

ISSN: 2617-4774 (en ligne)
2617-4766 (version papier)

Đamá Nínau

REVUE INTERDISCIPLINAIRE
LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES



Revue trimestrielle - N° 006, Décembre

REVUE TRIMESTRIELLE - N° 006 | 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

"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 Serge GLITHO, Université de Lomé (Togo), Professeur Nicoué GAYIBOR, Université de Lomé (Togo), Professeur Alain-Joseph SISSAO, Université de (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)

Comité de lecture

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Université de Lomé (Togo), Professeur Okri Pascal TOSSOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), 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 Paul SAMSIA, Université de Yaoundé I (Cameroun), Dr Anicette Ghislaine QUENUM, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Dr Gbati NAPO, Maître de Conférences, Université de Lomé (Togo), Dr Koffi TSIGBE, Maître de Conférences, Université de Lomé (Togo), Dr Anoumou AMEKUDJI, Université de Lomé (Togo), Dr Ahossi Nicolas BROU, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire).

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

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).

D'UNE POÉTIQUE DE LA FORME EXPRESSIVE À UNE POÉSIE FÉMINISTE

ANGOHO Nomba Apollinaire
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
Département de Lettres Modernes
nombaapollinaire@yahoo.fr

Résumé : La poésie n'est sûrement pas le produit d'une pensée abstraite surtout si l'on se réfère à la typographie qui encode le message. *Grains de sable* de Tanella Boni fait montre d'une typographie fragmentaire qui semble la représentation de la réalité à laquelle renvoie le texte. Le présent travail se propose de décrypter le sémantisme de la typographie éclatée dans le recueil de poèmes *Grains de sable* de la poète Tanella Boni.

Mots clés: structure signifiante, esthétique poétique, féminisme, écriture fragmentaire.

Abstract: Poetry is certainly not the product of abstract thought, especially if we refer to the typographic that encodes the message. *Grains de sable* of Tanella Boni offers a fragmentary typographic that encodes the meanings of the text. This study aims to decode the semantics of the broken typography in the poems *Grains de sable* by the poet Tanella Boni.

Keywords: signifying structure, poetic aesthetic, feminism, fragmentary writing.

Introduction

« La poétique de la forme expressive », selon Umberto Eco (1965, p. 218), s'applique à la mise en forme du message qui l'emporte sur le contenu. À ce propos, Umberto Eco (1965, p. 219) reste convaincu que dans « toute œuvre réussie, l'expérience s'organise selon une forme et reçoit de celle-ci qualification et jugement (...) ; sa compréhension n'a de valeur qu'à l'intérieur de l'œuvre et se trouve conditionnée par la structure de celle-ci ». Ce qui revient à appréhender le signifiant à travers la structure. Le texte se conçoit ainsi comme un réseau porteur de sens à travers ses différents éléments constitutifs. Il serait alors arbitraire, pour installer le sens d'un texte, de séparer les thèmes des formes qui les actualisent.

Dans *Grains de sable*¹, l'espace orphique présente un désordre structural, une typographie bizarre qui organise l'écriture poétique de Tanella Boni. En effet, une telle esthétique qui s'apparente à une écriture fragmentaire semble orienter le lecteur vers les difficiles conditions de vie de la femme.

Nous voudrions montrer, ici, comment le sens d'un texte n'est pas uniquement réductible à une étude des énoncés, mais qu'il repose aussi sur la dimension poétique de la forme expressive. Nous partirons, pour ce faire, premièrement d'une approche conceptuelle de la poétique de la forme expressive ; en seconde articulation, d'une lecture stylistique de la typographie éclatée et, terminer sur le projet idéologique qui supporte le désordre structural de cette écriture hors-norme.

1. *Grains de sable* ou la poétique de la forme expressive

Généralement, les formes de discours ou de raisonnement dans un texte, permettent de poser le rapport de fond et de forme. Ainsi, la typographie et la syntaxe représentant l'agencement des éléments langagiers sur la page, sont perçus comme un langage à interpréter.

1.1. La structure signifiante, la représentation d'une idée

Qu'un auteur utilise une parodie ou un monologue pour rendre compte de sa pensée (intérieur ou délibératif), le sens de son dire se retrouve sensiblement rendu par la structure discursive. Dans *Grains de sable*, l'on aperçoit clairement les traits distinctifs d'une graphie hésitante, déstructurée. Ce fait d'écriture n'est point fortuit comme le stipule Emmanuel To Bi Tié (2008, p. 60-81) :

Le texte littéraire est une "structure significative",
c'est-à-dire qu'il est perçu comme "forme", mais
cette forme est loin d'être un exercice esthétique pour

¹ Tanella Boni, *Grains de sable*, Limoges, Le bruit des autres, 1993. L'œuvre est un recueil de poèmes et sert de corpus pour le présent travail.

le plaisir. C'est le fruit d'un travail hautement significatif dont le mode de construction est socialement et historiquement lié.

Loin d'être un simple jeu, il est préférable de parler d'une poétique du système de signifiant. L'arrangement des faits langagiers, leur positionnement conditionne le sens probable du texte. La technique d'écriture acquiert, de ce fait, le statut de création symbolique et rend compte d'une production éminemment signifiante. À ce propos, Léon Yépri (1987, p. 26-27) disait : « En effet le texte conduit, dans sa manière de fonctionner, à déceler un système de correspondances sur lesquelles il repose ». Le texte comporte dans son déploiement les dispositifs auxquels le lecteur doit recourir pour comprendre les énoncés.

Concrètement, le genre littéraire coïncide avec un genre spécifique. C'est ce qui fonde l'identité du texte sur le plan générique. À partir du moment où l'auteur oppose un refus de se plier au moule de la forme du genre littéraire, il induit à la forme établie un écart qui compte dans la prise en charge du signifiant. Il est nécessaire de parvenir à lire l'émission de la structure phrastique dans les vers de Tanella Boni.

1.2. Le reniement des canons esthétiques, symbole de l'émancipation

La typographie et la syntaxe dans *Grains de sable* illustrent l'idée d'un paradoxe. En effet, les signes de la ponctuation selon Maurice Grevisse (1997, p. 144) sont : « l'ensemble des signes conventionnels servant à indiquer, dans l'écrit, des faits de la langue orale comme les pauses et l'intonation, ou à marquer certaines coupures et certains liens logiques ». Pourtant, les signes de ponctuation sont esquivés par des blancs typographiques tous aussi problématiques² dans le poème de Tanella Boni (1993, p. 46) :

Et sous tes pas il y avait le désert que tu

² C'est nous qui soulignons en gras l'allitération en « r » pour les besoins de l'analyse.

encensais de tes perles infinies et sous tes
 pas il y avait la mer humaine qui
 mourait à petits feux sous les rafales
 des bombes qui pulvérisaient les corps
 pourrissaient les cœurs les âmes torchons
 illimités pour la gloire des nombres
 rationnels des équations planétaires des
 passions des désirs préhistoriques

Traditionnellement, les blancs typographiques sont un désordre esthétique liés à l'écriture poétique. Dans *Grains de sable*, chaque page dans le poème compte deux strophes. Chacune des strophes commence par une lettre majuscule en début du premier vers. Les vers sont très courts et ne couvrent pas toute la page. L'on déduit que chaque strophe constitue, à elle seule, une longue phrase. Les espaces blancs entre les mots sont présents sans logique apparente. Ce qui rend les délimitations syntaxiques difficiles à opérer. À ce propos, Jacques Guilhembet (1991-1992, p. 67) déclare :

L'effet produit sur le lecteur peut être double : il a le sentiment d'être égaré, perdant ses repères habituels (...), ou bien il jouit d'une nouvelle liberté d'interprétation, dans la mesure où certaines ambiguïtés liées à l'absence de ponctuation favorisent la polysémie.

Dans le premier vers, la proposition incise « il y avait le désert » nécessite d'être encadrée par une virgule ouvrante et une autre fermante. En cas d'absence de virgules, les mots devaient se relier et se joindre en un tout compact. Au contraire, ils sont séparés par des blancs. Cette absence des signes de ponctuation met en exergue une transgression de la norme grammaticale et linguistique. Or, l'on fixe les normes dans la langue écrite pour garantir une certaine éloquence scripturale. Toute norme, en effet, est une codification qui n'a de sens que celui que l'on lui

attribue. Si la transgression est jugée inadmissible c'est parce que les normes, en écriture, sont compatibles à celles qui régissent la société humaine. De ce fait, la transgression dans l'emploi des signes de ponctuation chez la poète est une illustration parfaite des faits et phénomènes sociaux. Les blancs symbolisent l'idée d'un non alignement, d'une forme de rébellion. En réalité, *Grains de sable* met en exergue la volonté d'émancipation de la femme. Les figures de répétition, dans l'analyse qui va suivre, permettent de confirmer nos propos.

2. La structure signifiante par les figures de répétition

Selon Jean-Louis Joubert (1988, p. 107) : « La répétition prolifère dans le ressassement du même. Et pourtant, puisqu'elle est marque d'insistance, la répétition attire l'attention sur le texte même et donc elle est propre à manifester la fonction poétique ». Procédé stylistique, la répétition capte l'attention du lecteur par le rythme interne du texte au niveau de la chaîne parlée. Les assonances et les allitérations font partie de ces figures de répétition.

2.1. Les assonances et les allitérations, une réitération signifiante

Les assonances et les allitérations sont des figures de construction par réitération d'une identité phonique. L'assonance, elle, se définit comme la répétition du même son-voyelle. Observons un exemple dans le texte de Tanella Boni (1993, p. 57) :

L'eau bout à mille à l'heure	elle ne dort plus
plus jamais ne meurt	elle s'évapore elle
se cache	elle joue à cache-cache avec la vie
avec la mort	elle lutte rude et dure vapeur
et mort	dans les nuages dans l'arc-en-ciel
autour du soleil poème de feu	

Le poème, dans un aspect purement formel se présente comme une écriture fragmentée, éclatée. L'espace blanc entre les groupes de mots joue le rôle de signe

de ponctuation ; généralement celui du point final. Toutefois, seule la première lettre en début du poème commence avec la majuscule. L’assonance est illustrée par six cas et porte exclusivement sur les voyelles. La voyelle /o/ n’est pas adjointe par une autre voyelle mais régulièrement il y’a association en ce qui concerne les voyelles /e/ et /u/. Le texte est saturé par le pronom personnel « elle ». Les assonances portent sur des noms appartenant tous au genre féminin. Par la métaphore, il est question de la femme. Les anagrammes lisibles dans l’adjonction des adjectifs qualificatifs « rude et dure » (vers 4) soulignent le poids de la pression sociale qui pèse sur la femme. La figure de l’exagération dans la séquence « l’eau bout à mille à l’heure » (au vers 1), permet d’insister et d’amplifier cette image de la femme besogneuse. Cette dernière n’est point valorisée au regard des efforts déployés pour le bien-être des siens. L’illustration est rendue dans les assonances où les voyelles sont toutes encadrées par des consonnes. Pour Tanella Boni, les conditions propices à l’émancipation de la femme sont anéanties par une société misogyne.

En ce qui concerne l’allitération, elle s’applique aux répétitions portant sur une ou plusieurs sons-consonnes et pouvant favoriser une harmonie suggestive. Observons cette sonorité consonantique chez Tanella Boni (1993, p. 42) :

Ici tu te fais silence	ici tu rallumes tes
tr ésors perdus	mais mille fois re trouvés
tu brilles à ras de ter re	tes pensées se
brisent contre des parois	aux peintures
rupestres	ici aussi la main de l’homme est
passée	et tu préfères garder le silence
farouche	de tes jours ordinaires
Je te vois venir dans la lune	dans l’air dans
les nuages	tu flambes le cœur des hommes
en diagonale	ton regard encense l’univers

passions **des désirs préhistoriques**.

Une comparaison se signale à travers la séquence discursive : « le voyage te coulait comme sang de femme » (aux vers 6 et 7). Sur le plan syntaxique, cette comparaison a pour comparant le syntagme nominal sujet « le voyage » ; le syntagme nominal « sang de femme » fait figure de comparé. Le comparatif est la conjonction « comme ». Ces deux pôles de comparaison ont pour motif commun le déplacement d'une situation géographique donnée à une autre. Le voyage entrepris par la femme, lisible dans les épanaphores « tu parcourais » et « Et sous tes pas », lui permet de se rendre compte du pouvoir destructeur des hommes. D'ailleurs, l'allitération en « r » rappelle le roulement des chars et celui des tambours sur un champ de bataille. Cette allitération est soutenue par une consonne sonore « d » qui, quant à lui, reproduit le son lourd des largages de bombes ou le bruit d'une arme lourde. Mieux, l'isotopie de la mort rendue évidente dans l'hyperbolisation de « la mer humaine qui mourait » (v.10) ; des « rafales de bombes » (v.11) ; des corps pulvérisés (v.12), confirme l'idée de carnage provoqué par le pouvoir démesuré de l'homme. Pour la poète, l'exercice du pouvoir des hommes engendre le chaos (des espaces-ruptures, v.3) et par conséquent celui d'un « Continent brisé » (v.5). À contrario, la femme est comparable au « sang » (v.7) ; substance organique pour prévenir contre le pourrissement des cœurs et des âmes (v.13). La femme devient alors un contre-pouvoir à la démesure des hommes, une garantie pour aboutir à une société de paix, pour sauver l'humanité en péril. En effet, la docilité légendaire que l'on lui reconnaît est un gage pour apaiser les passions des hommes et les conseiller efficacement. À propos de la nécessaire présence féminine auprès de l'homme, Tanella Boni (1993, p. 55) poétise :

Si tu n'étais pas n'étais point l'homme
t'aurait fabriquée comme une poupée comme
un jouet et tu es tu es et tu es pour
le bonheur la surnature de l'homme de

l'homme de l'homme
il court il court avec toi et tu es
l'or retrouvé de tous les fleuves du monde

L'adverbe « si », placé en tête de l'incipit, pose d'emblée un préalable. Il s'agit d'une idée postulant une condition ou une hypothèse. La double locution de négation « ne...pas / ne...point », mise en rapport avec l'adverbe « si », émet la supposition de l'absence de la femme. Serait-il possible pour l'homme de vivre sans la femme ? La poète répond par la négative puisque la femme reste un atout indispensable pour l'homme en général, mais surtout, pour l'humanité toute entière. Une telle affirmation est lisible au vers 2 : « l'homme t'aurait fabriquée ». Par la suite, le poème se laisse coloniser par une multitude de verbes d'état conjugués à la deuxième personne du singulier. L'on dénombre quatre occurrences de « tu es » dont le nœud concentre (au vers 3) une figure de la juxtaposition anaphorique. Ce matraquage stylistique répond au souci de montrer l'indispensabilité de la femme auprès de l'homme. Il est inconcevable d'imaginer la vie de l'homme sans la femme à ses côtés, semble dire la poète. La femme est semblable au compagnon de jeu ou du moins au jouet dont l'enfant a besoin pour s'épanouir. Cela est perceptible à travers le comparant « jouet ». Il dénote l'idée d'un compagnon fidèle, indispensable. Pour Tanella Boni, la femme ne doit pas laisser la gestion de la cité aux hommes de façon exclusive. Elle devra jouer le rôle de conseillère ou être tout simplement une gestionnaire directe au même titre que l'homme. Comme le montre la poète, la femme possède les atouts d'une bonne dirigeante, capable d'apporter « le bonheur » (v.4) auquel aspire la société. Le combat féministe de la poète est omniprésent dans les structures textuelles, au niveau des supports phoniques notamment. C'est le cas avec la figure de l'épizeux.

2.2. L'épizeux, rhétorique d'un amour sincère

L'épizeux est selon Michèle Aquier (1993, p. 130) un substantif féminin, du grec *epi*, « sur », et *zeugnuni*, « joindre ». En linguistique, elle est une figure de style fondée sur la répétition contiguë d'un même terme sans mot de coordination. Proche de l'anaphore, l'épizeux fonctionne comme une sorte de tautologie car, la poète répète à l'identique, dans l'immédiat et sans discontinuer les mots qu'elle vient à peine de prononcer. Si l'anaphore s'opère dans la verticalité, l'épizeux quant à elle se pratique dans l'horizontalité. Tanella Boni (1993, p. 34-37) offre à voir un exemple³ :

Amour	Amour	Amour	tu me nargues
je te hais	je t'aime	tu es le premier mot	
du rituel	tu es le pionnier de la passerelle		
l'Alpha et l'Oméga des chemins de vie		chemins	
de croix	chemins de foi	tu es l'eau et le	
feu	tu es le ciel et la terre	tu es le jour	
et la nuit	tu es le diable bon dieu		
Amour	Amour	Amour	tu es la loi
du hasard	tu mènes le monde dit-on	sur	
les chemins du Carrefour			
Amour	Amour	Amour	tu tires les
ficelles de l'immortalité			
Amour	Amour	Amour	tu es
le sourire du jour	tu es la passion de la nuit		
tu es le feu qui flambe			
Amour	Amour	Amour es- tu là ?	je
t'entends Amour dans les mots		dans la rue	
dans les maux	je t'entends dans les passions		
pesantes	je t'entends dans la mort ambiante		

³ C'est nous qui soulignons en gras afin de mettre en évidence le phénomène de l'épizeux.

mais je ne te vois pas encore Amour tu joues
à pile ou face avec la mort avec la ruse je
ne te vois point ton regard ivre de vie ivre de
joie ivre d'amour
Amour Amour Amour il reste
à te cueillir avant la floraison de ta raison

Les trois membres constitutifs de l'épizeuxie forment un mot unique dont la concentration sémantique insiste sur l'importance dudit mot. Si l'on considère les apports d'informations qui suivent la répétition, alors le syntagme nominal revêt un sens plus que marqué. Il est question de la vanité du sentiment amoureux et le manque de sincérité des uns envers les autres. La symétrie parfaite de l'effet de martèlement de l'épizeuxie suggère l'union du cœur, de l'esprit et du corps. Aussi la majuscule affectée au début du syntagme *Amour*, malgré sa position à l'intérieur du segment phrastique, invite-t-elle à la sincérité des sentiments amoureux. Cette figure rhétorique donne l'impression au lecteur que la poète est saisie d'un bégaiement dans l'acte d'élocution. Cependant, à l'analyse, il s'agit d'un effet de style à la fois sémantique et formel comme l'indique cet autre exemple chez Tanella Boni (1993, p. 56) :

J'aimerais **être moi** tu aimerais **être toi**
nous aimerions **être nous être nous être**
nous au nom du chaos casse-cou **au nom**
du flambeau brûle-tout **au nom du** volcan
de feu de feu de feu au nom
du temps inquisiteur **au nom de** l'espace
farceur **au nom de** la main ouverte **du**
soleil du soleil du soleil
le feu couve **le feu** se mouche **le feu**
flambe sauve qui voit alerte viscérale

Au niveau purement formel, si l'on lit dans la verticalité, cela donne à voir plusieurs cas de l'épizeux. Ce sont les syntagmes : « *être nous* » (vers 2 et 3) ; « *au nom du* » (vers 3 et 4) ; « *de feu* » (vers 5) ; « *du soleil* » (vers 7 et 8) et enfin « *le feu* » (vers 9). Parmi les cas relevés, il y a ceux qui sont des cas avérés de la figure de l'épizeux. Ceux-là sont répétés triplement sans discontinu sur la même chaîne parlée. Il s'agit de « *être nous* » ; « *de feu* » et « *du soleil* ». En revanche, les autres sont après une première apparition, suivis à chaque fois soit par un syntagme nominal : c'est l'exemple avec « *au nom du* » ; soit par un syntagme verbal comme c'est le cas avec « *le feu* ». Le groupe nominal prépositionnel « *au nom du* » fait figure de rythme interne immédiat dans le poème. Sémantiquement, c'est un plaidoyer adressé aux hommes afin qu'ils taisent leurs égos surdimensionnés et qu'ils contribuent davantage à l'épanouissement de la femme. La poète souhaite une grande complicité entre les deux espèces « *au nom de la main ouverte du soleil* » (vers 7 et 8). Là, réside le début de sens du désordre esthétique dans la poésie de Tanella Boni.

3. Le sens d'un désordre esthétique

Une pratique scripturale tend vers une pensée fondatrice comme le confirme les propos de Marcus Herbert (1979, p. 22) :

La fonction critique de l'art, sa contribution à la lutte, réside dans la forme esthétique. Une œuvre d'art n'est authentique ni vraie en vertu de son contenu (c'est-à-dire d'une représentation correcte des conditions sociales), ni en vertu de sa pure forme, mais parce que le contenu est devenu forme.

En substance, la médiation du contenu de l'œuvre devenue forme sonne le combat révolutionnaire de l'auteur.

magnifique sans vide sans frontières ce fut
 un voyage de grains de sable du désert à **la**
 mer alors la femme découvrit que **la**
 Pomme n'est pas le sens de la vie et si **la**
 terre entière avait perdu la vue pertinente
 des Écritures ? et si l'humanité-ordinateur
 avait voilé l'essentiel aux yeux délurés de **la**
 femme-sans-nom ? ces pas minuscules qui
 jonchent hors du jardin d'Eden comme
 des grains de sable l'espace-fracture entre
 Adam et Eve ?

L'épiphore est rendue à la fois par le pronom personnel « *ils* » et le déterminant « *la* ». Le poème joue sur deux niveaux de métaphore par le biais de l'épiphore. Le pronom personnel « *ils* », de par sa valeur exophorique, ne permet pas l'identification du référent. D'où l'emploi de l'adjectif qualificatif « inconnu ». Toutefois, les verbes d'action « *occupèrent, oublièrent, gravèrent* » et les syntagmes nominaux « *l'espace magnifique, hiéroglyphes invisibles, sans frontières* » sont des indices qui renseignent sur le référent. Ils évoquent des mains prédatrices sur les espaces du continent africain. La seconde métaphore fait intervenir le couple dominant/dominé sous le sceau des personnages que sont « *Adam et Eve* ». Le genre et le nombre « *ils* » qui explicite le masculin pluriel, renvoient aux hommes ; d'autant plus qu'en face l'article défini « *la* » s'applique dans le poème à la femme (v.6 ; 11). Le pluriel « *ils* » vient dans le texte en première position et de surcroît placé au-dessus d'un nombre féminin singulier « *la* ». Ce qui rend évident l'idée de domination. Selon la poète, les hommes ont une lecture erronée et détournée du sens des Écritures Saintes à propos des deux premiers Hommes. Une telle affirmation se fonde sur la séquence suivante « *ils gravèrent en hiéroglyphes invisibles* ». La poète semble, comme à l'accoutumée,

déterminée à porter le combat de l'émancipation féminine. Elle porte sa réflexion contre les préjugés qui enferment les femmes dans un environnement où elles vivent dans l'ombre. Mieux, elles devront se contenter de suivre « *la Loi* » discriminante édictée par les hommes. D'où l'interrogation indirecte « et si l'humanité avait voilé l'essentiel aux yeux déleurés de la femme ? ». Par cette interrogation, la poète explicite les préjugés séculaires dont les femmes sont l'objet. Il serait temps de toiletter les textes qui les marginalisent indéfiniment. Par ailleurs, la symbolique du « noir » et du « blanc », la poète Tanella Boni souhaite une franche collaboration entre l'Africain et l'Européen et par ricochet, une complémentarité inouïe entre l'homme et la femme. En somme, le poème illustre l'abolition de toute forme de misogynie.

3.3. L'épanalepse, pour la dignité de la femme

L'épanalepse fait partie également des figures de répétition. Michèle Aquien (1993, p. 126) esquisse une définition de cette figure :

L'épanalepse (féminin, du grec épanalambanein, « reprendre, recommencer », d'où épanalèpsis, « reprise, répétition ») est une figure de style diversement décrite selon les auteurs. Dans le Vocabulaire de la stylistique, il s'agit d'un phénomène comparable à l'antépiphere. Pour H. Morier, ce peut être soit la répétition, à intervalles plus ou moins réguliers de la même phrase ou du même vers, soit la reprise en fin de vers ou de la phrase, du mot ou de l'expression qui le (ou la) commence.

De cette définition, il faut retenir que deux positions s'en dégagent à propos de la figure de l'épanalepse. L'une, la conçoit comme un rythme interne au vers qui apparaît avec une fréquence plus ou moins longue ; l'autre par contre, estime que l'épanalepse est la répétition d'un même syntagme à la fois au début et à la fin du vers. Tanella Boni (1993, p. 53) exécute la prouesse en faisant coïncider les deux conceptions de l'épanalepse dans les vers suivants :

Tu es l'événement **tu es** l'avenir **tu es**
 l'antiquité **de l'homme** **de l'homme** **de**
l'homme
Tu es le bras gauche **tu es** le pagne noir **tu es**
 le trône d'or **de l'homme** **de l'homme** **de**
l'homme
 Trois fois grand **tu es** l'eau de bain **tu es**
 l'essuie-tristesse **de l'homme** **de l'homme** **de**
l'homme en miniature

Devant le poème, l'on est séduit par la beauté de l'arrangement des faits langagiers qui fait cohabiter dans un parallélisme presque⁴ parfait de l'antépiphore et de l'épanalepse. L'épanalepse apparaît dans un intervalle de deux vers et porte concomitamment sur « *tu es* » et « *l'homme* » dans chacune des strophes. Elle porte également sur « *tu es* » qui commence à la fois le premier vers et le termine. C'est sur cette dernière manifestation que la confusion s'installe. En effet, lorsque le même élément commence et achève le même vers, Michèle Aquien (1993, p. 126) parle d'antépiphore et reconnaît toutefois l'existence d'une confusion en ces termes : « l'épanalepse est une figure de style diversement décrite par les auteurs ». Au-delà de cette confusion, une spécificité caractérise les figures de répétition chez Tanella Boni. La poète régulièrement fait un usage mixte de plusieurs figures dans un même poème. C'est le cas des deux figures que sont l'anaphore et l'épiphore qui répètent un élément identique dans des vers qui se suivent de façon ininterrompue. La coïncidence de ces deux figures fait jaillir une beauté dans la disposition typographique. À gauche et en début des vers, nous relevons les anaphores « *tu es* » et « *l'homme* » qui communiquent en symétrie à droite et en fin de vers avec les épiphores « *tu es* » et « *de* », et cela de façon concomitante. Si l'assemblage des

⁴ La poète fait toujours apparaître dans la construction des figures un fait de subversion. Celui repose sur décalage ou d'une discordance soit par rejet, enjambement ou contre-rejet, à l'effet de briser le parallélisme intégral des expressions, des mots ou des phrases utilisées comme élément répété.

répétitions des figures de l'anaphore et de l'épiphore est une prouesse stylistique chez Tanella Boni, ce fait langagier connote une double fonction. Premièrement, cet assemblage renvoie à la maxime « Dieu est l'Alpha et l'Omega » c'est-à-dire, il est au début et à la fin de toute réalité, de tout phénomène. La poète semble appliquer cette maxime à la fonction qu'exerce la femme dans la société en général, et en particulier dans son environnement immédiat, c'est-à-dire sa famille nucléaire. La femme est une lève-tôt et une couche-tard à cause de ses nombreuses activités. Pour la poète, la femme courbe l'échine du matin au soir pour apporter le confort à son foyer. En dehors de ce rôle de bras nourricier, elle est et demeure une confidente efficiente sur laquelle l'homme doit s'appuyer pour s'orienter en société. Le sens d'un tel propos, se construit chez Tanella Boni autour d'une constante et de plusieurs variantes. Schématiquement, nous avons :

La constante : Tu es (c'est-à-dire, la femme)

Les variantes : l'avenir de l'homme ;

l'antiquité de l'homme ;

le bras gauche de l'homme ;

le trône de l'homme ;

l'eau de bain de l'homme ;

l'essuie-tristesse de l'homme.

Le présent schéma résume à lui seul le combat féministe de Tanella Boni. L'on s'aperçoit que le monde repose sur les épaules de la femme. Cette dernière mérite la reconnaissance des hommes et la prise en compte de ses aspirations sociales.

Conclusion

La poétique de la forme expressive s'est le plus appesantie sur le rythme par répétition. Le regard critique sur ce phénomène permet de saisir le rythme comme l'ordre des mouvements c'est-à-dire, comme une incarnation de l'idée fondatrice de

l'ordre cosmique. Cette répétition se perçoit aussi comme la représentation de l'action humaine en tant que possibilité de s'accomplir.

La femme demeure le terreau de l'inspiration poétique de Tanella Boni. Elle est montrée sous un jour sombre, sujette à la torture sentimentale et physique à cause du poids de la tradition qui infériorise la femme par rapport à l'homme. Son désir d'émancipation est mis à mal à cause de la misogynie. L'écriture surréaliste de Tanella Boni inscrit son œuvre dans le registre de la révolte et du renouveau.

La poésie féministe de Tanella Boni, à travers sa typographie fragmentaire, abolit les canons esthétiques classiques pour mieux dévoiler les difficiles conditions de la femme. Cette écriture à l'allure débridée provoque une onde de choc dans l'optique de quêter une autonomie et un statut social qui permettent à la femme de jouer un rôle majeur dans la destinée de la société.

Références bibliographiques

Aquien Michèle (1993), *Dictionnaire de poétique*, Paris, Librairie Générale de France.

Bacry Patrick (1993), *La stylistique*, Paris, Belin.

Herbert Marcuse (1979), *La dimension esthétique : pour une critique de l'esthétique marxiste*, Paris, Seuil.

Guilhembet Jacques (1991-1992), « Rhénanes : étude comparée de Nuit rhénanes, Mai, La Lorely, Les femmes », *L'École des Lettres II*, 12, p. 65-77.

Joubert Jean-Louis (1988), *La poésie. Formes et fonctions*, Paris, Armand Colin.

Yépri Léon (1987), *Relire l'enfant noir de Camara Laye*, Abidjan, NEA.

Grevisse Maurice (1997), *Le Bon Usage*, Paris, Duculot, 13^e éd., 4^e tirage.

Mazaleyrat Jean (2016), *Éléments de métrique française*, Paris, Armand Colin.

Boni Tanella (1993), *Grains de sables*, Limoges, Le bruit des autres.

Eco Umberto (1965), *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil.

MOBILITE URBAINE ET INSECURITE ROUTIERE A LOME

Komlan AVOUGLA, avougla@yahoo.fr
Komlan GBLEDO, josephgbledo@gmail.com
Université de Lomé

Résumé : Bien qu'apparues dans un passé récent, les villes des pays en développement, sont devenues en quelques siècles de grandes métropoles avec des millions d'habitants. C'est ainsi que Lomé, s'est rapidement transformée dépassant les limites prévues par le plan d'urbanisation. Dès lors, l'aire urbaine connaît une mobilité accrue de sa population avec des moyens de déplacements divers : engins à deux roues, voitures voire des tricycles. Dans cet état de choses, on relève régulièrement des accidents de circulation avec des blessés graves, des dégâts matériels et des pertes en vies humaines. Qu'est-ce qui explique la recrudescence de l'insécurité routière à Lomé ? L'étalement urbain et le fait que l'aménagement des voies à Lomé facilite la circulation et offre l'opportunité aux conducteurs de rouler à toute vitesse sans respect surtout des règles de conduite, sont les principaux facteurs des accidents à Lomé. A travers une démarche qualitative basée sur l'entretien individuel, collectif et l'observation participante, l'étude cherche à identifier les déterminants de l'insécurité routière à Lomé.

Mots-clés : Mobilité urbaine, étalement urbain, aménagement des voies, accidents, code de la route, Lomé.

Abstract: Despite their appearance in the recent past, cities in developing countries, have become in a few centuries large metropolises with millions of inhabitants. This is how Lomé, the capital of Togo, quickly transformed beyond the limits foreseen by the urbanization plan. Consequently, the urban area is experiencing increased mobility of its population with various means of travel: two-wheeled vehicles, cars, or even rickshaws. In this state of affairs, there are regular traffic accidents with serious injuries, damages, and loss of human life. What explains the increase in road insecurity in Lomé? Urban sprawl and the fact that the development of lanes in Lomé facilitates traffic and offers drivers the opportunity to drive at full speed

without respecting driving rules, are the main factors of accidents in Lomé. Through a qualitative approach based on individual and collective interview and participant observation, this study seeks to identify the determinants of road insecurity in Lomé.

Keywords: Urban mobility, urban sprawl, leans development, accidents, code of road, Lomé.

Introduction

Les études sur l'histoire des villes du Nord, nous montrent qu'une grande partie d'elles sont nées autour des centres industriels (H. Smotkine, 1961, p.185, P. Bruyelle et D. Bernard, 1983, p.8) ; véritables lieux emblématiques de la recherche d'emplois. C'est surtout l'arrivée massive des ouvriers qui permit une métamorphose rapide et continue de ces lieux. Quant aux métropoles du Sud, elles sont issues d'une diversité de parcours. En effet, pour certaines, elles sont créées autour des ports de transit, pour d'autres, grâce à un point de jonction dédié pour le commerce, etc. (C. Coquery-Vidrovitch, 1998, p.53). Mais au fil des années, ces espaces urbains ont connu des transformations fulgurantes dont l'urbanisation. Cette dernière constitue l'un des faits marquants du XXI^e siècle. Partout dans le monde, des centres urbains sont créés, et ne cessent d'accueillir des milliers d'individus sans oublier la croissance naturelle que ces différents espaces enregistrent. Et c'est en Afrique subsaharienne que le spectacle est plus frappant. Les études récentes sur l'évolution de la croissance urbaine en Afrique, notamment en Afrique de l'Ouest (D. E. François, 2009, p.3 ; F. Laurent, 2004, p.137), révèlent qu'entre 1960, année des indépendances, et 1990, le taux de l'urbanisation est passé de 13 à 40% portant ainsi l'effectif des citadins de 12,5 à 78,8 millions d'habitants (www.un.org/apps/newFr/). Les mêmes recherches estiment qu'ici à la fin des années 2020/21, plus de 60% de la population de la sous-région vivront dans les villes, soit environ 250 millions d'habitants. Selon les taux de croissance urbaine

annuelle des villes-capitales de l'Afrique noire restent les plus élevés au monde, 5 à 8%. « La région entre dans un processus d'urbanisation extrêmement rapide, caractérisée par un processus de restructuration et de concentration du peuplement au bénéfice des villes-capitales » (Y. Dziwonou, 2000, p.579).

La population totale de l'Afrique subsaharienne pourrait passer de 883 millions d'habitants en 2011 à 1245 millions en 2025, pour atteindre 2069 millions en 2050. Cette croissance démographique forte est la conjonction à la fois d'une croissance urbaine accélérée et d'une densification du peuplement rural (L. Cambrezy et G. Sangli, 2011, p.77). La concentration de la population dans ces espaces témoigne des opportunités qu'ils offrent ; puisque les villes sont par excellence le lieu de développement du capitalisme, des activités économiques et sociales ce qui entraîne le déplacement régulier des individus d'un point à un autre.

Lomé ne déroge pas à cette configuration spatiale du fait de sa métropolisation⁵. En effet, la capitale s'étend tout en phagocytant les périphéries (Légbassito, Zanguéra, Ségbé, etc.) autrefois acquises pour les activités agricoles. Pour désenclaver ces zones prisées pour les togolais qui y ont construit leur maison ou qui vivent en location, beaucoup de voies ont été aménagées ces dernières années par les autorités. Ainsi si pendant des décennies, bon nombre de Loméens avaient des difficultés à se déplacer à cause du mauvais état des routes, aujourd'hui la mobilité urbaine est plus assurée par des engins à deux roues. Selon E. Egbeleo (2018, p.1) à Lomé, la mobilité se caractérise par un système de transport peu efficace et très peu organisé avec une prédominance du transport artisanal constitué en majorité des deux roues motorisées (plus de 62 % de part modale en 2012) et des voitures particulières en forte augmentation. La forte propension d'utilisation des moyens de déplacement engendre une densification des axes. En outre, certains

5. Ce concept est compris dans le sens général de Paulet (2006). Cet auteur parle du développement fulgurant d'une agglomération urbaine ayant au moins un million d'habitants, et qui est le pôle le plus important d'un pays, voire la capitale. Ainsi, chaque pays a sa métropole et, Lomé, est celle du Togo.

axes routiers sont dépourvus des panneaux de signalisation, d'éclairage public ; mais aussi la négligence des règles des usagers conduit à des accidents. La remarque n'est pas anodine lorsque l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé) place les traumatismes dus aux accidents de la circulation à la huitième place des causes de décès dans le monde et à la première pour les 15-29 ans (A. Nikiema, E. Bonnet, S. Sidbega et V. Ridde, 2017, p.90). Ce fardeau de santé publique est plus grave dans les pays à faibles revenus où se produisent 90% des décès. L'Afrique présentant le taux de mortalité lié aux accidents de la route le plus élevé, estime à 26,6 décès pour 100000 personnes par an (WHO, 2015, p.6).

Selon les statistiques publiées par le ministère de l'administration et de la sécurité en 2019, sur les 3778 cas d'accidents à Lomé, 817 sont liés à des excès de vitesse, 421 à des dépassements défectueux, 186 au non-respect des feux tricolores et 99 pour refus de priorité.

Afin de mieux suivre la logique de la démonstration du présent travail qui se veut analytique à travers une approche qualitative, le texte est subdivisé en quatre parties : (1) la présentation du cadre conceptuel de la recherche, (2) l'étalement urbain, un risque pour les accidents de circulation, (3) l'aménagement des voies et la banalisation du code de la route, (4) la discussion.

1. Cadre conceptuel de la recherche

Le cadre conceptuel fait cas de la problématique, l'approche théorique et la méthodologie de la recherche.

1.1. Contexte et justification du sujet

Si la plupart des récits sur les villes occidentales font état de la naissance de ces dernières et de leur développement il y a des millions d'années, celles d'Afrique qui existaient déjà et des récentes ont connu une évolution fulgurante et cela grâce à l'urbanisation. En effet, entre 1960 et 2010, la population totale de

l'Afrique de l'Ouest est passée de 88 millions d'habitants à plus de 289 millions d'habitants (S. Fiawumor, 2016, p.34). En 2012, elle devrait passer le cap de 300 millions. Selon K. Gboko (2012, p.6), si on considère l'Afrique de l'Ouest comme un « seul pays », en termes de population, elle serait le quatrième plus grand du monde après la Chine, l'Inde et les USA. Ainsi, la croissance démographique moyenne est de 2,23% avec un pic de 2,7% dans les années 1980 (A. Bawa, 2017, p.77). Cela est dû à une baisse de la mortalité (30 décès pour mille habitants au milieu du XX^e, est aujourd'hui tombé à environ 9 pour mille) et un maintien du taux de natalité élevé (13 pour mille au cours de la même période et est passé à 22 pour mille sur le continent) (ONU-Habitat, 2015, p.32). La configuration spatiodémographique des villes Ouest africaines témoigne d'une vitesse d'urbanisation sans précédent quand on sait qu'elle est deux fois supérieure à celle qu'a connue l'Angleterre au plus fort de sa révolution industrielle. Pour T. Allen et al. (2011, p.8), dans la plupart des pays de l'Afrique de l'Ouest, les taux d'urbanisation moyens sont passés de 12% à 41% entre 1960 et 2010. Ces constats rejoignent ceux de J-M. Cour (1995, p.11) lorsqu'il affirme : « ... l'image traditionnelle d'une Afrique essentiellement rurale n'est plus conforme à la réalité et s'en écartera de plus en plus ». A cet effet, s'étendent les zones urbaines conduisant à un étalement urbain avec des infrastructures parfois insuffisantes voire inexistantes. Or, la mobilité urbaine est l'un des traits caractéristiques du mode de vie urbain.

A l'instar des autres villes Ouest africaines, Lomé n'échappe guère à ce phénomène. La circulation est de plus en plus dense et, « la ville est confrontée à des congestions de plus en plus ressenties par les usagers de la route » (L. Benkhnnouche, 2012 ; T. Baouni et al., 2013 ; S. Sali, 2015 ; O. Idjraoui et al., 2016) cité par O. Idjraoui (2019, p.26 : <http://had.org/105719/aub-g/68.1/2>),. Conscient du mauvais état et du manque notoire du réseau routier dans la capitale et de ces environs, l'Etat a entrepris depuis quelques années des travaux

d'aménagement et de réhabilitation des infrastructures urbaines qui ont permis une relative fluidité de la circulation mais aussi ont conduit à une diversification des moyens de transport au sein de la population. Ainsi, des motos de marques chinoises, japonaises, Indiennes, etc. ont fait leur apparition dans les modes de déplacement des Loméens car « le rôle de la moto ne peut être soustrait du processus d'urbanisation, parce qu'elle intervient aussi bien dans la ville intramuros que dans des quartiers partiellement urbanisés et son utilisation permet d'accélérer l'occupation des espaces périphériques » (A. Guézéré, 2013, p.53) ; de même que les tricycles pour le transport des marchandises. La demande urbaine à Lomé établie à partir des données démographiques et du niveau d'exploitation de l'offre actuelle était estimée en 1994 à environ 200 000 déplacements motorisés par jour, se répartissant entre les différents modes comme suit : 58,5% en moto, 34% en taxi et minibus et 7% en voiture privée (EAMAU, 1998, p.51). Ainsi, l'usage quasi quotidien des moyens de transport engendre des accidents. Selon les statistiques recueillies à la Direction des Transports Routiers et Ferroviaires (DTRF), de 2013 à 2017, il a été enregistré 30 289 cas d'accidents de la route avec près de 30 010 morts et 32 384 blessés, soit une moyenne annuelle de près de 6 058 accidents causant plus de 600 morts et 6 477 blessés par an. La majorité de ces accidents (plus 60%) est causée par les engins à deux roues en plein essor dans la ville et dont la quasi-totalité des conducteurs ignorent le code de la route.

D'après le rapport du ministère de la sécurité, en 2018, le bilan des accidents de circulation est alarmant : 5814 accidents dont 592 morts et 7951 blessés, sont enregistrés. Le second semestre de l'année, a enregistré à lui seul, 2974 accidents dont 2668 blessés et 306 morts. Les causes sont les mêmes, a précisé le rapport, à savoir l'excès de vitesse, le défaut de maîtrise des engins, le dépassement défectueux, le non-respect des feux tricolores ou encore le refus de priorité.

De tous ces constats une question émerge : qu'est-ce qui explique véritablement la recrudescence de l'insécurité routière à Lomé ? De cette question

découle l'hypothèse selon laquelle, le non-respect du code de la route, l'usage régulier des moyens de déplacement individuel et surtout l'étalement urbain ainsi que l'aménagement des voies, sont à l'origine des accidents de circulation.

Afin de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse, l'approche qualitative basée sur les entretiens individuels, collectifs et l'observation participante, a été mise à contribution.

1.2. Cadre théorique d'analyse

La ville constitue un territoire aux multiples enjeux qui nécessite la mobilité ce qui a conduit à l'étalement de la plupart des aires urbaines surtout celles situées au Sud du Sahara. Le déplacement des personnes et des biens est assuré souvent par des engins à deux roues (motos) même si la voiture est aussi utilisée.

Pour ce faire, la théorie des « trois âges de la ville » développée par Newman et J. Kenworthy (1998) concrétise la relation existante entre mobilité et consommation d'espace (J. Allaire et P. Criqui, 2007, p.55). Elle établit trois modèles urbains caractéristiques des pays riches : la ville « piétonne » traditionnelle, la ville « transports en commun » et la ville « voiture » (G. Pouyanne, 2006, p.9). Ainsi, les pratiques d'aménagement dépendant de l'automobile ont participé au processus d'étalement urbain, caractéristique des pays riches. Bien que l'automobile soit moins présente au Sud, le phénomène d'étalement urbain est particulièrement observé en Afrique (A. Guézéré, 2013, p.42). La prédominance de l'habitat horizontal (F. Boyer et D. Delaunay, 2009, p.103), la pénurie de logement, une extension d'un habitat spontané périphérique sont quelques-unes des caractéristiques d'un territoire en constante croissance spatiale. Même s'il existe une ville « motorisée » en Afrique, la mobilité dans les capitales repose sur un transport au profil varié (L. Diaz-Olvera, D. Plat et P. Pochet, 2005, p.148), marqué par de fortes inégalités face au risque d'accident de la route (R. Sietchiping, M. Permezel et C. Ngomsi, 2012, p.186). La mortalité des

piétons et des cyclistes est souvent plus élevée et découle du non-respect des codes de la route. L'aménagement des grandes artères de Lomé favorise tant bien que mal la fluidité de la circulation mais aussi pousse certains usagers à rouler à toute vitesse occasionnant des accidents. Ainsi, le nombre de décès dû à l'insécurité routière est inquiétant malgré les diverses mesures prises par l'autorité.

Quant aux approches probabilistes, elles stipulent que le nombre d'accidents observés à un lieu donné est soumis à des variations aléatoires importantes, car il peut résulter d'une fluctuation aléatoire autour du nombre moyen d'accidents au cours d'une période de temps. Par conséquent, ce nombre n'est pas nécessairement représentatif de la dangerosité réelle d'un lieu. Celui-ci devrait être estimé en intégrant le caractère aléatoire. Cet effet peut être contrôlé en utilisant des méthodes probabilistes. Ces méthodes servent d'un modèle de prédiction pour estimer un niveau de (in)sécurité acceptable pour un lieu. Ce niveau est censé dépendre des caractéristiques fixes et non modifiables du lieu. Les approches probabilistes sont basées sur plusieurs techniques.

I. Wanga (2008, p.251) a exploré la relation entre les embouteillages et les accidents de la route en utilisant un modèle économétrique et un SIG. L'analyse est basée sur les données de l'autoroute M25 avec ses routes principales mitoyennes. Ainsi, une série de modèles économétriques ont été utilisés, étaler par le modèle spatial Bayésien et le modèle logit mixte pour étudier l'effet de la congestion du trafic sur la fréquence et la gravité des accidents. Les résultats obtenus montrent que la congestion du trafic est positivement associée à la fréquence des accidents mortels, graves et négativement associée à la gravité des accidents qui se sont produits. La congestion du trafic routier à Lomé est liée le plus souvent à la vitalité économique du pays. En effet, les grandes artères de la capitale sont le plus souvent peuplées d'individus qui pour la marche à pied, l'utilisation de moto individuelle ou

Zémidjan⁶ « à cause de leur disponibilité permanente, leur rapidité et la souplesse des prix pratiqués, les taxis motos facilitent la desserte de l'espace urbain et des zones résidentielles enclavées » (A. Guézéré, 2008, p.1) ; et qui d'autres pour l'usage de transport en commun (taxi de cinq place ou de SOTRAL, bus destiné à desservir toute la ville à un tarif bas) avec leurs marchandises ou pour se rendre au service. La diversité des moyens de transport compte tenu de la structuration spatioéconomique de l'aire urbaine ne permet plus de distinguer les heures de pointe des heures creuses. Les voies sont toujours en ébullition témoignant de la dynamique de mobilité des Loméens où des accidents surviennent à cause de la vitesse excessive de certains conducteurs ou de leur négligence.

P. Noland et J. Quddus (2005, p.12) ont étudié la congestion et la sécurité à Londres en utilisant une approche d'analyse spatiale. Londres a été divisée en 15 366 unités spatiales, les données réelles dans chaque domaine ont été recueillies et analysées à l'aide de modèle Binomiales Négatives en contrôlant d'autres facteurs. Les accidents ont été classés par 3 niveaux de gravités (décès, blessés graves et blessés légers). Les niveaux de congestion ont été mesurés à l'aide de plusieurs variables y compris une variable indicatrice pour intérieur et extérieur de Londres, l'emploi à proximité et la densité de l'emploi. Une série de modèles Binomiales Négatives ont été utilisés pour analyser des heures de pointe (période congestionnée : 7H00-8H30, en semaine) et les heures creuses (période sans congestion : 20H30-7H30, en semaine), de manière à contrôler la congestion dans le temps en comparant les résultats de l'heure de pointe et hors périodes de pointes. Les résultats sont indéterminés et les variables de substitution pour la congestion ne sont en général pas statistiquement significatifs dans leurs modèles. Cela suggère

6 . Ce sont des individus qui sont chargés du transport des personnes et des biens. Ce mode déplacement est très utilisé dans la ville de Lomé du fait de leur possibilité à aller dans les zones parfois difficiles d'accès.

qu'il y a peu d'effet de la congestion de la circulation sur la sécurité routière, ce qui constitue une limitation majeure de leur étude.

Si les résultats du second modèle se sont révélés insuffisants par rapport au fait que la congestion est un facteur de risque d'insécurité routière dans la ville de Londres, dans celles africaines, le manque de voies et parfois non aménagées suivant les normes internationales augmentent les risques d'accidents. Dans le cas de Lomé, les routes aménagées sont souvent restreintes rendant parfois impossible des dépassements entre deux usagers à des heures où le trafic est très dense.

1.3. Approche méthodologique

La problématique de la mobilité urbaine reste et demeure un débat d'actualité du fait de la nature intrinsèque de la ville. Si elle apparaît comme l'aire moderne de l'individu, c'est d'elle également que découle le mode de vie urbain rythmé de déplacements réguliers. Ces derniers sont le plus souvent dus à l'exercice des activités économiques, à la recherche d'emplois ou à la satisfaction des besoins. Lomé, capitale économique marquée d'une diversité de peuplement se trouve dans cette configuration.

A cet effet, l'approche spatiale a été adoptée dans le cadre de cette étude. C'est ainsi que certaines routes ont été retenues de manière aléatoire en fonction de leur aménagement, de leur orientation vers le centre-ville donc utilisé souvent par les populations qui vivent dans les périphéries de Lomé et de la densité du trafic routier. Il s'agit de la voie du contournement qui quitte le port autonome de Lomé jusqu'à la zone de Légbassito via l'échangeur, la voie d'Adidogomé-Assiganmé, celle de GTA-Déckon, le boulevard circulaire, l'artère Baguida-Assiganmé. Soit au total cinq (05) routes. Sur chacune d'elles, vingt-cinq (25) usagers ont été choisis à raison de : quinze (15) conducteurs de moto et cinq (05) tricycles, cinq (05) conducteurs de voitures, un responsable de la prévention routière et trois (03) moniteurs d'autoécole. Ainsi, un échantillon de cent vingt-neuf (129) enquêtés a été

constitué à qui nous avons administré un guide d'entretien (entretiens individuels et collectifs).

Aussi l'observation participante avec comme outil la grille d'observation a-t-elle été mise à contribution afin d'observer le rythme de circulation et les comportements à risque aussi bien au cours des heures de pointe qu'aux heures creuses. Le dépouillement a été fait manuellement et l'analyse des données par nous-mêmes.

2. Etalement urbain, un risque pour les accidents de circulation

La dynamique des villes africaines ces dernières années montre à quel point « les bouleversements engendrés sont si importants que l'on peut parler sans hésiter de croissance exponentielle de la ville » (O. Moundounga, 2011, p.20). En 2010, le taux d'urbanisation, était estimé malgré les problèmes de comparabilité à environ 37% contre 52% pour l'ensemble du monde et 45% pour les pays en développement (ONU, 2009, p.26). Les villes africaines n'ont pas connu dans le passé l'essor que l'on observe dans les pays développés, où l'urbanisation a accompagné l'industrialisation. Cette évolution des villes africaines en marge de celles européennes témoigne de leurs spécificités.

Face à l'avancée de l'urbanisation, les villes africaines ne cessent de s'agrandir. « Aujourd'hui, il est difficile de préciser les limites de Lomé. En fait, nous sommes tous Loméens, personne n'est exclue », a déclaré une enquêtée. Cette extension de la ville ne cesse de poser de problèmes dans la ville quand on sait que le noyau central concentre à lui seul les grands services. Ainsi, la concentration des fonctions engendre une dépendance des zones périurbaines qui remplissent pour une large part une fonction résidentielle pour une grande partie de la population qui y vit. Il s'en suit des besoins d'accessibilité de plus en plus croissants à la ville les matins et aux domiciles les soirs, créant des flux de déplacements pendulaires entre la ville, sa banlieue et ses villes satellites (E. Egbeleo, idem, p.19). Ces

déplacements engendrent des engorgements des voies. Compte tenu de la longue distance à parcourir et pour des raisons de ponctualité (être à l'heure, éviter d'être en retard) tout le monde veut aller vite et cela crée des incompréhensions et des accidents de circulation.



Voici quelques photos à titre illustratif des accidents de circulation sur certaines de ces voies.

Photo n°1 : Accident entre deux taxis moto **Photo n°2 : Perte de vie humaine**

Source : Données de terrain, 2020

L'analyse de ces images révèle le vécu quotidien quant à l'insécurité routière à Lomé. L'idée d'arrivée à l'heure au lieu de destination est une tentation qui guette souvent les usagers de la route. C'est dans cette perspective que la majorité des enquêtés affirme : « Personne n'arrive à expliquer parfois cette sensation de rouler de vive allure surtout quand on est en retard. Même si la voie n'est pas libre, on fait tout le nécessaire pour passer entre les voitures ».

Quoiqu'on dise, l'insécurité routière est une réalité permanente malgré les mesures prises par les autorités. Cela amène le responsable de la sécurité routière à déclarer ce qui suit :

Nous ne savons plus véritablement quoi faire pour arrêter ce fléau qui, au lieu de diminuer, ne fait que prendre de

l'ampleur. Les gens se comportent comme si ce n'est pas leur vie qui est en jeu. Comme si leur mort ne leur dit rien. Les piétons ne savent pas quand ils doivent traverser la route ; les conducteurs d'engins à deux, trois ou à quatre roues, adoptent sur la route, des comportements que personne n'arrive à expliquer surtout ceux des périphéries qui ne se lèvent pas tôt mais qui veulent arriver vite à leur lieu de travail ou retourner vite chez eux du fait qu'ils ont de très longues distances à parcourir.

Abondant dans le même sens, un résident du quartier Zanguéra, employé au ministère de la justice, situé à côté du grand marché d'Adawloto (soit environ à 8 km de Zanguéra), a laissé entendre :

Moi je pense qu'il va falloir décentraliser un tant soit peu les services étatiques si l'on veut vraiment venir à bout de ce phénomène d'accidents de circulation, car la plupart de ces services sont localisés au centre-ville et il faut parcourir des kilomètres pour y arriver. Aussi nombreux que nous sommes, dans les périphéries, nous devons tous emprunter, la même, une et une seule voie.

L'aménagement des routes afin de désenclaver les nouvelles aires urbaines occasionne des accidents ; puisque la plupart du temps ceux qui habitent ces milieux cherchant à se rendre dans leurs activités quotidiennes à temps roulent à toute vitesse. C'est alors que surviennent des accidents.

3. Aménagement des voies et comportements à risque des usagers

L'appellation "Lomé la belle" ou "la conquête" autrefois attribuée à la ville par rapport à celles de la sous-région découlait du fait de sa propreté et des quelques voies bien aménagées qui suscitaient l'admiration. Mais ces routes, faute d'entretien ont été pratiquement détruites suite aux intempéries et aux effets dus à la circulation. Ainsi, le réseau routier de la ville fut totalement abandonné. Résolument, des nids de poules partout ; à certains endroits, l'on note l'absence du goudron. Cette situation a eu des impacts sur la vie socioéconomique de la population.

Depuis quelques années, un vaste programme de réhabilitation et d'aménagement des voies a été lancé. Dans cette perspective, plusieurs projets sont exécutés dans la ville. D'après le Ministère de l'Urbanisme, de l'Habitat et de la Réforme Foncière (<http://urbanisme.gouv.tg/node/334>), 29,031 km de voirie ont été aménagés dont 19,437 km à Lomé et répartis comme suit : 5,160 km de voies pavées dans la ville de Lomé dans le cadre des projets de pavage de rues et d'assainissement de la ville, 6,066 km de voies bitumées, pavées et assainies avec le projet PAZOL, 2,1 km de voirie réhabilitée (rues 37 TKA, Zooti, 190 AGP et voie de l'église baptiste d'Agbalépédogan) dans le cadre du Projet d'Urgence de Réhabilitation des Infrastructures et Services Electrique (PURISE).

Pour preuve quelques images de ces voies aménagées.



Photo n°3 : Carrefour deux lions à Agoe



Photo n°4 : Voie du contournement

Source : *Données de terrain, 2020*

Depuis l'aménagement de ces différentes voies, le déplacement paraît plus facile. Certains usagers imprudents violent les panneaux de signalisation et les feux tricolores. A cet effet, la sécurité routière demeure une préoccupation de nombreux pays. « Il est évident que l'aménagement des voies à Lomé, occasionne beaucoup

de morts que par le passé. Aujourd'hui, peu d'usagers maîtrisent le code de la route. Certains roulent à toute allure même quand ils veulent amorcer un virage », propos d'un conducteur de voiture personnelle.

Dans son rapport de situation sur la sécurité routière, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) indique que, dans le monde entier, le nombre total de tués dus aux accidents de la route reste trop élevé à 1,24 millions par an, une moyenne de 3480 personnes meurent par jour dans le monde à cause des activités liées à la motorisation et de 20 à 50 millions sont blessées. (http://www.who.in/hcalthinfo/global_burden_discasc/2004_report_updatc/cn/).

C'est dans les pays à faible revenu et à revenu intermédiaire que le taux de mortalité par accident de circulation est très élevé. En effet, les accidents de la route sont estimés dans les pays à faible coût et à revenu intermédiaire entre 1 à 2% de leur Produit National Brut (PNB), estimé à plus de 100 milliards de dollars par an (WHO, idem, p.11), et il peut même atteindre jusqu'à 2,5% (R. Elvik, 2000, p.850).

Par ailleurs, si le non-respect des prescriptions du code de la route constitue l'une des causes des accidents de la route, l'ignorance des prescriptions en est une autre. Il faut rappeler que le langage du code de la route se trouve dans les panneaux de signalisation. Ces derniers sont affichés sur les voies afin de permettre à tout conducteur de se conformer aux normes. Mais nombreux sont-ils à ne pas décrypter ces signaux compte tenu de leur niveau d'instruction. Ils adoptent des attitudes qui laissent à désirer susceptibles de provoquer des accidents.

Ces images illustrent bien cette situation à Lomé.



Photo n°5 : Une femme et ces marchandises

Photo n°6 : Un Zémidjan transportant des sacs de charbon de bois sur une taxi



moto

Source : *Données de terrain, 2020*

Il est évident que la vie urbaine exige la mobilité. Or, il est impossible d'assurer celle-ci sans un moyen de déplacement. Pour ce faire, les taxis moto connues sous le vocable de Zémidjan ont pour rôle le transport des personnes et des marchandises. Cependant, on relève une certaine exagération dans l'exercice de leurs activités. C'est dans cette perspective que l'un d'eux affirme : « Je suis un Zémidjan. J'exerce cette activité il y a 5 ans. Ce travail est difficile mais tu dois tout faire pour maximiser chaque jour ; c'est pourquoi, lorsque l'opportunité se présente, je la saisis. Ainsi, il m'arrive de transporter 3 passagers en plus de moi ».

Le développement de la ville passe nécessairement par la route ; comme tel, l'aménagement est une condition indispensable.

4. Discussion

Aucune aire urbaine ne peut exister sans les infrastructures routières. Ces dernières sont l'un des facteurs clés du développement. Si la mobilité urbaine caractérise le mode de vie des sociétés modernes, c'est d'elle également que découle l'insécurité. A Lomé comme partout ailleurs, le lien entre mobilité et accident de circulation est évident. Cependant, contrairement à ce que disent l'approche probabiliste, notamment sur les caractéristiques fixes et non modifiables du lieu ainsi que les rapports du gouvernement togolais et les différentes études, les facteurs explicatifs du phénomène évoluent dans le temps et dans l'espace. Alors que dans un passé récent, dans la ville de Lomé, le mauvais état des infrastructures routières était pointé du doigt comme la cause principale après le non-respect du code de la route (excès de vitesse, violation des feux tricolores, dépassements défectueux...) par les uns et les autres, cette étude met plutôt l'accent sur l'aménagement de ces infrastructures ainsi que sur l'étalement urbain.

En effet, selon les résultats de l'étude, bien que les premiers facteurs explicatifs du phénomène soient toujours d'actualité, actuellement, d'autres mobiles

(aménagement des infrastructures routières et l'étalement urbain) sont plus importants dans l'explication du phénomène.

Quoiqu'on dise, les différentes pratiques d'insécurité urbaine qui conduisent aux accidents ne sont pas seulement dues aux usagers de la route. En effet, il n'est pas rare de voir des animaux traversés les artères créant ainsi de tragiques accidents. S'il est admis que le mode de vie urbain est aux antipodes de celui du monde rural, la présence des animaux en pleine circulation renvoie à l'image d'un village en ville. C'est une réalité que pratiquement les métropoles africaines vivent.

Parfois, l'absence des feux tricolores sur les voies constitue pour certains conducteurs une opportunité d'agir comme bon leur semble. Les nouvelles voies aménagées dans la capitale sont par endroit dépourvues des feux de signalisation. C'est alors que l'on assiste à toutes sortes d'attitudes, où chaque conducteur, voulant par tous les moyens rouler, finit par créer un embouteillage avec pour corollaire un blocage de la circulation.

De plus, les agents routiers chargés de la surveillance de la circulation malgré leurs efforts quotidiens commettent par moment des fautes graves. La gestion de la circulation leur échappe par moment à cause du manque de formation ou recyclage de ces agents.

Au-delà de ce qui précède, il faut préciser que les accidents sont parfois dus à l'état de l'engin en circulation ou même de la chaussée. Selon M. Azzeddine et T. Ghiat (2014, p.171), les causes se rapportant aux moyens de transport sont liées en particulier à l'état du véhicule, de l'environnement routier qui influe également sur les accidents de la circulation, de la chaussée glissante, du climat, et de la présence d'obstacles sur les routes. De plus, C. Andrieu (2013, p.1), met en exergue le manque ou l'absence de matériel pour la surveillance de la circulation afin d'interpeller ceux qui ne respectent pas les règles routières. D'après lui, les routes doivent être dotées d'outils de surveillance et ceux-ci ont connu des évolutions

majeures : « nous sommes passés de la collecte de données agrégées obtenues grâce à des équipements statistiques (boucles magnétiques, radars), à des mesures beaucoup plus fines obtenues à l'aide de boîtiers connectés aux ordinateurs de bord des véhicules » (C. Andrieu, 2013, p.18).

Conclusion

Les villes africaines sont de nos jours à la croisée de deux chemins : la pression démographique et l'étalement urbain. L'urbanisation constitue l'un des faits marquants quand on sait que dans les pays développés, les villes se sont construites autour des centres industriels et ont mis parfois des siècles pour connaître le phénomène d'urbanisation. Cette transformation des villes en voie de développement, notamment celles d'Afrique de l'Ouest impacte profondément les modes de vie urbains à l'exemple de Lomé. L'aire loméenne ne cesse de s'agrandir compte tenu de la mobilité résidentielle de la population qui désormais élit domicile dans les périphéries de la ville. Qu'il s'agisse de déplacements urbains ou péri-urbains, les citoyens se déplacent toujours plus et, souvent, par leurs attitudes, occasionnent des accidents de circulation avec des conséquences imaginables et inimaginables.

Si pendant longtemps, le réseau routier urbain a été abandonné à lui-même, depuis quelques années, des travaux d'aménagement et de bitumage des artères de la capitale se réalisent un peu partout dans la capitale. Ainsi, plusieurs projets ont vu le jour transformant radicalement l'architecture de la ville tout en désenclavant les zones reculées dont l'accès était parfois difficile.

Cependant, le paradoxe auquel l'on assiste est le comportement d'insécurité qu'adoptent certains usagers de la circulation qui conduisent à des situations dont la perte de vie humaine. En effet, des accidents réguliers se produisent sur ces routes à cause du non-respect des prescriptions du code mais aussi de l'ignorance de la part des usagers de la route du code. Aussi, contrairement aux études antérieures, ce

travail a-t-il le mérite de mettre en lumière, en plus des facteurs déjà connus, d'autres déterminants du phénomène tels que l'étalement urbain et l'aménagement des routes, comme facteurs de risques pour les accidents de circulation.

Références bibliographiques

ALLAIRE Julien et CRIQUI Patrick, 2007, « Trois modèles de ville Facteurs 4 : comparaison internationale », *Les Annales de la Recherche urbaine, Plan Urbanisme-Construction-Architecture*, n°11, pp.54-63.

ALLEN Thomas, et al., 2011, « Perspective Ouest-Africaines n°3 », *Peuplement, Marché et Sécurité Alimentaire*, Paris, CSAO/OCDE.

ANDRIEU Cindie, 2013, *Modélisation fonctionnelle de profils de vitesse en lien avec l'infrastructure et méthodologie de construction d'un profil agrégé*, thèse de doctorat en Mathématiques Appliquées, Toulouse, Université de Toulouse III Paul Sabatier.

AZZEDDINE Madani et Ghiat Tello, 2015, « Les principales causes des accidents de la circulation routière et les mesures d'atténuation en Algérie », *European Scientific Journal July*, Vol.11, n°20, pp.163-176.

BAWA Anissou, 2017, *Mutations des périphéries urbaines au sud du Togo : des espaces ruraux à l'épreuve du peuplement et de la marchandisation des terres*, thèse de doctorat, Montpellier, Université Montpellier.

BOYER Florence et DELAUNAY Daniel, 2009, « Ouaga.2009 », *Peuplement de Ouagadougou et développement humain*, Rapport de recherche, Ouagadougou, IRD.

BRUYELLE Pierre et BERNARD Dezert, 1983, « Les relations entre la ville et l'industrie : formes anciennes et formes nouvelles », in *Hommes et Terres du Nord*, n°1, pp.7-12.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, 1998, « Villes coloniales et histoire des africains », *Revue d'histoire*, n°20, pp.49-73.

COUR Jean-Marie, 1995, « Les enjeux de l'urbanisation dans les pays en voie de peuplement : éléments de réflexion extraits de l'étude des perspectives à long terme en Afrique de l'Ouest », Paris, OCDE, <http://www.2.edu.urbanisme.developpement-durable.gouv.fr/cdu/DATAS/DOCS/OUVR15/people.htm>, consulté, le 30 juin 2020, à 15 heures 28 minutes.

DIAZ-OLVERA Lourdes, PLAT Didier et POCHEP Pascal, 2005, « La ville hors de portée ? Marche à pied, accès aux services et ségrégation spatiale en Afrique subsaharienne », *Espace populations sociétés*, n°1, pp.145-161.

DZIWONOU Yao, 2000, *Croissance urbaine et mécanismes fonciers. Contribution à l'établissement d'une géomantique cadastrale : le cas de la ville de Lomé*. Thèse de Doctorat d'Etat es-Lettres, U.B, Lomé.

EAMAU, 1998, *Etude exploratoire sur les taxis motos dans les villes africaines : le cas de la ville de Lomé*, rapport de recherche, Lomé.

EGBELEO Essowaba, 2018, *Etude prospective d'offre de transport ferroviaire de voyageurs entre Lomé*, master transport et mobilité durable dans les villes africaines sa banlieue et ses villes satellites, Université Senghor.

EVIK Rune, 2000, How much do road accidents cost the national economy? Accident Analysis and Prevention, Vol.32, pp.849-851.

FIAWUMOR Senyo, 2016, *Dynamiques résidentielles dans une ville ouest-africaine : Déterminants du statut d'occupation du logement à Lomé (Togo)*, thèse de doctorat en Aménagement, Montréal, Université de Montréal.

FRANCOIS Denis Eric, 2009, « La croissance urbaine en Afrique de l'ouest : De l'explosion à la prolifération », *La Chronique du CEPED*, n°57, pp.1-5.

GBOKO Kouamé, 2012, *Urbanisation en Afrique de l'Ouest et ses impacts pour l'agriculture et l'alimentation : Une analyse rétrospective de 1960 à 2010*, Université de Montpellier 1, Montpellier SupAgro.

GUEZERE Assogba, 2013, « Deux roues motorisées et étalement urbain à Lomé, quel lien avec la théorie des « trois âge » de la ville ? » *Norois*, n°226, pp.41-62.

LAURENT Fourchard, 2004, « L'histoire urbaine en Afrique : Une perspective ouest-africaine », *Histoire urbaine*, n°9, pp.129-144.

MOUNDOUNGA Ogonzi, 2011, *Les villes africaines : entre explosion et rupture*, Paris, Seuil.

NEWMAN Peter et KENWORTH Jeffrey, 1998, *Sustainability and cities. Overcoming automobile dependence*, Washington D.C, Island Press.

NIKIEMA Aude, BONNET Emmanuel, SIDBEGA Salifou et RIDDE Valéry, 2017, « Les accidents de la route à Ouagadougou, un révélateur de la gestion urbaine », *Santé et politiques urbaines*, n°78, pp.89-111.

NOLAND Robert et QUDDUS Mohammed, 2005, « Transportation research record », *Traffic Engineering and Control*, Vol.134, n°77, pp.9-18.

ONU-HABITAT, 2009, *Etat des villes du monde 2010/2011 : combler le fossé urbain, Programme implantations humaines Nations Unies*, Kenya.

ONU-HABITAT, 2015, *Objectifs de développement durable, 17 objectifs pour transformer notre monde*, www.un.org/sustainabledevelopment/fr/objectifs-de-developpement-durable/

POUYANNE Guillaume, 2006, *Forme urbaine et mobilité quotidienne, thèse de sciences économique*, Bordeaux, Université Montesquieu-BordeauxIV.14.

SIETCHIPING Remy, PERMEZEL Mela, NGOMSI Claude, 2012, “Transport and Mobility in Sub-Saharan African Cities”, *Cities*, n°29, pp.183-189.

SMOTKINE Henri, 1961, « Les régions industrielles de l’Union des républiques socialistes soviétiques », *L’information géographique*, Vol.25, n°5, pp.185-209.

TIGGER Thierry, 2009, “Overview of Practices, Lessons and Options for Improvements “, *City and Society*, n°69, pp.206-221.

WANGA Irène, 2008, «Urban sprawl as a risk factor in moto vehicle crashes», *Urban studies Journal Limited*, Vol.53, n°2, pp.247-266.

WHO, 2015, *Global Status Report on Road Safety*, Genève, Library.

http://www.who.in/hcalthinfo/global_burden_discasc/2004_report_updatc/cn/,

Consulté, le 18 juin, 2020 à 20 heures 17 minutes.

www.un.org/apps/newFr/, Consulté, le 20 juin 2020 à 17 heures 28 minutes.

<http://urbanisme.gouv.tg/node/334>, Consulté, le 22 juin 2020 à 14 heures 32 minutes

**RENAISSANCE ET PROMOTION DES IDENTITES CULTURELLES
AFRICAINES : ENJEUX ET LIMITES DES FESTIVALS PANAFRICAINS**

Dr Edmond DOUA

Enseignant-Chercheur – U.F.H.B

Côte d’Ivoire Maître-Assistant

Expert en Communication et Management des Organisations

Email. edmund_doua@yahoo.fr

Résumé : Face au constat de crise identitaire, social, politique, économique et culturel, les leaders africains ont conçu et mis en œuvre des projets culturels, dans des Etats nouvellement indépendants. Le but est de créer d’une part, un espace de promotion et de développement des expressions culturelles du continent et d’autre part, de susciter, par le truchement des idéologies politiques, des vocations, en vue de contribuer à l’émancipation des peuples d’Afrique et de ses diasporas. A l’aune de cette réalité, ce travail de réflexion se propose, dans un premier temps de dresser

le panorama de cinq importants festivals culturels panafricains. Dans un deuxième temps, l'auteur met en lumière, croise et discute des véritables enjeux de ces projets culturels, dans les politiques de développement du continent.

Mots clés : Afrique, Culture, Festival, stratégies, promotion, développement.

Abstract: Faced with the recognition of an identity, social, political, economic and cultural crisis, African leaders have designed and implemented cultural projects in newly independent states. The aim is to create, on the one hand, a space for the promotion and development of the continent's cultural expressions and, on the other hand, to arouse, through political ideologies, vocations, in order to help the emancipation of the peoples of Africa and its diasporas. In the light of this reality, this work proposes, first of all, to draw up the panorama of five important pan-African cultural festivals. Secondly, the author highlights, crosses over and discusses the real challenges of these cultural projects in the continent's development policies.

Keywords: Africa, Cultural, Festivals, Strategies, Promotion, Development.

INTRODUCTION

Au lendemain des indépendances, de grands projets culturels ont été initiés partout en Afrique, dans le but de servir de levier à la revalorisation des identités culturelles des peuples. Toutefois, contrairement aux nobles ambitions affichées, les festivals panafricains ont plutôt constitué des agoras politiques, où des doctrines telles que la Négritude et le Panafricanisme s'affrontaient. Cette triste réalité a contribué, selon Sylvester Ogbechie Okwunodu (2008, p. 35), à sortir les festivals culturels de leur cadre conceptuel initial. En réalité, les manifestations devraient favoriser la promotion et la revalorisation des identités culturelles africaines.

À l'aune de ce constat, la présente étude ambitionne de démontrer que les projets culturels ne sont pas toujours conçus en Afrique, dans une vision de

promotion des valeurs culturelles et artistiques. *A contrario*, ils étaient plutôt entrepris dans une approche idéologique, pour servir de caisse de résonance aux divers régimes politiques. A la longue, l'on notait malheureusement leur disparition ou à leur étiolement, quelques temps seulement après les éditions inaugurales. Pour ce faire, le travail procèdera à l'analyse d'un corpus d'évènements culturels de grandes envergures. La méthodologie consistera, dans un premier lieu, à croiser les différents enjeux des festivals culturels panafricains, de manière diachronique. L'objectif de cet exercice sera de relever les similitudes et les points de divergences qui caractérisent ces événements. Dans un deuxième temps, et sur le fondement des résultats de notre analyse de corpus, nous dégagerons enfin quelques perspectives pouvant conduire à une promotion efficace et à une pérennisation des entreprises culturelles africaines. Toute chose qui, à l'avenir, pourrait aider à redynamiser ce champ d'activité.

1. ANALYSE DIAGNOSTIQUE DES POLITIQUES CULTURELLES AFRICAINES

Nous verrons ici comment, suite aux bouleversements provoqués par l'esclavage, la traite des Noirs et la colonisation, des actions ont été entreprises par les leaders africains, pour lutter contre l'impérialisme occidental et assurer la promouvoir les identités culturelles Africains. Toutefois, comme nous le montrerons, ces politiques culturelles ont connu des échecs notoires, dans leurs pratiques du fait des divergences idéologiques et politiques.

1.1.Objectifs et actions de renaissance des cultures africaines

Pendant un peu plus de quatre siècles d'esclavage et de colonialisme, le continent africain s'est vu déposséder de ses valeurs culturelles, symboles de l'identité des peuples. C'est pourquoi, dans l'optique de se réapproprier leur patrimoine culturel et réorganiser leur champ politique, économique et culturel, les leaders africains se sont engagés dans des actions de luttes d'émancipation à travers

tout le continent, selon Michel Cahen (2006, p. 114). Cette volonté politique devrait contraindre les Africains à retourner aux sources de leur passé, en posant solidement un pied sur les valeurs léguées par les ancêtres, pour mieux affronter les épreuves du futur. Afin d'atteindre ces objectifs existentiels, voire vitaux, des actions ont émané de la part d'une élite africaine cultivée et formée en métropole, qui n'hésitaient pas à revendiquer son « Africanité ». Les plus célèbres dont : Cheik A. Diop, Aimé Césaire et Léopold Senghor, ont conçu des discours politiques, autour des notions de Panafricanisme et de Négritude, dans le sens de la préservation et l'affirmation de l'identité africaine. Par exemple, Léopold Senghor, cité par Edmond Jouve (1984, p. 20) attestait dans ce sens que :

Ce qui nous lie est au-delà de l'histoire. Il est enraciné dans la préhistoire. Il tient à la géographie, à l'ethnie, et partant à la culture. Il est antérieur au christianisme et à l'islam. Il est antérieur à toute civilisation. C'est une communauté culturelle que j'appelle africanité (...). L'africanité présente toujours les mêmes caractères de passion dans les sentiments, de vigueur dans l'expression.

1.2. Les festivals panafricains à l'épreuve des idéologies

Le challenge d'avant-garde de défense et de promotion des identités culturelles constituait le leitmotiv de la plupart des élites africaines. En effet, même si au plan économique et politique l'Afrique, semble-t-il a été dépouillée, les œuvres de l'esprit quant à elles, sont demeurées presque intactes. L'explication, d'après Sophie Dulucq (2009, p. 5) est que les œuvres artistiques étaient solidement enfouies dans chaque conscience individuelle ou collective des Africains. Depuis lors, un accent particulier a été mis sur la promotion et le développement du secteur des arts vivants (musique, théâtre et danse). Ce domaine s'est vite imposé au fil des

années, comme un excellent vecteur de communication sociale, pour soutenir les initiatives de progrès social. À ce propos, Jean-Louis Roy (2001, p. 2) affirme ceci :

Tout au long de ce siècle, l’Afrique a fourni ses grands systèmes de représentation de l’homme, ses symboles, (...). L’art pictural de l’Occident s’est nourri des œuvres de l’Afrique. La danse actuelle lui a emprunté sa maîtrise de son corps et son sens éternel de la célébration. La musique est venue chercher ici harmonie, rythme et invention singulières. Le théâtre, la force des mots, la richesse des situations enracinées dans les civilisations matérielles et spirituelles de ce continent. Bref, le cœur de l’Afrique a fécondé le cœur du monde ».

Dans la dynamique donc d’une meilleure promotion du secteur culturel et artistique, des festivals ont vu le jour partout sur le continent. Toutefois, le constat majeur est qu’au-delà des enjeux culturels initiaux, les festivals ont plutôt servi de lucarnes, pour féconder et entretenir des doctrines politiques contradictoires. Sur le terrain, des points de vue divergents émergeaient régulièrement et les partisans n’existaient pas à s’affronter publiquement. Cette donne a contribué à mettre à nue les insuffisances et les limites desdits projets. Ainsi, en lieu et place de leur mission de promotion des valeurs culturelles, les activités ont plutôt été le théâtre où se défiaient différentes idéologies. La conséquence a été la disparition prématurée de la majorité de ces projets. Nous tenterons de le démontrer cette posture dans les chapitres qui suivent.

Dénomination	Lieux (Pays)	Dates
1. Festival Mondial des Arts nègres de Dakar	Sénégal	1966
2. Festival panafricain d’Alger	Algérie	1969
3. Festival d’Arts et de la culture de Lagos	Nigéria	1977
4. Festival Panafricain de Musique à Brazzaville	Congo	1996

5. Le Marché des Arts du Spectacle Africain	Côte d'Ivoire	1993
---	---------------	------

Tableau n°1 : Corpus de l'étude.

2. ANALYSE DIAGNOSTIQUE DES FESTIVALS PANAFRICAINS

Dans cette partie, le corpus de notre étude, composé de grands festivals panafricains, sera passé au crible, afin de mettre en exergue les insuffisances des stratégies de promotion et de développement des cultures africaines.

2.1 : Enjeux controversés du Festival Mondial des Arts Nègres de 1966

En 1959, d'après David Murphy, (2016, p. 45), l'idée d'une manifestation culturelle de grande ampleur, célébrant en Afrique la créativité et la diversité des arts du continent et de ses diasporas, a été formulée à l'issue du second Congrès des Écrivains et Artistes Noirs de Rome. De façon concrète, sur l'initiative du président Senghor, la première édition du Festival Mondial des Arts Nègres a eu lieu le 1^{er} avril 1966 à Dakar, Capitale sénégalaise. La manifestation était organisée sous l'égide de l'UNESCO et a été inaugurée par André Malraux. Ce tout premier festival panafricain a bénéficié, sur le plan médiatique, du soutien actif de la revue *Présence Africaine*, ainsi que le soutiennent Éloi Ficquet et Lorraine Gallimardet (2009, p. 135). Tous les genres artistiques y étaient représentés : arts plastiques, littérature, musique, danse, cinéma, etc. Cette rencontre est un moment phare dans la mise en scène de la négritude et permet au Sénégal d'apparaître comme l'un des pays leaders de la nouvelle culture noire. En fait, le processus de décolonisation venait de commencer, notamment au Ghana et en Guinée. Les auteurs de la négritude, qui ont contribué à ouvrir la voie de l'indépendance, devaient envisager le "rapatriement" de leurs idées conçues hors d'Afrique.

La rencontre de Dakar était non seulement un instrument de pouvoir politique, mais également un acte retentissant d'affirmation de l'Afrique sur la scène internationale (Éloi Ficquet, 2008, p. 13). En effet, à l'aube du XXI^e siècle, une néo-avant-garde africaine, disséminée dans le monde, a reçu une attention accrue des milieux artistique et culturel. Cette conception a fait l'objet d'analyses critiques au sein des principaux organes de l'art et de l'histoire de l'art et lors des expositions des œuvres d'arts. Lesdites activités se déroulaient dans un contexte d'interprétation post-historique de la culture de globalisation. Ce premier festival a donc donné lieu à des débats intellectuels, souvent considérés comme une révision radicale de la culture africaine postcoloniale. Cette assertion a été soutenue par une jeune génération d'intellectuels, qui estimaient que la négritude de Senghor ne leur offrait plus d'explication satisfaisante, par rapport aux réalités nouvelles. La rencontre de Dakar marquait effectivement la fin de la conception panafricaine d'une unité culturelle noire, qui dépassait les clivages géographiques. Pour [Loingsigh Aedín Ní](#) (2015, p. 77), le festival de Dakar a surtout voulu intégrer, plus globalement, les préoccupations africaines et de la diaspora. En définitive, l'événement de Dakar a vu la participation de deux groupes se revendiquant de l'avant-garde africaine : d'un côté, celui de Senghor, composé d'intellectuels néophytes de la négritude, laissant leur précédente approche panafricaine du monde et, de l'autre, l'avant-garde postcoloniale, conduite par Wole Soyinka et ESKIA Mphahlele. Cette dernière tendance ciblait plutôt une rupture décisive avec les principes de la doctrine négritude. Ces deux groupes proposaient des visions très contrastées de la vie politique et culturelle de l'Afrique postcoloniale. Néanmoins, selon Georges Larché (1966, p. 118), malgré des violentes accusations lancées mutuellement, ces deux positions ont ouvert un espace utile, qui favorisait une critique de l'ingérence européenne dans la vie politique et culturelle africaine. Pour Mélissa D. Reiser, (2014, p. 73), les projets devraient préférablement être envisagés comme des alternatives proches, qui ne différeraient que dans leur approche de la

question de la « reconnaissance » de la culture africaine. Finalement, la promesse faite lors des assises de Dakar, par l'avant-garde africaine, était celle de perpétuer une définition culturelle de l'identité africaine. De ce fait, elle devrait être apte à fournir un modèle d'autonomisation politique, dans le cadre d'un discours nationaliste ; ce qui aiderait à rendre la culture traditionnelle compatible avec les exigences du monde moderne. À souligner que cette pensée a toujours fondé et guidé les actions du poète et dramaturge martiniquais, Aimé Césaire, par ailleurs pionnier de la négritude, lors du colloque de Dakar, en marge des festivités populaires.

2.2 : Le Festival panafricain d'Alger : Alger dans la même logique que Dakar

Sur la scène internationale, le Festival de Dakar avait provoqué immédiatement une réaction en retour. Trois ans plus tard, au milieu de l'été 1969, Alger accueillait une manifestation de même ampleur, cette fois organisée sous l'égide de l'OUA : le Festival culturel panafricain. Son dispositif événementiel était assez similaire à celui mis en œuvre à Dakar, voire pratiquement calqué sur le même modèle. Par exemple, Paulin Soumanou Vieyra (1969, p. 12), atteste que ce festival comportait une série de manifestations artistiques et culturelles dont la richesse et la variété témoignaient de la vitalité de l'art et de la culture africaine. Tout cela, en dépit du long tunnel de la colonisation, traversé avec plus ou moins de dommage par les pays africains. Mais Alger différait de celui de Dakar au niveau idéologique. Le pays organisateur et la plupart des hôtes ont pris le contre-pied radical de la philosophie de Senghor, avec des attaques dirigées contre la Négritude. Par exemple, Éloi Ficquet (2008, p. 23) affirme que c'était à cette occasion que Wolé Soyinka a lancé sa célèbre boutade : « *Le tigre ne crie pas sa tigritude, il bondit sur sa proie et la dévore* ». Mériem Khellas (2014, p. 13) atteste, à ce propos, que les voix qui s'exprimaient à Alger prônaient donc une plus ferme politisation du champ culturel, qui devait œuvrer plutôt à l'unité des luttes

révolutionnaires. Ces combats devaient aboutir à la libération définitive de tous les peuples opprimés du nord au sud de l’Afrique et hors du continent. Dans cette veine, le discours d’inauguration du président algérien, Houari Boumediene, avait laissé entrevoir une allusion critique au premier Festival Mondial des Arts Nègres de Dakar. En effet, non seulement l’Algérie revendiquait une participation de tout le continent – non plus seulement de l’Afrique subsaharienne –, mais également une rupture beaucoup plus radicale avec les anciennes puissances coloniales. Ces faits ont contribué à affirmer le rôle central que souhaitait jouer l’Algérie dans le mouvement des non-alignés et son implication pour l’union des pays regroupés dans la catégorie « Tiers-monde ». Paradoxalement, la manifestation d’Alger a repris le même type de programmation qu’au festival organisé à Dakar. Le symposium, intitulé « *La culture africaine? : Ses réalités, son rôle dans la lutte de libération, dans la consolidation de l’unité africaine et le développement économique et social de l’Afrique* », a constitué le cœur du festival.

Les manifestations oscillaient entre la mise en scène d’une Afrique ancestrale et traditionnelle au riche passé garant de l’unité culturelle panafricaine et celle de l’Afrique la plus contemporaine ; ce continent, dont les expressions artistiques et culturelles étaient à même de porter son essor dans le monde postcolonial, selon Lorraine Gallimardet, 2010, p. 21). Aussi, le festival d’Alger a-t-il élaboré un discours d’unité africaine, qui devait être davantage le fruit d’une identité-union contre le colonisateur, que celui d’un projet commun. Une fois de plus, à Alger, comme cela a été le cas à Dakar, de profondes divergences étaient apparues, par rapport au positionnement idéologique et aux orientations à donner à ces types de manifestations culturelles. Fort malheureusement, les positions politiques, régulièrement tranchées, l’emportent sur les objectifs culturel et artistique.

2.3 : Le Festival d’Arts et de la Culture de Lagos

Le mode de représentation spectaculaire et à grande échelle de l'idée panafricaine et de la mise en marche des États indépendants d'Afrique s'est poursuivi à Lagos en 1977, par le Festival d'Arts et de la Culture de Lagos (FESTAC). L'évènement correspondait à la deuxième édition du Festival Mondial des Arts Nègres. À son tour, le FESTAC a mis l'accent sur la renaissance culturelle du continent africain, en prônant une forte affirmation de la place de l'Afrique dans le rendez-vous des civilisations du monde, ainsi que l'atteste Denis Ekpo (2008, p. 26). Mais au-delà de ces postures tautologiques d'auto-affirmation, cette manifestation était peut-être plus symboliquement un message vibrant adressé à l'Europe, pour qu'elle abjure ses stéréotypes hégéliens tenaces sur l'Afrique et la race noire et qu'elle reconnaisse surtout la légitimité des spécificités culturelles du continent, d'après Edmond Doua (2010, p. 134). Autrement dit, derrière les tambours nationalistes culturels et les danses du FESTAC, ses vraies préoccupations étaient l'enjeu de la modernité et le désir d'être reconnu par l'Occident. Aussi, ce festival était-il, pour ses initiateurs, une confirmation officielle de ce que le génie culturel et artistique de l'Afrique avait survécu aux assauts répétés du "vandalisme culturel" européen pendant l'époque coloniale. Aussi, a-t-il été question, à Lagos, entre autres problématiques débattues, celles en lien avec le retour des diasporas africaines sur la terre de leurs ancêtres, constate Ronald Walters (1977, p. 14). Dans cette veine, ce festival devrait contribuer à : assurer la renaissance, la résurgence, la propagation et la promotion des cultures noires et africaines et des valeurs et civilisations culturelles noires et africaines ; présenter les cultures noires et africaines dans leurs conceptions les plus hautes et les plus larges ; mettre en lumière les diverses contributions des peuples noirs et africains aux courants universels de pensée et d'art ; promouvoir les artistes, interprètes et écrivains noirs et africains et faciliter leur acceptation mondiale et leur accès aux débouchés mondiaux ; faciliter un retour périodique en Afrique des artistes, écrivains et interprètes noirs déracinés vers d'autres continent.

2.4 : Le Festival Panafricain de Musique à la recherche de ses marques

L'histoire du Festival Panafricain de Musique a démarré avec les états généraux de Paris en 1956 et ceux de Rome en 1959. Cette volonté politique s'est concrétisée, par la création du FESMAN à Dakar en 1966, ensuite celui d'Alger en 1969 et enfin celui de Lagos en 1977. Toutes ces tentatives, soutenues par de bonnes intentions, ont été certes louables. Mais la moisson de ces expériences a été bien en deçà des attentes des concepteurs et organisateurs de ces manifestations. L'infortune des expériences antérieures s'expliquait par le caractère onéreux de l'organisation d'un festival d'envergure. Après un long sommeil, cette idée a refait surface. Avec solennité, elle est mise en valeur lors des assises de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) en 1996. Le FESPAM a été créé et Brazzaville en devenu le siège. Ses objectifs étaient d'assurer la promotion et la valorisation de la musique africaine dans ses trois grandes dimensions traditionnelle, moderne et religieuse. Cependant malgré ses importants objectifs, ce festival a connu, à son tour, des soubresauts, dans sa gestion et son management. Les critiques formulées par Simon Mavoula (2007, p. 15) à son endroit, illustrent parfaitement l'état de la situation:

« Le FESPAM est surtout réputé pour être un modèle achevé d'anarchie. Il s'agit surtout d'un lieu d'escroquerie où les petits artistes sont l'objet des pires arnaques en faisant les frais d'un incroyable manque de professionnalisme de ses organisateurs. À ce jour, certains cachets de musiciens ayant participé aux précédents FESPAM (2003, 2005) n'ont jamais été payés et les contrats avec des partenaires étrangers jamais honorés quand bien-même ils ont été signés en bonne et due forme. Le célèbre saxophoniste Manu Dibango avait dit du FESPAM que c'était le pire désordre qu'il n'ait jamais vu de sa longue carrière d'artiste ».

La conséquence a été le limogeage de toute la direction générale du projet, après l'édition de 2007. Dès lors, certains opérateurs culturels ont estimé que la culture était moins considérée par les autorités politiques, comme facteur de développement ou de progrès social. Finalement, le FESPAM, à l'instar d'autres

activités culturelles panafricaines, a juste été initié pour servir d'instruments de propagande politique.

2.5. Le MASA également à la traine !

Dans les années 1970, la musique africaine a commencé à s'exprimer dans des proportions considérables. Ce phénomène, induit par l'existence d'une francophonie active, dont l'épicentre est Paris, alors fabuleuse concentration de musiciens africains, donne naissance à une génération de musiciens africains tels que : Touré Kunda, Manu Dibango, Salif Kéïta, Alpha Blondy etc. qui essaieraient dans toute l'Europe mais également en Asie, aux États Unis ou en Océanie, d'après Franck Tenaille (2001, p. 77). De cette effervescence est né un mouvement aux effets économiques importants, qui conforte les musiciens et les artistes chanteurs africains dans l'idée qu'il serait temps d'enraciner leur création dans leur pays. Ce faisant, ils ne veulent pas faire perdurer le fameux échange inégal. Ils veulent surtout éviter, une fois de plus, cette dépendance artistique et culturelle, défendue contre vents et marées par leurs devanciers.

Vu autant d'espoirs suscités par la croissance et le professionnalisme dans ce secteur, aux allures désormais d'industries, il fallait aux professionnels africains, un cadre d'expression digne de ce nom où, acteurs et partenaires des arts du spectacle pourraient se rencontrer, échanger, discuter, promouvoir et revaloriser leurs compétences en la matière. En 1993, le Marché des Arts du Spectacle Africain (MASA) est créé à partir de cette idée, par la volonté de l'Agence Intergouvernementale de la Francophonie et l'État de Côte d'Ivoire. Le MASA devient par la suite en mars 1998, un programme international de développement des arts vivants africains avec, pour finalité, la promotion des œuvres et des artistes africains et leur intégration dans les circuits de diffusion internationaux ; l'optique est de contribuer au développement économique et socioculturel de l'Afrique. Les objectifs de création de ce marché international répondent aux soucis d'offrir aux

artistes africains, une occasion exceptionnelle de pouvoir conquérir les marchés mondiaux des arts du spectacle. Pour exposer la richesse et la diversité culturelle africaine, le MASA associe un marché de spectacles, un forum de professionnels et un festival. Plus spécifiquement, ce projet vise à faire connaître aux professionnels du Nord et du Sud, les meilleures productions africaines de théâtre, de danse et de musique et leurs artistes et susciter la circulation de ces productions à l'intérieur de l'Afrique et à travers le monde ; soutenir, aider et développer la création ainsi que la circulation et la diffusion théâtrales, chorégraphiques et musicales africaines ; soutenir et développer la mise en place de réseaux de professionnels et de diffuseurs africains ; organiser un perfectionnement professionnel approprié des créateurs, diffuseurs et techniciens des arts du spectacle africains et contribuer à la promotion du statut et des droits des artistes. A l'évidence, le MASA a été imaginé pour être un puissant vecteur de promotion et de développement des arts du spectacle africain, intégrant certains métiers indispensables de la communication à savoir, les relations publiques, la publicité, le marketing et les médias, comme l'observe Edmond Doua (2010, p. 148).

En revanche, en observant les bilans faits depuis la première, jusqu'à la récente édition en 2020, l'on constate une régression progressive ou en cascade du nombre des participants (groupes artistiques, diffuseurs, journalistes nationaux et internationaux, spectateurs). L'hypothèse émise est que la création de cet événement a suscité de nombreux espoirs au sein des artistes et des promoteurs des industries culturelles et artistiques africaines. Mais, force est d'observer qu'à l'instar de nombreux projets, qui visent la promotion et le développement du secteur des arts et de la culture en Afrique, le MASA a connu une mauvaise définition de ses axes stratégiques, en termes de politique de gestion. Ses orientations sont plus d'ordre idéologique que culturel et économique. Certes, la volonté de promotion du secteur des arts vivants existe bel et bien. Nonobstant, le contenu de cet événement reste toujours dévoyé. Il est désormais organisé pour faire la promotion des

doctrines des différents régimes politiques au pouvoir. A preuve, déjà en 2007, l'édition dite "spéciale" a été initiée après plusieurs reports, à cause de la situation sociopolitique tendue de la Côte d'Ivoire depuis 1999. En effet, le grave mouvement de rébellion qu'a connu le pays, en 2002, a durement chamboulé la programmation des activités du MASA. Cinq ans après, ce marché fait son '*come-back*' sur la scène africaine, autour d'une thématique très évocatrice de la logique politicienne qui devrait sous-tendre sa reprise : « *Paix en Côte d'Ivoire, le MASA 2007 pour cinq villes* ». Ce rendez des arts et de la culture s'est, pour ce faire, doublé d'un volet scientifique, matérialisé par la tenue d'une table ronde internationale sur le thème « *Démocratie, Culture démocratique : sortie de crise et paix en Afrique* ». Ce moment de réflexion a eu lieu à Yamoussoukro, suivi d'autres ateliers à l'attention des leaders d'opinion. Pour Manda Tchebwa (2007, p.13).

L'édition 2007 du Marché des arts du spectacle africain n'est pas une édition comme les autres. Sa singularité se résume en un seul mot : paix. « Nous l'avons voulu spécial en tenant compte du contexte dans lequel nous l'organisons, c'est-à-dire celui de la sortie de crise de la Côte d'Ivoire qui est le pays d'accueil du MASA. C'est une manière pour nous de témoigner notre solidarité à la Côte d'Ivoire et à l'Afrique.

Cependant, et comme il fallait s'y attendre, cette édition spéciale n'a pas répondu aux attentes des organisateurs et des festivaliers. En réalité, à l'instar des communes d'Abidjan, des villes de l'intérieur du pays tels que Bouaké, Korhogo, Daloa et Man ont, elles aussi, abrité des caravanes d'artistes. Ainsi, les populations des villes qui ont accueilli les manifestations ont, dans l'ensemble, apprécié les concerts offerts par les artistes nationaux et internationaux. Cependant, en dépit de la mobilisation des spectateurs dans les régions visitées par la caravane, de sérieuses difficultés ont été constatées sur le terrain. Ces problèmes ont été mis en relation avec un manque de professionnalisme de la part des organisateurs. Par exemple, le

timing des passages des troupes était rarement respecté. En outre, dans de nombreux cas, les programmes souffraient d'une carence au niveau de la coordination. Certains artistes ont même refusé de donner des prestations parce qu'ils n'avaient pas perçu la totalité de leur cachet. Après cette édition, vu que les engagements pris par les organisateurs n'avaient pas été respectés, des prestataires de service (artistes, techniciens de son et bien d'autres) ont initié des mouvements de grève devant le siège du MASA. Dans la même optique, certains journalistes, jugeant pénibles leurs conditions de travail, ont eux aussi pris la décision de bouder la suite de la tournée. Au sujet de cette polémique, Agnès KRAIDY (2007, p. 1) martèle ceci :

Une promesse est une dette, nous le savons. Nous avons promis à l'Afrique et au monde un MASA spécial à la hauteur de notre quête de paix. Il nous faut tenir cette promesse. Maintenant ! Pour ne pas que ce qui n'a pas pu être fait hier vienne éclabousser ce qui sera à faire demain. Nous n'avons pas pu honorer nos engagements hier. Il nous faut, en urgence, leur faire face, aujourd'hui (...) Mais nous pourrions avoir honte si, dans les jours à venir, les cachets des artistes ne sont pas payés (...) Nous aurons honte si nous ne nous montrons pas, dès maintenant, que nous sommes un grand pays. Une grande nation, c'est celle qui tient ses promesses. Nous avons le MASA parce que nous avons les moyens et les capacités de donner toute sa grandeur à cette manifestation.

En définitive, à la lumière de tout ce qui précède, l'on peut soutenir que, depuis quelques années, les gestionnaires du MASA ont du mal à lui donner toutes ses lettres de noblesse et à le positionner véritablement dans le champ des grands festivals mondiaux. En dépit des efforts des organisateurs, pour confiner une notoriété à cette biennale, la situation ne s'améliore pas ou le fait quasi difficilement. A titre d'exemple, depuis 2016, la manifestation a perdu sa qualité de marché, originellement conçue dans une vision intercontinentale, pour finalement être la propriété exclusive de la Côte d'Ivoire. En lieu et place d'un Marché des Arts du Spectacle *Africain*, l'institution est désormais baptisée "Marché des Arts du

Spectacle d'Abidjan". Ce "rétropédalage", selon les détracteurs du MASA, s'explique par le fait que le budget du MASA était essentiellement financé par la coopération internationale. Mais depuis 2014, la cellule organisatrice a commencé à changer de modèle économique, pour passer d'un MASA financé par des instances internationales à un MASA financé par des instances nationales. Un virage important qui permettra de réduire les charges de l'événement (entretien avec le Directeur Général du MASA, décembre 2019).

En résumé, le MASA, à l'image de toutes les premières et grandes activités culturelles organisées en Afrique, éprouve les mêmes difficultés à s'imposer au panthéon des grandes rencontres internationales, à l'image des événements internationaux suivants : le Festival de Cannes, celui d'Avignon et d'Angoulême, les Molières, les Mozart, les Oscars, les Césars etc. Ces grandes manifestations, qui se tiennent régulièrement, datent pour la plupart des années 1930 et se bonifient au fil des éditions. Mieux, ils attirent davantage de monde qu'à leur début. En Afrique, malheureusement, c'est tout le contraire qui se produit. Les ambitions de promotion et de revalorisation des identités culturelles et artistiques des pays africains demeurent certes louables. En revanche, les récupérations ou l'ingérence des politiques plombent ses belles initiatives. De véritables actions doivent être menées, afin de pallier ces dysfonctionnements constatés, à l'aune des enjeux très colossaux de préservation et de promotion des festivals panafricains. Joseph Ki-Zerbo (2003, p. 8) éclaire davantage les enjeux de la mondialisation culturelle pour l'Afrique en ces mots :

C'est par son "être" que l'Afrique pourra vraiment accéder à l'avoir. À un avoir authentique ; pas un avoir de l'aumône, de la mendicité. Il s'agit du problème de l'identité et du rôle à jouer dans le monde. Sans identité, nous sommes un objet de l'histoire, un instrument utilisé par les autres : un ustensile. Et l'identité, c'est le rôle assumé... Car les Africains ne peuvent pas se contenter des éléments culturels qui leur viennent de l'extérieur (...) Tout

cela nous moule, alors que nous envoyons dans les pays du Nord le coton, le café ou le cacao brut qui ne contiennent pas de valeur ajoutée spécifique. Autrement dit, on nous confine dans des zones où nous produisons et gagnons le moins possible. Et notre culture a moins de chance de se diffuser, de participer à la culture mondiale. C'est pourquoi, un des grands problèmes de l'Afrique, c'est la lutte pour l'échange culturel équitable.

3. DISCUSSIONS ET PERSPECTIVES

Sur le fondement de l'analyse de ce corpus, le constat qui se dégage est que les festivals panafricains, initiés sur le continent, l'ont été dans des logiques peu précises, avec parfois des objectifs flous, balancent entre promotion culturelle et luttes idéologiques. Il a été donné de constater que la dimension idéologique l'emporte vraisemblablement sur la première. Le 1^{er} Festival Mondial des Arts nègres a voulu se positionner comme le lieu privilégié pour la défense et l'illustration des valeurs de civilisation du monde noir, avec Dakar, comme chantre du concept négritude. Mais à l'évidence ce projet fut un échec. Alger fut aussi un échec, dans la mesure où, en plus des représentants de pays africains, des radicaux du monde entier venus pour soutenir la lutte du pays contre l'impérialisme sur toutes ses formes, au lieu de discuter des avancées culturelles du continent. Il s'agissait plutôt ici, d'engager des mouvements radicaux, au plan politique, pour la libération de l'Afrique, selon Paraska Tolan Szkilnik (2016, p. 170).

Quant au rendez-vous de Lagos, une fois encore, il s'agissait de montrer la richesse des civilisations africaines et leur contribution à la culture mondiale. Toutefois, le pays, qui sortait d'une guerre interne, a conçu ce festival, pour redorer le blason du pays et faire oublier les atrocités commises par son les forces armées. A titre d'illustration, Senghor, le président sénégalais, devait co-parrainer la manifestation, mais il ne voulait rien avoir à faire avec ces putschistes invétérés auxquels les pétro-dollars donnaient des ailes, sans oublier de garnir leurs poches, selon Vladimir Cagnolari (2017, p. 3). Tous les autres évènements qui ont suivi les

précédents, ont connu le même sort. Par exemple, en 2010, le Sénégal a organisé un nouveau FESMAN, qui n'eut pas la répercussion de ces rassemblements légendaires d'autrefois, durant lesquels, nous l'avons vu, émancipation politique et créativité artistiques se combinaient. En réalité, le temps des grands festivals panafricains était révolu. Leur contenu culturel a profondément été dilué dans des considérations d'ordre idéologique, notamment par les régimes politiques, pour légitimer leur mode de gouvernance, parfois calamiteux. En perspectives, notons que les politiques publiques africaines, se doivent d'accorder une place de choix aux industries culturelles et créatives. Une gestion efficace, de ce secteur, pourrait aider les pays africains à connaître une croissance économique durable, et à redonner leur véritable blason aux yeux des autres pays du monde.

CONCLUSION

Le présent travail de recherche a été consacré à l'analyse des enjeux des festivals culturels panafricains. Il a résulté d'un constat de manque de cohérence et de perspectives, dans la conception et la mise en œuvre des politiques culturelles africaines. En réalité à l'origine, les festivals, pensés aux lendemains des indépendances, devraient contribuer à une meilleure promotion des valeurs culturelles et artistiques des pays du continent, face à l'impérialisme et une menace de l'hégémonie culturelle occidentale. L'étude a révélé que les festivals ont plutôt été construits pour promouvoir les idéologies politiques en prenant la culture comme prétexte. Une analyse des enjeux de cinq grands festivals panafricains a été faite, pour aboutir aux résultats selon lequel les activités culturelles panafricaines sont plutôt des théâtres de conflits et de guerres de positionnement de ces doctrines telles que la Négritude et le Panafricanisme. La conséquence reste la disparition, parfois prématurée des bonnes initiatives culturelles. En termes de perspectives, notons que les projets culturels africains devraient désormais être pensés et mis en œuvre, uniquement pour servir de cadre à la promotion du secteur culturel et artistique. C'est à ce prix que les pays africains pourraient pleinement bénéficier de

la manne financière induite par ce secteur. Pour ce faire, il faudrait inscrire la gestion de ces projets culturels, dans une dynamique culturelle et non idéologique, afin de fédérer toutes énergies créatives de l'Afrique.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

CAHEN Michel (2006), « Le cas des colonies portugaises et du Mozambique en particulier », *Revue historique*, 637, p. 114.

CAGNOLARI Vladimir (2017), Souvenirs du FESTAC 1977 - World Black and African Festival of Arts and Culture, PAM, p. 3.

DOUA Edmond (2010), *Les médias dans les politiques culturelles africaines : cas du MASA en Côte d'Ivoire*, Sarrebruck, Européenne.

DULUCQ Sophie (2009), *Écrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale, (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Karthala

EKPO Denis (2008), « FESTAC 77 et projet de modernité africain : des méfaits d'un nationalisme culturel excessif », *Africultures*, p.26.

FALL, Youma (2009), *Les événements culturels en Afrique : enjeux politiques, sociaux et culturels*, Thèse de doctorat soutenue, Avignon.

FICQUET Eloi (2008), L'impact durable d'une action artistique : le Festival Mondial des Arts Nègres de Dakar de 1966, Paris, *Africultures*, n° 73, p. 13.

GALLIMARDET Lorraine (2010), Libération de l'Afrique au festival Panaf d'Alger, in *Afrique contemporaine*, n°235, Paris, De Boek, p. 21.

JOUBE Edmond, 1984, *L'Organisation de l'Unité Africaine (OUA)*, Paris, PUF.

KHELLAS Mériem (2014), *Le premier festival culturel panafricain : Alger, 1969 : une grande messe*, Paris, L'Harmattan.

KI-ZERBO Joseph (2003), *À quand l'Afrique ?*, Paris, De l'Aube.

KRAIDY Agnes (2007), Nous aurons honte si..., Abidjan.in le Journal du MASA, p. 1.

MAVOULA Simon (2007), La direction du Fespam limogée, Brazaville, in Congopage, p. 15.

NI [Loingsigh, Aedín](#) (2015), The Premier Festival Mondial des Arts Nègres, [Irish Journal of French Studies](#), Volume 15, p. 77.

LARCHE Georges (1966), Le festival mondial des arts nègres, Paris, Revue des Deux Mondes (1829-1971), p. 118.

MURPHY David (2016), *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966: Contexts and Legacies*, Liverpool University Press.

OKWUNODU O. Sylvester (2008), Compagnons d'Armes : l'Avant-garde africaine au premier Festival Mondial des Arts Nègres de Dakar en 1966, Paris, Africultures, p. 35.

REISER Mélissa D., (2014), [Music, Negritude, and the African Renaissance : Performing Blackness at the World Festivals of Black Arts in Dakar, 1966 and 2010](#), Ann Arbor, MI : ProQuest LLC.

ROY Jean-Louis (2001), « Pour un véritable culte de la fraternité et de la solidarité francophones », *Ngoni Le Magazine du MASA*, p. 2.

SZKILNIK Paraska Tolan (2016), Flickering Fault Lines. The 1969 Pan-African Festival of Algiers and the Struggle for a Unified Africa, *Le Monde*, n° 9, p. 170.

TENAILLE Franck (2001), « MASA an 3 », *Ngoni, magazine du MASA*, n°1, p. 77.

THEOBALD Gérard (2014), *La Liberté est ou n'est pas...*, Paris, Publibook.

TCHEBWA Manda (2007), « Les arts du spectacle pour la paix », *Le Journal du MASA*, p. 13.

VIEYRA Paulin Soumanou (1969), « Le cinéma au 1^{er} Festival culturel panafricain d'Alger », *Présence Africaine*, [n°72, p.12.](#)

WALTERS Ronald (1977), FESTAC Colloquim. A Viewpoint, *New Directions* : Vol. 4, p. 14.

**RELIGION ET ÉCRITURE DANS L'OEUVRE ROMANESQUE DE
DANIEL LAWSON BODY**

Messan GOLI
golimem@gmail.com

Résumé : Le thème de la religion cristallise toujours l'attention des auteurs comme cela se voit chez l'écrivain togolais Daniel Lawson-Body. La religion et son ancrage dans les œuvres de cet auteur est un fait que le lecteur découvre et sur lequel il peut s'interroger. Il nous est apparu après lecture des textes que la reprise de ce thème et sa dissémination dans les différents romans cacheraient des motifs d'intérêt, ce qui a suscité notre étude. Nous avons voulu montrer l'incidence que la religion produit sur l'écriture de Daniel Lawson-Body confinée dans un purisme scriptural et l'impudeur discursive. Les travaux de Jacques Thévenot sur l'onomastique qui a pour objet l'étude des noms et ceux de Jean Weisgerber sur l'espace romanesque sont entre autres théories qui nous ont permis de réaliser que par cette évocation effrénée de la religion, l'auteur convie le lecteur à un exercice de catharsis aidant à sublimer les adversités.

Mots clés : religieux, œuvre romanesque, catharsis, prégnance, chronotope.

Abstract: The theme of religion always crystallizes the attention of many authors as it is the case with the Togolese writer Daniel Lawson-Body. Religion and the way it is rooted in the works of this author is a fact the reader discovers and which he can wonder about. After reading the texts, it seems that the re-use of the theme and its dissemination in the different novels would hide grounds for interest, and this prompted us to study it. We would like to show the incidence of religion on the writing of Daniel Lawson-Body confined in a scriptural purism and discursive immodesty. The works of Jacques Thévenot on onomastics focusing on the study of names, and those of Jean Weisgerber on novelistic space are among other theories which allowed us to realize that through this increasing mention of religion, the author invites the reader to a cathartic exercise allowing to sublimate the adversities.

Key words: religious, novel, catharsis, resonance, space-time

Introduction

La religion est consubstantielle à l'homme et aussi vieille que les études qu'elle a suscitées. Un regard dans l'histoire littéraire permet de constater que la religion a occupé une place primordiale chez de nombreux auteurs. Elle a toujours été un thème accrocheur aux éléments inépuisables pour des écrivains, qu'ils soient africains ou non. Daniel Lawson-Body ne déroge pas à la règle à l'analyse de ses textes. Comment la religion et par ricochet le religieux constitue-t-il le matériau des récits romanesques de Daniel Lawson-Body ? Quelles incidences la religion produit-elle sur l'écriture de l'auteur ? Ainsi s'énonce la problématique du sujet. Structuellement, le religieux se décline dans les textes sous trois axes distincts : les personnages, l'espace et le temps sont en effet revêtus de religiosité. À partir de là se dégage l'hypothèse que la religion offre à l'écrivain un cran de lumière pour convoquer les faits sociaux qui se sont déroulés dans un environnement religieux ou qu'il transpose dans un tel espace. Cette hypothèse est confortée par le fait qu'à l'instar de son prédécesseur Félix Couchoro,⁷ Daniel Lawson-Body porte un regard admirateur sur la religion chrétienne notamment catholique. Il fonde la pensée de ses personnages dans les préceptes de cette religion. L'objectif du travail est de montrer que la démarche scripturale se révèle au fil des récits, une réminiscence des souvenirs de la vie sociale longtemps dépendante de la religion.

Nous allons parler d'abord de comment l'auteur introduit la religion dans ses textes, ensuite de sa manifestation dans le corpus et enfin de l'influence que la religion a sur l'écrivain et son écriture dans *La Déméninge*, *Damas* et *Peu d'épouses s'appellent Astrid*. Les travaux de Jacques Thévenot sur l'onomastique, la

⁷ Dans la littérature togolaise d'avant les indépendances, Félix Couchoro enthousiasmé par la mission civilisatrice confiée aux structures de formation que sont l'église et l'école chez les « peuplades », présente le christianisme comme l'unique voie pouvant conduire l'individu à se défaire des marques de l'animalité qui, à ses yeux, sont les fondements de l'animisme.

science qui se donne pour objet l'étude des noms, ceux de Jean Weisgerber sur l'espace romanesque perçu comme espace verbal créé par l'écrivain et l'étude d'Henri Mitterrand sur « l'écriture artiste » nous serviront de cadre pour analyser le corpus dans notre étude.

1. La religion et son influence

1.1 La religion dans les textes

Dans les trois œuvres de Daniel Lawson-Body, les éléments qui composent le récit ont trait à la religion. Ils irradient d'ailleurs les récits qu'ils nourrissent à profusion. Le lecteur a l'impression de parcourir des textes de la Bible à travers le discours des personnages abreuvés d'enseignements religieux. L'espace où se déroulent leurs actions est rempli de symboles religieux pourvus de valeurs. Ces trois romans, qui constituent notre corpus, se présentent comme des parchemins gravés des Saintes Écritures.

Selon le *Dictionnaire de la langue française*, 2010, la religion est un « système de représentation du monde et de croyances fondé sur la foi, et consolidé par l'accomplissement de rites dans le cadre d'un culte rendu à une ou plusieurs puissances, souvent célestes ».

Les récits de Daniel Lawson-Body sont inscrits dans un univers romanesque hybride. Certains faits relatés peuvent être repérés non seulement dans son pays le Togo en se référant à la description des espaces, mais aussi dans le pays voisin de l'Est, le Bénin. L'auteur procède à une transposition de ces faits sociaux dans son espace fictif en s'accrochant principalement à ceux qui se sont déroulés dans les espaces religieux, qui portent des valeurs ou symboles religieux. Pendant longtemps sur le continent noir, les croyances étaient regroupées sous le vocable de traditions. Deux religions ont rythmé la vie culturelle : l'animisme et le fétichisme de l'espagnol « *fetiso* », si on l'admet en tant que religion, et plus tard l'islam qui ont régenté la vie religieuse des populations avant l'introduction de l'évangile chrétien

par les missionnaires occidentaux dans le cadre de leur mission « civilisatrice » sur le continent. Le narrateur de Daniel Lawson-Body garde en souvenir ces deux religions, un souvenir méprisant pour la première et évanescent pour la seconde. À côté d'elles s'implante solidement la religion chrétienne. On sait déjà que la religion chrétienne, malgré son entrée tardive en Afrique, a réussi à conquérir une importante partie des populations. Elle prend de l'ascendance dans les textes de Daniel Lawson-Body. L'auteur bâtit la structure de ses romans sur des éléments relevant du sacré ou dont la dimension religieuse se révèle évidente. Les matériaux traditionnels pour l'élaboration du roman en l'occurrence les personnages sont pris dans le cercle chrétien, la trame romanesque, tel un voyage en tramway⁸, fait traverser des espaces religieux qui ne laissent pas indifférent le narrateur. Ce qu'il faut souligner à ce niveau est qu'à l'opposé de David Ananou qui pose dans *Le Fils du fétiche* la problématique du christianisme dans les sociétés traditionnelles, l'auteur de *Peu d'épouses s'appellent Astrid* (PESA) tranche. Son regard porte principalement sur la religion chrétienne. L'énonciation constante des faits religieux pousse à s'interroger sur un tel choix qui place cet auteur dans la posture d'un « évangéliste ». Plus précisément, il s'agit de la religion catholique mise en exergue par un faisceau d'indices contextuels qui font florès dans les textes. La religion catholique apparaît comme un catalyseur de ses récits. Elle a une emprise sur les autres religions quasiment effacées. Voyons comment ces religions se présentent dans les œuvres.

1.1.1 La religion traditionnelle

La religion traditionnelle reste faiblement représentée dans les romans de l'écrivain togolais. À défaut de la démolir comme Sarzan⁹, l'écrivain la réduit en portion congrue. En dépit de sa présence sur le continent, l'animisme occupe très peu de place dans le vécu et la pensée des personnages des romans de

⁸ Dans son œuvre *Le Tramway* (2001), Paris, Editions de Minuit, Claude Simon initie un voyage pendant lequel le narrateur promène son regard sur tout ce qui défile sous ses yeux.

⁹ Birago Diop (1961), *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine.

Daniel Lawson-Body. Sa faible représentation suscite cependant quelques interrogations. L'auteur ne sait-il rien de sa célébration dans la société des territoires dépeints ou choisit-il délibérément de l'ignorer ? Une chose est certaine ; le traitement réservé à l'animisme sur le plan discursif laisse suggérer un manichéisme. En effet, dans *Damas*, (DMS) par exemple, cette religion n'a été évoquée qu'à partir de la page 49. Le narrateur en parle en se reportant au titre d'un film, *Les dieux sont tombés sur la tête*, film qu'il a suivi avec sa compagne lors d'une soirée de distraction. Il est vrai que l'auteur de ce film n'est pas l'écrivain togolais, mais ce dernier indexe la religion traditionnelle par l'évocation du terme « dieux ». L'expression « les dieux » apparaît peu glorieuse et la forme graphique du mot « dieu » effectuée avec un petit « d » traduit une certaine minimisation de ces dieux multiples et multiformes que les « peuplades » adorent en Afrique. D'ailleurs le narrateur esquive la première fois où l'occasion se prête à lui de parler en bien de cette religion, puisque c'est vers elle qu'il s'est tourné pour une solution au problème d'infertilité de sa femme en choisissant d'utiliser plutôt les termes de « guérisseurs traditionnels » (DMS, p.106). Se lit là une roublardise visant à masquer le rôle bienfaisant de la religion animiste dans les sociétés traditionnelles. La supercherie est flagrante dans la mesure où on sait qu'au Togo comme d'ailleurs dans plusieurs pays africains, la médecine traditionnelle a souvent associé, sinon, toujours, le mysticisme dans l'accomplissement de la thérapie aux patients. Un tel aspect a été déjà évoqué par Ahmadou Kourouma (2000, p.16) dans l'un de ses récits consacré au personnage Bafitini le guérisseur : « *En réalité tout le monde entrait dans sa case la nuit et même parfois le jour parce qu'il pratiquait la sorcellerie, la médecine traditionnelle, la magie et mille autres pratiques extravagantes* ». Du fétichisme, c'est bel et bien de cela qu'on a affaire souvent dans des centres de guérison traditionnels et l'euphémisme sur lequel tente de jouer le narrateur ne peut pas tromper. Il est congru à l'idée sous-jacente à cette autre

pratique irrationnelle d'aspersion d'urine sur la tombe du mari défunt qu'une veuve reprochait à sa consœur de faire :

Choquée, la première la rudoya vertement, lui enseignant que, lorsqu'on est si amoureuse et inconsolable de la perte de son mari comme elle la prétendait en ce moment, on pleure de chagrin quand on vient sur sa tombe et on ne s'adonne pas à ce genre de comportement fétichiste (DMS, p. 131).

On a l'impression que les personnages-narrateurs ne perçoivent les pratiques malsaines que dans la religion animiste désignée constamment par le terme « fétichisme ». L'animisme est donc méprisé par l'auteur et point n'est besoin de rêver du syncrétisme observé par Tchassim Koutoukalo chez Kourouma.¹⁰ Cet aspect se vérifie également dans *Damas* où le narrateur semble se résoudre au fait que l'acte de coït hors mariage que DB s'apprêtait à accomplir avec M... ne pouvait être que sous la dictée d'un fétiche.

A chaque fois qu'il en tombait un, lui, à tous les coups, le ramassait cérémonieusement avec délicatesse, en respirait longuement, profondément, le parfum dans un fétichisme qu'il ne se connaissait et ne comprenait pas, tant il était comme en extase devant le spectacle qui se déroulait sous ses yeux, selon un rituel de déshabillage par lui jamais expérimenté (DMS, p. 133).

Il se révèle donc que dans les textes de Daniel Lawson-Body, la religion animiste est colorée négativement. Elle est d'ailleurs faiblement représentée, l'auteur s'abstient de relater des scènes de l'univers de son couvent et leurs

¹⁰Dans son article « Religion et écriture d'hybridation chez Ahmadou Kourouma : Herméneutique d'*Allah n'est pas obligé* » Tchassim Koutoukalo relève un œcuménisme et un syncrétisme qui font cohabiter dans la conscience des personnages et dans l'univers du roman, l'animisme, l'islam et le christianisme catholique dans une certaine symbiose.

répercussions sur la vie des adeptes et des populations contrairement à ce qui se dessine au niveau de la religion chrétienne.

1.1.2 Le christianisme et sa prégnance dans les textes

Contrairement à l'animisme superficiellement évoqué par l'auteur, il y a profusion de références à la religion chrétienne, notamment catholique dans le corpus. La récurrence de l'évocation de la religion chrétienne est symptomatique de la place qu'elle représente dans la conscience des personnages qui ont recours au Dieu qu'elle incarne en toutes circonstances et ce depuis des lustres. Dieu avec grand « D » s'installe même dans la conscience religieuse chez certains peuples traditionnels tels que les Zoulous et l'allusion à leur vie religieuse, fût-elle à travers une histoire drôle, renforce le caractère universel de la foi chrétienne : « *Les Zoulous, engageant une bataille contre des ennemis redoutables, choisirent de solliciter l'assistance du Fils de Dieu pour que la victoire leur fût assurée* » (DMS, p.22). Le décor de l'environnement chrétien est planté dès son premier roman *La Déméninge* dans lequel le récit est celui d'un séminariste et d'une nymphe rencontrée par celui-ci au cours d'une surprise-partie. La suite du récit n'est qu'une idylle tourmentée, entre le séminariste DB et sa dulcinée, dans laquelle anecdotes et histoires drôles renvoient à l'univers du séminaire le plus souvent. L'église catholique est pour le personnage DB la clé de voûte de sa vie, la boussole qui lui permet de s'orienter et il ne peut se permettre de s'éloigner de ses symboles pour quelque motif que ce soit. C'est ainsi qu'au plus fort moment brumeux de sa vie où son désir de poursuivre ses études en Europe ne semblait pas rencontrer l'assentiment des responsables du séminaire qui misaient plutôt sur la Côte d'Ivoire, il déserta le séminaire en guise de protestation pour finalement se retrouver chez d'autres prêtres au Collège Saint Joseph. C'est ainsi affirmée voire confirmée la préférence chez le personnage de l'univers religieux catholique qu'il quitte pour y retourner. Il se dévoile également l'influence que les hommes de Dieu exercent sur les pensionnaires qu'ils ont en charge.

Notablement, dans les œuvres du Togolais, de nombreux représentants de Dieu sur terre sont des modèles pour les personnages : Robert Sastre l'est pour le narrateur de *Damas* (p. 64), Marceline pour Astrid dans *Peu d'épouses s'appellent Astrid*. Pour ces êtres de papier, en reprenant Roland Barthes, phrase à reconstruire. Les enseignements dont Astrid était pétrie lors de ses quatre années au couvent Saint-Pierre Claver de Lokossa l'ont renforcée à vivre selon les normes divines prescrites et à opter pour un mariage à l'église :

Vois-tu, lorsqu'il m'est apparu clairement que ma vocation de la vie religieuse battait de l'aile, suite à tout ce que tu sais, et que je revenais dans le monde, dans le laïcat, j'ai dit à mon Dieu de me faire rencontrer du premier coup, l'homme qui accepterait de me conduire à son autel, pour le sacrement de mariage (PESA, p. 209).

De même, lorsque le temps est arrivé pour DB de choisir son âme sœur, il a opté pour le mariage chrétien encouragé par les propos de sa mère. *Le jour où tu mèneras ta moitié à l'autel, devant Dieu, pour votre mariage religieux catholique, elle comprendra que tu n'as jamais aimé qu'elle et te pardonnera cet égarement* (DMS, p. 70). L'engagement pris par tout époux au temple de Dieu, lieu sacralisé met ainsi en confiance sa partenaire et logiquement évacue les rancœurs et les rancunes du passé, selon la mère de DB. L'église catholique acquiert ainsi une puissance cathartique, capable de dépouiller les âmes du poids du passé. Mieux, son Dieu incarne l'amour contrairement à ceux des religions païennes capables de priver la femme de ce dont elle peut le plus rêver dans sa vie de couple c'est-à-dire avoir un enfant :

Ne pas en avoir du tout, c'est bien la preuve d'un destin maléfique qui, lui-même, n'est que l'aboutissement d'une punition des dieux et des ancêtres qui, depuis l'au-delà, ont la main lourde pour

sanctionner, pour punir et vous indexer à la vindicte populaire (DMS, p. 149).

Alors que les dieux de la religion animiste frappent lourdement la femme coupable d'adultère en la rendant stérile *ad vitam aeternam* comme le stipule le passage précité, le Dieu célébré dans la religion chrétienne, lui, pardonne la femme adultère qui se repentit.

Il se dégage une opposition de valeurs traduisant un manichéisme confirmé par l'usage des termes « diable » ou « Satan » dans les situations désespérantes dans lesquelles n'entrent en jeu que les personnages qui ne vouent aucune croyance au Seigneur tandis que la seigneurie est célébrée avec ferveur devant les symboles de Dieu comme en atteste cette prière :

Aie mémoire et souviens-toi, très douce Vierge, que tu es notre Mère et que nous sommes tes fils ; que tu es puissante et nous sommes un homme et une femme pauvres et faibles. Nous te supplions, Très douce Mère, de nous gouverner et de nous défendre dans tous nos chemins et toutes nos entreprises (DMS, p.99).

Au fond, le catholicisme n'est pas seulement dans le rôle de réconfort des âmes en détresse, elle sert également de moule dans lequel les âmes sont façonnées afin de retrouver le salut.

Le troisième roman *Peu d'épouses s'appellent Astrid* de Daniel Lawson-Body est qualifié par l'auteur lui-même comme un hymne de l'amour et de la femme africaine.¹¹ Il ne sera pas erroné de considérer, dans une démarche analogique, que ses trois œuvres sont aussi des hymnes à la religion chrétienne, en l'occurrence le catholicisme qui effectue un travail de construction des personnages.

1.2 L'influence de la religion

¹¹ Cf. l'interview inédite de Daniel Lawson-Body, accordée à la rédaction de la revue *Agora Critique*.

1.2.1 La formation spirituelle des personnages

Dans les œuvres du corpus force est de constater que le catholicisme se démarque des autres religions par son programme d'éducation. Dans *La Déméninge*, (LDE) le Séminaire Saint-Pierre Claver fondé par l'église catholique a confirmé la qualité de son système éducatif par ses résultats spectaculaires à la fin des examens. *Le Séminaire avait réalisé un sans-faute. Le lendemain après la messe d'action de grâce, chacun rentra chez lui pour les grandes vacances* (LDE, p.66). Outre les écoles dans lesquelles les responsables des églises se sont investis pour la formation intellectuelle des futurs cadres de Batonou, l'église catholique se charge de former les âmes à porter en elles les valeurs d'amour du prochain et de la solidarité indispensables pour l'édification de sociétés modernes en Afrique. N'est-il pas écrit dans la Bible que «*L'homme ne doit pas vivre que du pain mais de toute autre parole qui sort de la bouche du Seigneur*»? (Mathieu 4 :4). Ce postulat chrétien n'échappe donc pas au Père Gugu Le Sage qui, lors de son cours inaugural au Couvent Saint-Pierre Claver de Lokossa visant à redimensionner dans la vie religieuse les impétrantes parmi lesquelles Astrid. Au fait, le discours religieux servit semble s'inscrire dans la pensée idéologique de l'époque coloniale, et était destiné à dépouiller le Nègre de ses oripeaux afin de pouvoir le dompter. Il s'inscrit dans le prolongement du message des maîtres de la pensée coloniale dont le plus retentissant est et demeure celui du roi belge prononcé en guise d'instruction aux missionnaires en partance pour l'Afrique:

Vous leur enseignerez que toute personne qui recourt à la vengeance n'est pas digne d'être fils de Dieu. Vous les inviterez à suivre l'exemple des Saints qui ont tendu la deuxième joue sans recul et insulte. Vous devez les détacher et les faire mépriser tout ce qui leur procure le courage à nous affronter. Je fais allusion ici principalement à leurs fétiches de guerre.¹²

¹² Extrait du discours prononcé en 1883 devant les missionnaires se rendant en Afrique (Oct. 1994), *Le réformateur Chrétien* N°004, journal camerounais, page 11.

Il va sans dire que l'enseignement nouveau qu'on sert au Nègre est sacralisé pour anéantir en lui toute velléité subversive. La suite de la communication du Père Gugu Le Sage l'illustre parfaitement :

Nous sommes une créature de désir, non de besoin. Si tout homme est une histoire sacrée, gardez-vous de désacraliser cette histoire par la dureté de votre cœur envers autrui, par vos actes, par ce qui sort de votre bouche, par votre suffisance ridicule et imbécile finalement, par la haute impression que vous avez de vous-mêmes, de votre égo, car n'oubliez pas l'enseignement de Jésus dans le Discours sur la montagne (PESA, p. 47).

Le message aux relents philosophiques vise en outre à fortifier les âmes, former des types d'êtres qui puissent faire face à l'adversité entendu que dans la conception de Daniel Lawson-Body, nous sommes venus dans la vie pour nous battre et être heureux. C'est d'ailleurs pour cette raison que la sœur Marceline, l'égérie d'Astrid, prodigue à cette dernière, des conseils qui, plus que de simples conseils, sont une exhortation à l'enracinement dans la doctrine chrétienne, seule à ses yeux, capable d'aider l'Homme à vaincre les incertitudes :

Quand viendront ces heures de doute, de gêne, de découragement et de dépit, n'oublie pas, ma chère enfant, que Celui que tu veux suivre, et pour qui tu te destines, a été crucifié et qu'Il est mort sur la croix. Justement sur cette question de la croix, c'est Lui Qui a dit « Que celui qui m'aime prenne sa croix et me suive » (PESA, p.55).

Ce moment d'affliction, plus qu'une prémonition, surgira effectivement dans la vie d'Astrid avec la mort à brûle-pourpoint de Céleste, son compagnon une fois retournée à la vie laïque. Le décès de Céleste s'offre ainsi au Père Gugu Le Sage comme une occasion de pousser Astrid à appliquer l'éthique enseignée jusque-là aux aspirantes à la vie religieuse sur la manière de dominer la douleur en plaçant leur espérance en l'Auteur des choses. La formation religieuse reçue à partir des enseignements du Père Gugu l'a déjà formatée et son entretien avec l'homme de

Dieu en ces moments d'affliction s'est révélé un court exercice de rodage qui l'a mise en pleine confiance :

Les commentaires fusaient de partout, les plaintes aussi. Les cris de détresse répondaient aux cris de désolation et de désarroi. Les bras levés au ciel, d'autres croisés sur les têtes, on interpellait Dieu, on Lui demandait moult explications, on l'agonisait de reproches pour les plus audacieux. C'est dans cette atmosphère de douleur absolue, inénarrable avec des mots humains, qu'on vit apparaître le père Gugu, précédé d'un petit garçon, la croix au front, et s'avancer vers la salle où tous s'étaient attroupés. Alors se produisit une scène extraordinaire de foi, lorsque, voyant le père Gugu et la croix, Astrid se leva, s'avança, reçut la croix des mains du jeune garçon, et se la mit sur la poitrine. Un silence de cimetière s'abattit sur toute la maison, au vu de la scène. Nul n'osa la perturber. Le spectacle était si saisissant d'émotion, de respect, de douleur contenue, la symbolique, d'une telle hauteur, que lorsque le Père demanda à s'entretenir seul à seul avec la fiancée, tout le monde vida la salle dans l'ordre et la discipline. Une heure d'horloge après, Astrid était calmée, presque sereine (PESA, pp. 211-212).

Sans nul doute que la vie d'Astrid aurait pu basculer avec cet événement dramatique si un travail, en amont, n'avait été entrepris par l'église qui l'a préparée dans une vision proleptique à savoir affronter les vicissitudes de la vie. Par ailleurs, même ayant été déviée de la vie religieuse dont elle a longtemps rêvé, Astrid, fort de l'impact des enseignements reçus au couvent sur sa vie, s'est toujours tournée vers les hommes de Dieu quand elle se trouve à la croisée des chemins. On le vit au moment fatidique de sauver la vie de son mari Eyéma qu'elle a pensé avertir le frère Salbego : « *Ce fut le frère Salbego, devenu très âgé à présent, à qui Astrid avait téléphoné pour l'informer de la situation et de sa décision, qui fut chargé par le corps médical, d'annoncer la terrible nouvelle à son protégé* » (PESA. p. 283).

On note qu'aucun événement de la vie, quelle que soit sa gravité, ne détourne les personnages de la foi catholique qui supprime complètement l'identité religieuse originelle de leur milieu animiste.

1.2.2 L'exaltation de l'église catholique

S'il se révèle que la religion chrétienne se présente comme l'élément régulateur de la vie des personnages de l'univers romanesque de Daniel Lawson-Body, il n'est pas moins vrai que l'auteur exprime une préférence par rapport à la question des obédiences. Dans les trois romans, la référence à l'église catholique est une constante chez l'écrivain au point de conduire le lecteur à l'hypothèse que l'auteur ne connaît que celle-ci. D'ailleurs l'espace romanesque essaimé de centres religieux d'obédience catholique (couvent Saint-Pierre Claver, Collège Notre Dame d'Afrique (PESA), le sanctuaire marial de Togoville, (*La Déméninge* et *Damas*), le monastère de Zogbégan, Le Grand Séminaire, (*La Déméninge*), etc.) est un élément de confirmation d'une telle hypothèse. Le chronotope ainsi délimité fixe la fiction qui fait revivre les scènes décrites dans celui-ci. C'est ainsi que le narrateur de *Damas* dispose d'un « arsenal » d'histoires drôles qu'il utilise pour capter M. dans sa tentative de séduction, lesquelles ne mettent en action que des sommités et autres responsables de l'église catholique. Ajouté à cela le discours critique porté sur les pasteurs qui officient sous la coupole d'autres églises :

Il y a de cela deux années, j'ai assisté sur une radio chrétienne, à une émission sur la Saint-Valentin. Deux hommes et une dame s'étranglaient à démontrer avec des arguments tellement ridicules, que cette fête n'avait de but que mercantiliste en plus du fait qu'elle poussait les jeunes à la dépravation. J'imagine que c'est un pasteur qui avait envoyé les plus inconditionnels de ses fidèles pour aller fusiller cette fête sur laquelle ils ont choisi de jeter l'opprobre (DMS, p. 140).

C'est désormais établi que chez les porte-parole de l'écrivain togolais, l'enfer c'est les autres. Ils sont donc prêts à porter une estocade verbale à leurs agissements. Comme illustration de nos propos, cette référence faite par le narrateur de *Damas* aux pratiques sociales traditionnelles : « *C'est une réalité de tous les temps que chez nous en Afrique, un couple sans enfants porte en lui tous les péchés du monde. Il y a même des pasteurs d'églises qui ne se gênent pas de déclarer que*

c'est là le signe visible d'une damnation » (DMS, p. 148). Ce passage montre que le mauvais comportement échoit aux pasteurs. Par contre, les fautes des responsables de l'église catholique, individualisées, sont considérées souvent comme les errements de brebis galeuses qui n'impliquent pas au fait l'institution elle-même. Ainsi en a-t-il été de la tentative de viol du père Vencenslas sur les aspirantes à la vie religieuse au couvent Saint-Pierre Claver de Lokossa vite étouffée par les dirigeants. Il en est également de l'acharnement dont DB fut l'objet de la part de quelques responsables du Petit Séminaire, notamment le Procureur du Diocèse lorsqu'il a voulu, après le Bac, s'inscrire au Grand Séminaire en Suisse. Au lieu de condamner ces agissements au même titre qu'il l'avait fait chez les pasteurs, le narrateur généralise en disant qu'*il y a trop de démons dans le cœur des adorateurs de Dieu* (LDE, p.74). En somme, ce sont des circonstances atténuantes qu'il trouve pour ne pas vilipender les responsables sacrés, à ses yeux, de l'église catholique. La magnificence de l'église va au-delà de son cadre de célébration : elle engage également tout ce qui porte ses attributs. Nous évoquions précédemment l'implication de l'église catholique dans la formation scolaire des élèves du village de Batonou : l'internat de Lomé retient aussi l'attention. Si les parents de DB l'ont choisi pour leur fils, c'est qu'ils restent convaincus que c'était un endroit idéal pour faire de leur progéniture, un futur cadre à l'avenir assuré. L'enseignement scolaire ici est des plus rigoureux, ajouté à cela, l'imprégnation dans les préceptes bibliques qui font de tout pensionnaire, une élite de forte probité morale. Au demeurant, la nature des personnages à dominance chrétienne ou au nom à consonance chrétienne porte la religion catholique à l'avant-poste du récit.

2. Les personnages religieux et l'appropriation des espaces typiques

2.1 La construction des personnages religieux

L'univers romanesque de l'écrivain togolais repose essentiellement sur le christianisme. Chez lui, le travail de nominalisation est un facteur déterminant dans

lequel les noms sont porteurs de significations. Les noms apparaissent en effet comme des programmes de vie. Les personnages sont des chrétiens ancrés dans les préceptes bibliques qui fondent leur existence. L'onomastique, la science des noms, rend compte de l'effet que produit le nom sur le destin des personnages. Nous allons nous intéresser à quelques-uns de ces personnages principaux dont le nom, dans une démarche proleptique, laisse dérouler un programme de vie religieuse.

2.1.1 Astrid

Comme le suggère son nom, Astrid est un personnage de destin céleste, un astre en somme. Pour cela, rien n'étonne qu'elle soit attirée dès son jeune âge par les actes relevant de l'ordre des êtres de la demeure céleste : la vocation religieuse, voie royale pour se purger des péchés hérités de l'humanité pécheresse afin d'accéder à la demeure céleste. Par conséquent, elle a choisi de se consacrer à la vie religieuse qui est un sacerdoce pour témoigner sa disponibilité à servir Dieu comme l'indique le passage ci-après :

C'est décidé, après son CEPE, elle entrerait au couvent pour se faire religieuse car, pensait-elle, l'idéal de vie et surtout l'expérience qui y était menée au quotidien, qui consistait pour l'essentiel à s'abîmer dans la prière, la méditation et le recueillement, méritait amplement qu'on sacrifiât une vie entière à cette vocation (PESA. p.35).

Malheureusement pour elle, ce rêve sera brisé par la faute d'une brebis galeuse logeant parmi le troupeau de Dieu. Mais les enseignements de base reçus durant son court passage au Couvent Saint-Pierre Claver de Lokossa ont forgé en elle une personnalité à fortes inspirations chrétiennes. Préparée à faire face à toute adversité, elle émeut justement sa mère, laquelle a été surprise que sa fille ait pu soudainement

surmonter sa douleur occasionnée par la mort de son fiancé Céleste après seulement un bref entretien avec le père Gugu Le Sage.

Plus tard, elle racontera à sa maman, qui lui demandera ce qui s'était dit entre elle et le père Gugu en ce temps-là pour qu'elle trouve ce courage incroyable dont elle fit preuve tout le long des cérémonies mortuaires, elle lui confiera tout simplement que, venant avec la croix de Jésus, l'homme de Dieu s'était dit que, si j'avais la force de la prendre en une telle circonstance, c'est bien que j'ai accepté cette épreuve et que dès lors, je pouvais la surmonter, quelque grande que fût ma douleur dans l'instant (PESA, p.212).

N'est-ce pas en ces moment-là que l'Eternel qui est dans les cieux et en bon « père ne put offrir de la pierre à son enfant qui lui réclame du pain ni le serpent à la place du poisson » (Luc : 11-11) consola Astrid ? « *C'est vrai aussi qu'après, ce fut comme si une force m'avait totalement envahie, qui m'a donné des yeux de l'Esprit, ce qui m'a permis de voir les choses autrement et de me convaincre dès lors que, mon Céleste était bel et bien avec son Créateur.* » (Ibid.) Le récit dans *Peu d'épouses s'appellent Astrid* met par ailleurs en exergue l'importance qu'Astrid accorde à la prière sur laquelle elle s'est appuyée pour boucler avec brio, en l'espace de trois ans, sa thèse de doctorat de troisième cycle. Ce personnage effectuera les démonstrations de sa foi en les enseignements bibliques en cultivant un amour surdimensionné. D'abord elle expérimenta l'amour sentimental avec Céleste son copain, de manière candide, mais franche et sincère. Ensuite, le sens de l'amour du prochain influençant son subconscient, c'est Eyéma qu'elle a, de façon désintéressée, cherché par amour à tirer vers le haut avant de succomber plus tard à la déclaration d'amour faite par celui-ci.

2.1.2 Marceline

Marceline attire tellement Astrid qui fait d'elle « son modèle, sa confidente, sa référence bref son égérie. » Au-delà de sa beauté physique, c'est son dévouement à la cause de Dieu qui épate la postulante à la vie de religieuse. Astrid

n'a gardé de cette mère que *l'image de la forme presque achevée de la bonté, de la sincérité, de l'honnêteté, de la probité intellectuelle, de l'élégance dans tout ce qu'on a à réaliser, de l'humilité, [...] de la patience* (PESA, p.175).

L'attitude adoptée par « les apprenties de Dieu » dès l'apparition de la sœur dans la salle de cours témoigne du respect et de la profonde admiration qu'elle leur inspire. Au-delà de cette vive admiration que toutes ont simultanément et instantanément exprimée à la dame de Dieu dès son apparition, le moment était pour Astrid, celui de grande félicité et *elle aurait voulu aller l'embrasser dans l'immédiat, se blottir contre elle comme le ferait une enfant avec sa mère, mais se retint et mit en berne cette envie pour la satisfaire plus tard, lors de la seconde pause avant déjeuner* (PESA, p.49).

Comme on pouvait le deviner, la communication de la sœur Marceline a connu un vrai succès. La qualité de sa communication menée dans une voix fluette et suave s'est révélée comme une semence de race répandue sur des terres fertiles bien préparées qui portera, quels que soient les aléas climatiques, des graines notamment chez Astrid. Ce personnage voulu pour servir en quelque sorte de boussole conduisant Astrid vers l'accomplissement de son destin céleste, est surchargé de qualités au point de se révéler (comme) un scandale en se référant aux propos du narrateur : *Sœur Marceline constituait un scandale de beauté qui se déclinait au superlatif, de bonté, d'humilité et presque de pureté pour plus d'un, et pour faire bref* (PESA, p.53).

2.1.3 Céleste

Ce personnage obéit au même processus de nominalisation qui a conduit à la création d'Astrid, c'est-à-dire que son nom le prédestine à un programme de vie bien identifié. Comme Astrid, il provient des cieux et doit donc nécessairement y retourner. Mais ayant manqué d'inspirateur au départ contrairement à Astrid, il s'est livré un bon moment au cours de son passage terrestre aux plaisirs charnels, au

point de passer pour un symbole de l'aventure amoureuse éphémère comme lui-même le confesse :

Avant, je n'envisageais une relation amoureuse, que pour m'amuser et se la couler douce. Dans ce domaine, j'ai toujours été comme qui dirait, un barbare sexuel, agissant plus par réflexe que par réflexion. Que de fois n'ai-je pas investi toute mon énergie, à posséder les filles dans le quotidien de la vie, et avec quelle facilité ? Je n'avais d'autre désir que de profiter de ma belle jeunesse, pour croquer la vie à pleines dents, en amour spécialement (PESA, p.196).

Corps céleste égaré sur terre, les agissements donjuanesques de Céleste rappellent sans s'y méprendre la brebis perdue dont la Bible fait référence. Il sera vite rappelé vers la demeure céleste après avoir accompli sa mission, celle d'orienter Astrid reversée à la vie laïque à expérimenter l'amour sentimental qui lui assura sa plénitude de femme. Entre les deux (,) cependant, il s'est agi d'un "rendez-vous du donner et du recevoir" car, si Astrid a pu découvrir pour sa première fois la volupté procurée par un acte de coït avec Céleste et garder les astuces pour entretenir plus tard, à sa satisfaction, son mari Eyéma, Céleste a, de son côté, psychologiquement changé après avoir fait la connaissance de celle-ci. Désormais passé à la catharsis, il retrouvera la voie de son destin. Bien avant il émit des regrets, et confessa ses péchés que son passé ludique avait enregistrés. Puis il afficha sa prédisposition à effectuer un mariage à l'église avec Astrid, noces pour lesquelles tous deux s'activaient quand survint subitement son rappel à Dieu. Désormais purgé de ses péchés grâce à Astrid, Céleste peut, de façon rassérénée, s'élever vers la demeure céleste.

Hormis ces personnages créés dans une logique de montrer le fait religieux puisque leurs propos et actions en des moments donnés s'orientent vers l'observance voir la défense des préceptes bibliques, d'autres personnages religieux peuplent l'univers romanesque. On peut citer pêle-mêle, Le Père Gugu Le Sage, le

Père Vencenslas, le Frère Salbego, le catéchiste Douléno, la Sœur Odile, la Mère supérieure, la Sœur Ingrid, Monseigneur l'Archevêque, la Sœur Asséyé, le clergé, le Procureur du diocèse, le curé, le Substitut de l'Evêque, etc.

2.2 L'appropriation des espaces religieux

L'espace romanesque ou l'univers dans lequel évoluent les personnages d'un roman, c'est-à-dire le lieu où se déroulent leurs aventures est comme l'écrit Jean Weisgerber, (1978, p.10) un « *espace verbal créé de toutes pièces* ». La définition de l'espace comme « réseau de relations » et « point de vue » s'impose pour analyser les romans de Daniel Lawson-Body. Réseau de relations au sens où l'espace conditionne la vie de l'individu, l'influence et la redimensionne.

2.2.1 Le Couvent Saint-Pierre Claver de Lokossa

C'est l'espace, par excellence de formation des âmes, choisi par l'auteur pour dévoiler la mystique chrétienne de métamorphose des vies. Si Astrid se morfond pour y accéder, c'est simplement parce qu'ayant un destin divin, elle ne peut qu'être attirée vers cet îlot pour être nourrie de la Parole de vie. En effet, dans cet îlot divin, il est bien confirmé que « *l'homme ne vit pas que du pain mais de toute parole sortie de la bouche du Seigneur* » (op.cit.). Les aspirantes à la vie religieuse découvrent cette réalité dès les premiers jours de leur arrivée à travers les cours thérapeutiques dispensés par le Père Gugu Le Sage et la Sœur Marceline, visant à les amener à se départir de leur moi, pour s'abandonner au Christ. On imagine que tous les jours, la litanie s'est poursuivie pour élever les candidates dans la foi afin qu'elles deviennent des personnages spirituellement accomplis selon les règles de discipline et de rigueur caractéristiques de l'église catholique. Malheureusement pour Astrid et ses camarades de promotion, l'objectif n'a pas été atteint à cause du scandale provoqué par le père Venceslas surpris par la sœur Ingrid au moment où il tentait d'abuser sexuellement d'une pensionnaire du couvent du

nom d'Aline. C'est dire que comme au temps de Jésus, il existe aujourd'hui encore des Judas capables de détourner le destin des autres. Mais les quatre années passées dans cette chartreuse ont indéniablement produit des effets positifs sur Astrid aussi bien dans son cursus scolaire que dans sa carrière, et plus tard, dans sa vie de femme au foyer.

2.2.2 Le sanctuaire marial de Togoville

Il joue un rôle important dans la vie du couple DB. Lieu de ressourcement spirituel, le narrateur s'y transporte chaque fois qu'il est confronté à une épreuve. On le remarque quand il s'y est rendu après avoir été cocufié par sa femme R... Ce sanctuaire est le lieu de rencontre avec le Christ symbolisé par les représentations iconographiques de Marie, la Sainte Mère à qui le couple DB confie ses problèmes : *Au lendemain, dans la matinée, pour la première fois, il l'emmena au sanctuaire marial de Togoville. Ils y prièrent la Vierge avec des mots humains qui auraient pu être utilisés en présence d'une mère terrestre* (PESA, p. 99).

2.2.3 Le monastère de Dzogbégan

Dans un registre similaire, se classe le monastère de Dzogbégan. Il s'est révélé le lieu privilégié de méditation de DB face à la quadrature du cercle. En effet, déchiré dans sa pensée devant le choix cornélien que le destin lui imposait entre remplir sa vocation de futur prêtre ou s'attacher à sa dulcinée R..., synonyme d'un renoncement à la vie de célibat et par ricochet à la vie de prêtre, DB a décidé de s'y retirer afin d'être fixé par Dieu sur la conduite à tenir. *Il y passa toute une semaine, implorant la miséricorde de son Seigneur, et invoquant la puissance de son Esprit-Saint, en vue de l'éclairer sur sa décision à prendre quant à l'orientation de sa vie* (LDE, p. 69).

Tout marcha comme sur des roulettes pour notre héros qui « *en revint requinqué, revigoré, rasséréiné, le cœur et l'esprit apaisés avec, cerise sur le gâteau, une décision bien en tête* » (Ibid.). Ce lieu longtemps consacré au pèlerinage

chrétien catholique assure la fonction de purification, à travers la prière, de recueillement, de méditation, fondements de l'église.

En plus de la sphère individuelle, les espaces religieux ont des effets sur la société entière. L'église de Batonou, par exemple, offre ainsi une structure sanitaire qui profite à toute la population de cette zone enclavée.

2.2.4 Bagatelle

C'est un espace religieux qui a contribué à renforcer et (à) pérenniser la foi en Astrid, une foi qui « s'est solidifiée » comme l'énonce le passage ci-après.

Ses nombreux séjours à Bagatelle y étaient pour beaucoup, cela crevait les yeux. De méditations en recollections, de jeûnes en prières, de mortifications en abstinences, d'adorations en louanges, la foi religieuse d'Astrid s'affermissait au jour le jour. [...] Ses échanges avec sœur Marceline devenaient de plus en plus spirituellement relevés (PESA, p.116).

Aussi cet espace religieux est-il apparu comme le dernier rempart pour maintenir dans l'âme et la chair d'Astrid, la substance vitale en elle injectée lors de son passage au Couvent Saint-Pierre Claver de Lokossa et lui éviter ainsi toute perte après l'affaire Vencenslas. Au moment où Astrid, « *révoltée, indignée, amère, foncièrement déçue* » se trouvait sur le bord de s'effondrer, elle a dû recourir aux services de ce centre via la Sœur Marceline.

Après quoi, elle l'amena devant le Saint Sacrement, non sans lui avoir recommandé au préalable, de raconter dans les mêmes termes, avec la même fougue et les mêmes accents, sa déception, sa frustration, sa colère, son indignation, sa révolte, son dégoût, sa rage, et son courroux, pour tout dire, contre une décision aussi injuste qu'incompréhensible (PESA, p. 120).

C'est une autre phase de l'édification en la foi dont Astrid a pu bénéficier, celle dans laquelle il lui est enseigné comment demeurer dans le silence et être à l'écoute

de la réponse du Seigneur après une prière à Lui adressée. La réponse divine passera par la sœur Marceline qui lui trouvera une place intermédiaire au Collège Notre Dame d'Afrique. Le choix de ce cadre est loin d'être l'effet d'un hasard car, il s'agit d'un établissement scolaire où la formation est assurée par les hommes d'église. Le tableau spatial est complété par plusieurs autres micro- espaces religieux qui essaient l'univers romanesque de Daniel Lawson-Body. Parmi eux, le Grand Séminaire d'Agnama, le séminaire de la Suisse, Notre-Dame, etc.

3. Ecriture puriste et discours impudique

Les œuvres de Daniel Lawson-Body ont pour souci majeur de conserver une pureté dans leur forme ainsi que l'impose l'environnement religieux.

3.1 L'écriture puriste

La religion a eu des effets sur les personnages de l'univers romanesque de Daniel Lawson-Body régenté par une spiritualité constante. Ces effets rejaillissent également au niveau de l'écriture redimensionnée dans une forme de pureté chrétienne. L'impression se dégage nettement que la rigueur caractérisant la formation à la prêtrise dans l'église catholique à laquelle l'auteur s'est frotté l'a profondément moulé. Si bien qu'au moment de l'élaboration de ses textes, il s'impose une « écriture artiste » au sens où Edmond de Goncourt la définit¹³ Cette écriture naguère réservée au domaine de la poésie notamment chez les poètes décadents qui voyaient dans la poésie, la forme supérieure de l'art du verbe, s'est introduite au 19e siècle dans la prose. Henri Mitterrand constate sa manifestation dans les œuvres d'Edmond et Jules de Goncourt, mais également dans celles de Flaubert, de Zola, de Daudet, de Vallès, et pourquoi pas de Gautier, de Baudelaire, d'Hugo, etc. Elle a pour caractéristique, écrit-il, « *Le souci de la phrase travaillée*

¹³ Edmond de Goncourt (1921), préface aux *Frères Zanganno*, Paris, Nelson.

pour elle-même, ciselée, comme on disait, de la phrase objet d'art, digne d'être contemplée et goûtée pour l'élégance, la finesse, la hardiesse de ses formes plus que ce qu'elle signifie » (Henri Mitterrand, 1987, p.291). Et cette forme travaillée de l'écriture requiert de l'exercice auquel Daniel Lawson-Body se livre allègrement dans un style empreint d'une rigueur et d'une détermination qui trouvent leur explication dans la religion chrétienne catholique et qu'il a toujours inoculée à ses personnages.

Le préfacier de *La Déméninge*, Akrima Kogoé, est alerté par cette volonté de l'écrivain de produire une œuvre ne lésinant sur aucune règle de la langue française pour quelque motif que soit : « *Daniel Lawson-Body a voulu écrire un roman duquel ses étudiants et collègues d'Université se souviendraient. Pour cela, il a fait montre d'une approche plutôt classique de l'écriture. Ses phrases sont de plus grand purisme à l'instar des grands français qu'il admire.* » (Préface à *La Déméninge*, p.12). On voit que l'œuvre s'adresse prioritairement à l'élite et donc reste guidée par le purisme. Toutefois, il se révèle qu'une telle épreuve nécessite une prédisposition d'esprit et un engagement. Daniel Lawson-Body, lui, peut compter sur les moyens que la formation reçue au séminaire lui offre ainsi que l'influence que les maîtres à écrire ont eu à produire sur lui. Ces maîtres, égéries de Daniel Lawson-Body, sont cités dans le prologue de *La Déméninge* :

Certes, il avait bu à grandes lampées les textes des romantiques du XIXe siècle, Hugo, Chateaubriand, Musset, Lamartine, Vigny, etc. De ces références, il pouvait déclamer des tirades entières les yeux fermés, tirades apprises par cœur au collège. Mais il avait lu aussi des textes des formalistes russes, ceux de Flaubert, Proust, Kafka, Joyce, Sarraute, Butor, Robbe-Grillet et Becket, Barthes et Goldman, Ricardou et Sartre, Claude Simon et Camus, Raymond Jean, etc. Il était pétri des thèses romanesques de cette dernière brochette d'écrivains et au total la liste était fort loin d'être close, d'autant qu'au plan africain, sur les bancs de l'université, il avait été aussi dans le commerce des auteurs prestigieux comme son ami Ahmadou Kourouma, Sony Labou Tansi, l'aîné Henri

Lopès, Félix Couchoro, Alioum Fantouré, Olympe Bhêly Quenum, Serpos Tidjani, et d'autres figures de proue de la littérature nègre qui vinrent en avalanche alourdir ses bagages. (LDE, p.17).

Le bagage intellectuel est suffisamment solide et la machine à écrire rodée. Daniel Lawson-Body part à l'assaut de l'écriture en portant en lui cette rigueur enseignée à l'église qui, on l'imagine, lui avait inculqué lors de sa formation « une lecture rigoureuse » selon ce que Frédéric Thébault conçoit de l'expression.¹⁴

Au carrefour de l'écriture, l'écrivain togolais se persuade fondamentalement que ce temps et cet espace que lui offrent son papier et sa plume sont des occasions de se mettre en évidence et d'extérioriser ce dont il est repu, l'éloquence et la maîtrise langagière. Signe de l'influence permanente de la formation catholique sur sa vie éducative, il déroule son écriture avec en idée qu'une telle aventure ne saurait prendre de l'indépendance des sous-disciplines de la langue française dont la grammaire se situe au pôle supérieur. Dans sa posture didactique, il procède à un rappel des règles de construction de phrase (Et quelle phrase ?), celle-là ciselée, préfigurant le travail stylistique indéniable chez l'écrivain-artiste. Des propos tenant à lui, le style, notamment littéraire,

À la clarté et la précision, il joint la couleur et l'harmonie, ses deux qualités essentielles » (DMS, p.24). Le style poursuit-il, peut « subir, comme cela a été le cas à travers les siècles et sous la plume des écrivains, bien des avatars, mais l'ensemble des créateurs qui lui ont fait subir des contorsions diverses ont eu pour caractère commun en amont, la maîtrise indiscutable des compétences littéraires avant de décider en aval, de la violenter pour lui faire des enfants (Idem, p.24).

¹⁴ Dans son article « *De l'utilité d'une lecture rigoureuse* », Frédéric Thébault esquisse le tableau pour la compréhension d'une écriture présentant des lettres encore non tombées en désuétude. Selon lui, « *l'orthographe d'Ancien-Régime garde en héritage les traces de pratiques orthographiques passées qui viennent perturber la lecture ainsi que la compréhension de certains mots* ». D'où la nécessité d'une lecture rigoureuse pour appréhender le fond de toute écriture.

De la page 25 à la page 31 de *Damas*, s'étale tout un cours de grammaire sur l'usage des « A/ Verbes intransitifs au sens propre ; B/ Verbes intransitifs pris au sens figuré ; C/ Verbes réfléchis pris au sens figuré du moins pour la plupart ; D/ Verbes transitifs ; E/ Ce qu'on substitue au verbe avoir ; F/ Ce qu'on substitue au verbe faire ; G/ Ce qu'on substitue au verbe mettre ; H/ Ce qu'on substitue au verbe dire. »

Avec des exemples illustratifs, l'auteur souligne l'importance de la maîtrise des rudiments de la langue que doit s'approprier un quidam voulant embrasser le travail de l'écriture. Ceux-ci journallement constituent son bréviaire et doivent le suivre comme son ombre. Ces exemples témoignent de la volonté de Lawson-Body de porter la langue dans une certaine dimension de grandeur en sachant qu'une réalité peut être communiquée à des niveaux de langue différents. La phrase : « Au-dessus des nuages, plane un aigle » est mieux travaillé aux yeux de Daniel Lawson-Body que « Au-dessus des nuages, (se trouve, est, il y a) un aigle. » De même il préférerait dire « Des vins délicieux arrosent la soirée » en lieu et place de « Des vins délicieux sont servis dans ces festins. » (LDE, p.33). De ces efforts de construction de la belle phrase naît et s'affirme le style. Cela traduit la vision de Daniel Lawson-Body qui caricaturalement n'est pas antinomique à l'opinion d'Henri Mitterrand lorsqu'il écrit que « *Le style artiste est donc d'abord le style d'une optique, d'une manière nouvelle de voir et de représenter la nature, une écriture neuve au service d'une sensibilité neuve.* »¹⁵ Les écrits de Daniel Lawson-Body font lire une écriture puriste. Tout au long des œuvres, il opte pour une langue surveillée volontairement relevée du point de vue des registres de langue. Son français usité entretient un rapport héréditaire avec son aïeul le latin. L'auteur garde le poids de la conscience chrétienne dans le rôle de censeur qui lui

¹⁵ Henri Mitterrand, « De l'écriture artiste au style décadent », [http:// www. Beatrice beaucourt.com](http://www.Beatricebeaucourt.com)

rappellerait en permanence que chaque faute de la langue, qui glisserait sous sa plume, est condamnable au même titre que le péché par l'église.

3.2 Un discours impudique

Daniel Lawson-Body affiche une forme d'infidélité dans la relation de certains faits dans ses œuvres. D'un roman à un autre, l'obsédé de la religion chrétienne évoque avec démesure, le jeu sexuel qui place ses écrits dans une ambiguïté et des lecteurs pieux dans l'inconfort. La description détaillée des actes du coït impliquant son personnage homonyme DB (en réalité Dosseh Biova, prénoms à l'état civil de l'auteur) suggère le sentiment d'infidélité vis-à-vis de la doctrine chrétienne fondée sur la pureté et la chasteté. L'ancien séminariste aura du mal à se défendre d'accusation d'obsession pour le sexe, lui qui a renoncé à la prêtrise juste à cause de la femme R..., et qui viole la doctrine sociale catholique en contractant un second mariage avec M..., après celui avec R.... Manifestement, il abîme ses récits dans un magma de scènes érotiques avec une aisance et une audace bafouant ostentatoirement la chasteté défendue par l'église. C'est ainsi qu'il passe au travers du filet de la réserve dans la parole, ignore royalement le précepte biblique selon lequel « *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, mais ce qui sort de la bouche c'est ce qui souille* » (Mat 15: 11). L'impudeur est bel et bien au rendez-vous de sa plume. Ainsi la multiplication des scènes du coït et le discours impudique donnent l'impression chez le lecteur d'être en face de romans-pornographiques. Nous avons des passages tels que :

À l'entame de la troisième, il sentit le bout d'homme entre ses jambes bouger. Il entra en intumescence. Vainement, il tenta de le discipliner. Il refusa de se plier à sa volonté, laissant libre cours à la sienne. À présent, l'impoli choisit de se rebeller carrément. Il lui enjoignait de se calmer et de retourner à son état initial ; mal lui en prit. Il faillit faire craquer la fermeture-éclair de son pantalon, tant son phallus était devenu turgescence. Sa femme qui assistait à cette bagarre jubilait intérieurement. Elle bloqua sa hanche contre la sienne, l'engagea dans un mouvement oscillatoire

audacieux inverse, pour avoir à frotter à coup sûr et durablement son pubis littéralement contre le sien.» (LDE, p.154).

Daniel Lawson-Body procède à une description minutieuse des scènes d'amour. Ces descriptions captent le regard du lecteur, par les détails, elles inhibent ou excitent ses sensibilités, bref elles produisent des sensations diverses sur lui. Or la Bible nous enseigne, l'auteur le sait, de détourner nos yeux des scènes obscènes telles que celles consenties au passage précité. En se soustrayant volontairement de cette exigence, l'écrivain se montre infidèle puisque toute désobéissance à la parole divine est infidélité.

La pratique d'abréviation qui a cours au niveau du Nouveau Roman est également sollicitée. Le narrateur convoque des anecdotes sous forme de mise en abîme impliquant des personnages qui vantent leurs prouesses sur le terrain sexuel. C'est cela même l'histoire d'un personnage dandyste, le maître de la sape comme prénommé, séducteur hors-pair dans son quartier, qui se faisait appeler MMS à vingt-cinq, quarante-cinq, soixante-cinq et quatre-vingt-cinq ans. Et lorsqu'on l'interroge au soir de sa vie sur la signification de ce surnom il répondit : « À *vingt-cinq ans, dans la fleur de l'âge, je faisais l'amour matin, midi, soir. MMS. À quarante-cinq ans, c'était les mardi, mercredi, samedi. MMS. À soixante-cinq ans, mars, mai, septembre. Et à présent, lui demanda-t-on ? Et lui de répondre : mes mains seulement, MMS !* » (LDE, p.151).

Ce personnage use du langage impudique pour se mettre en vedette et prouver à ses interlocuteurs comment il avait enrichi son harem durant sa vie. Le discours du bordel se retrouve également chez un autre personnage qui, à trente-cinq ans, n'avait pas connu de femme. Pour prouver sa masculinité et rassurer ses parents angoissés de son état, il recourt au langage impudique en usant d'abréviations. Son message codé TVA mystérieux et donc incompris par ses parents sera décodé à son retour de sa nuit de miel.

Une fois chez eux, les parents demandèrent à leur fils de lever le voile sur le mystère des TVA. Par le premier, répondit-il, je vous annonçais une bonne nouvelle. Et laquelle ? interrogea la maman. Trouvé Véritable Amour ! Et que signifiait le second TVA ? demanda le papa. Trou Vachement Agrandi. Et le dernier TVA ? renchérit la mère. Testicules Vides à l'Arrivée (LDE, pp. 152-153).

La même litanie a cours dans *Damas*, roman dans lequel Daniel Lawson-Body surcharge son texte d'anecdotes mettant sur orbite le jeu sexuel surdimensionné. « Pour finir, ayant débusqué et débouté dans ses propres pratiques sexuelles tous les tabous, tous les interdits, les comportements traditionnels qui empêchent l'érotisme de se réaliser avec un maximum de bonheur et de réussite, il ne se priva point d'audace et de culot. » (DMS, p.134). Le personnage s'enorgueillit de résultats dans la pratique sexuelle, y voit en lui-même une certaine audace. Comme son personnage, l'écrivain comprend l'envie incompressible de la libido chez le perroquet et partage le fait que son propriétaire fut pris de pitié pour lui trouver par devoir (humanitaire ?) un compagnon lors de ses plaintes.

Au niveau de *Peu d'épouses s'appellent Astrid*, la norme discursive fondée sur la profanation verbale de la chasteté demeure respectée. Elle ne surprend point car cette œuvre voit inscrite dans son titre déjà la femme-épouse qui a toujours été un objet et une source d'inspiration pour l'auteur. L'animation de la vie autour de son sexe, le désir effréné chez les personnages hommes de s'abîmer dans sa chair jouissive renforcent l'ambiguïté chez cet auteur qui évoque en moyenne cent fois Dieu dans chacun de ses romans à côté d'un discours surchargé de frasques sexuelles. Les expressions imagées qui renvoient à la libido foisonnent chez le romancier togolais. « Fruit fendu et défendu (DMS, p.119) ; « Acte exploratoire et de démythification » (DMS, p.137) ; La vache, (DMS, p.122) ; « l'entrejambe », (LDE, p.86) ; « bout d'homme entre ses jambes » (LDE, p.154) ; « profondeur

vaginale exquise » (LDE, p.155) ; « De nos fesses, servons-nous comme d'une arme » (PESA, p.69), etc.

Dans l'ensemble les œuvres de Daniel Lawson-Body naviguent donc entre purisme au niveau formel et impudeur dans les discours de certains personnages. Elles rappellent sur ce dernier point, par moments, quelques œuvres d'auteurs tels que Sami Tchak ou Calixthe Beyala qui colorient souvent leurs textes de la libido.

Conclusion

Le développement qui précède montre que la religion catholique occupe une importante place dans les textes de l'écrivain togolais et dans sa pensée. Les espaces, les personnes, les moments vécus qui ont profondément marqué la vie de l'écrivain sont transcrits dans les textes dans le souci de les immortaliser. Dans leur posture religieuse, ils composent le matériau de prédilection de l'élaboration de l'œuvre de Daniel Lawson-Body. Par ailleurs, le fait religieux permet à l'auteur de se replonger dans le passé, et de s'exercer à l'épreuve de catharsis pour se dépouiller des péchés humains et se préparer à l'espérance d'une vie post-mortem. L'animisme est faiblement représenté dans ses œuvres ainsi que l'islam. L'islam est rarement évoqué et il est difficile de le démarquer de la religion traditionnelle exactement comme cela se présente chez un autre écrivain togolais, Kangni Alem.¹⁶ La prose romanesque de Daniel Lawson-Body est une célébration de la religion catholique. Elle sacralise son écriture cloîtrée dans une posture puriste. Mais la chasteté verbale attendue d'une telle écriture est rebutée par le discours impudique, une sorte de refoulement assumé par le romancier togolais. Cependant, dans un monde gangrené aujourd'hui par l'extrémisme religieux, toute exaltation d'une religion au détriment d'une autre peut se révéler dangereuse. Ce qui vaut la peine d'être exalté reste et demeure plutôt la foi que le Père Gugu Le Sage inculque à ses

¹⁶ Dans le roman *Esclaves* (2009), Paris, Ed. Jean Claude Lattès, le narrateur, dans une conversation avec le personnage nommé Sulé, qui se présentait comme un prêtre Vodoun, un musulman lui répond favorablement en affirmant que « *L'islam a cette puissance qu'elle digère toutes les coutumes* ».

ouailles et les exhorte à la cultiver. Heureusement que l'écrivain Daniel Lawson-Body refuse la foi aveugle et dénonce de façon hardie les vices qui rythment la vie au sein de l'église catholique en dépit du risque d'excommunication qu'il encourt en tant que fidèle de ladite église. Les scandales sexuels à répétition de ces dernières années touchant le Vatican ne sont, peut-être, que la partie émergée de l'iceberg.

Bibliographie

1- Corpus

- LAWSON-BODY Daniel (2008), *La Déméninge*, Lomé, Editions Graines de Pensées.

Damas (2009), Lomé, Editions Graines de Pensées.

Peu d'épouses s'appellent Asrriid, (2013), Lomé, Editions Haho.

2- Ouvrages théoriques et méthodologiques

- ALEM Kangni (2009), *Esclaves*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès.

- BETI Mongo (1971), *Ville cruelle*, Paris, Présence Africaine.

- COUCHORO Félix(1941), *Amour de féticheuse*, Ouidah, Imprimerie Mme d'Almeida.

- DURAND Gilbert (1992), *Figures Mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod.

- FREUD Sigmund (2010), *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF.

- GENETTE Gérard (1969), *Figures II*, Paris, Editions du Seuil.

- GONCOURT (de) Edmond (1921), *Les Frères Zanganno*, Paris, Ed. Nelson.

- KOUROUMA Ahmadou (1990), *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil.

- LEJEUNE Philippe (1975), *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil.

- MAURON Charles (1980), *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*, Paris, Josée Corti.
- MITTERAND [Henri \(1987\)](#), *Le regard et le signe. Poétique du roman réaliste et naturaliste*, Paris, PUF.
- STAROBINSKI Jean(1961), *L'Œil écoute*, Paris, Gallimard.
- WEISGERBER Jean(1978), *L'espace romanesque*, Lausanne, éd. L'âge d'homme.

3- Articles

- TCHASSIM Koutoukalo (2014), « Religion et écriture d'hybridation chez Ahmadou Kourouma : Herméneutique *d'Allah n'est pas obligé* », *Echanges*, p. 177-215, numéro 2, Vol.1
- « De l'écriture artiste au style décadent », [http:// www. Beatrice beaucourt.com](http://www.Beatrice.beaucourt.com)

LE PHÉNOMÈNE DE LA FEMME DE NUIT DANS LA LITTÉRATURE AFRICAINNE : UNE ÉTUDE COMPARÉE DE *LE PATRIARCHE* D'AHMAD TABOYE ET *LES DEUX MARIS* D'HADIZA SANOUSSI

**Honorine SARE/MARE
Maître de conférences
Département de lettres modernes
Université Joseph KI-ZERBO,
Ouagadougou**

Résumé : Le jeu des allusions mythiques constitue une voie privilégiée d'expression pour certains écrivains négro-africains. Dès lors, la littérature qui se

présente sous la forme du récit partagé avec le mythe un lien consubstantiel qui fait du texte littéraire un véhicule par le truchement duquel le mythe se lit. Tel est le phénomène de « la femme de nuit » réintroduit par le Tchadien Ahmad Taboye dans son roman *Le Patriarche* qui constitue l'objet de cet article. A la lumière de la sociocritique, il s'agit, dans cette réflexion, de mettre en relief le rapport entre la fiction (société de roman) et le mythe (société de référence) tout en montrant comment le roman participe à l'actualisation de certains faits culturels, en l'occurrence le mythe de la femme de nuit qui constitue un phénomène surnaturel dans la société.

Mots-clés : femme vision, songe, beauté, quête impossible, société du roman, société de référence.

Abstract: The play of mythical allusions constitutes a privileged way of expression for certain Negro-African writers. Consequently, the literature which is presented in the form of the narrative shares with the myth a consubstantial link which makes the literary text a vehicle through which the myth is read. Such is the phenomenon of the "night woman" reintroduced by the Chadian Ahmad Taboye in his novel *Le Patriarche* which is the subject of this article. In the light of sociocriticism, this reflection involves highlighting the relationship between fiction (novel society) and myth (reference society) while showing how the novel participates in the updating of certain cultural facts, in this case the myth of the night woman who is a supernatural phenomenon in society.

Keywords: woman vision, dream, beauty, impossible quest, society of the novel, society of reference.

Introduction

« *Beaucoup d'intrigues romanesques incluent dans leur déroulement des références explicites aux croyances des acteurs qui y évoluent, croyances souvent fondées sur les mythes autochtones* » (Jean Derive, 2005, en ligne). Cette pensée de J. Derive met en relief le rapport consubstantiel entre le mythe et la fiction. En effet, le mythe est un texte précieux dans la société négro-africaine. Il charrie l'idéologie de la société à un moment précis de son histoire marquée par les faits socio-politiques, économiques et spirituels. « *L'importance du mythe*, écrit Souleymane Fofana, (...) *s'explique par le fait qu'il est une tentative d'explication du monde, un*

effort de connaissance des faits sociaux» (Souleymane Fofana, 2003, en ligne). Conscient de sa charge sociologique, bon nombre d'écrivains dans leur projet littéraire font du mythe le substrat de leur production. Tel est le cas du jeune romancier tchadien Ahmad Taboye dans *Le Patriarche*, roman dans lequel le mythe de la femme de nuit, objet de cet article, structure la trame narrative de l'œuvre. Notre objectif est de lire ce roman à la lumière de ce mythe africain comme nous l'avons déjà réalisé avec le mythe du mari de nuit dans *Les Deux maris* de la romancière burkinabè Hadiza Sanoussi.

Cet article s'inscrit dans la vaste problématique de l'interférence entre mythes et fiction. Il s'agit, dans cette interprétation du texte romanesque, d'analyser comment le mythe de la femme de nuit nourrit l'imaginaire du romancier dans son acte d'écriture. Cette démarche conduit aux interrogations suivantes : Comment Ahmad Taboye procède-t-il pour faire du mythe de la femme de nuit une réalité dans son roman *Le Patriarche* à travers la description de la relation entre Tabba et la femme vision ? Comment la femme vision s'approprié-t-elle d'attributs humains féminins pour séduire le patriarche ?

La sociocritique de Claude Duchet servira de boussole à notre analyse. Il sera question de montrer comment le mythe de la femme de nuit qui relève de l'imaginaire collectif et subséquemment de la société de référence parvient à servir d'ingrédient à la société de roman.

Notre plan d'analyse est le suivant : d'abord, nous présenterons le cadre théorique. Ensuite, nous verrons la manifestation concrète du phénomène de la femme de nuit dans la société de roman à travers l'analyse des relations hors du commun qui existent entre Tabba et la femme de nuit. Enfin nous ferons une étude comparative entre l'écriture de Taboye et celle de Sanoussi sur l'être de nuit.

Pour cela, notre problématique consiste à montrer comment Taboye s'y prend pour décrire la relation entre Tabba et la femme-génie. Notre analyse porte

sur les questions suivantes : comment l'écrivain A. Taboye procède-t-il pour décrire la relation entre Tabba et la femme-génie ? Comment la femme vision s'appropriet-elle d'attributs humains féminins pour séduire le patriarce ? Dans le déroulé de l'écriture littéraire de A. Taboye et H. Sanoussi sur les êtres de nuit, quels sont les éléments communs ou opposés utilisés?

1-Cadre théorique de la réflexion

La sociocritique est redevable aux études sociologiques du début du vingtième siècle et surtout aux travaux de Lukács et Goldmann qui vont innover en analysant la littérature sous un rapport dialectique. La sociocritique de Claude Duchet se développe à partir des années 1960 et surtout avec son article intitulé « *Pour une sociocritique ou variation sur un incipit* ». Dans la perspective de Duchet, littérature et société constituent deux entités indissociables et l'œuvre littéraire se définit comme le fruit des conditions sociales de l'époque de l'écrivain. De ce fait, la littérature devient le reflet des réalités socio-historiques ; la société devient le soubassement du projet littéraire de l'écrivain. « *Chaque œuvre littéraire, indique à juste titre E. Salimikouchi et S. Ashrafi (2015, en ligne), cache et englobe l'ombre d'une société et le propre de la sociocritique est de faire sortir cette société en ouvrant et analysant les différentes parties de l'œuvre* ». Et Claude Duchet (1979, P. 4) lui-même de préciser qu'

effectuer une lecture sociocritique revient, en quelques sortes à ouvrir l'œuvre du dedans, à reconnaître ou à produire un espace conflictuel où le projet créateur se heurte à des résistances, à l'épaisseur d'un déjà là, aux contraintes d'un déjà fait, aux codes et modèles socioculturels, aux exigences de la demande sociale, aux dispositifs institutionnels.

L'objet de la sociocritique consiste à étudier le texte sous une perspective particulièrement sociale tout en recherchant les marques de la société dans la littérature, d'où la notion de « socialité du texte » qui désigne « *la façon dont le roman s'y prend pour lire le social, pour inscrire du social tout en produisant par*

sa pratique, du texte littéraire, une production esthétique» (E. Salimikouchi et S. Ashrafi, op. cit.) La « socialité du texte » est toutes les marques, tous les indices dans le texte qui traduisent la présence d'une société de référence et subséquemment d'une pratique sociale. Elle désigne ce par quoi chaque texte littéraire s'affirme dépendant d'une réalité sociohistorique antérieure et extérieure à lui. (1973, p. 446-454). C'est pourquoi dans le cadre de cette analyse, nous tenons à faire une élucidation conceptuelle des notions de « société de référence » et de « société de roman » chères à C. Duchet et qui nous serviront de fondement théorique dans cette réflexion.

La « société de roman » où société de texte est un monde fictif représentant la société réelle. Permettant d'examiner le fait social dans le texte, la « société de roman » traduit les manifestations socioculturelles, politiques, économiques ou les valeurs propres à l'univers réel de l'écrivain. Elle constitue un univers fictif reflétant les réalités sociales. Ses personnages fonctionnent à l'image des êtres de la société réelle.

Quant au concept « société de référence », il désigne le monde réel, la société dans laquelle vit l'écrivain et qui constitue sa source d'inspiration pour la création de l'univers fictif de l'œuvre littéraire qui demeure interdépendant de son expérience personnelle. Une sorte de rapport dialogique existe entre « société de roman » et « société de référence » car dans le processus de la création littéraire, la « société de roman » ou société de texte renvoie à un espace social existant hors du texte. La littérature étant un univers fictif, un monde imaginaire représentant l'univers réel de la société, le texte littéraire, pour être lisible et accessible pour ses destinataires se doit de refléter leurs réalités sociales et d'indiquer, explicitement ou implicitement, leur mode de vie. C'est pourquoi la « société de référence » demeure la clé permettant d'accéder à la compréhension de la « société de roman ». Lorsque Duchet (Idem, p. 446-454) évoque le concept de « société de référence », il s'agit, pour lui, d'accéder à la lisibilité de la société dans le texte de fiction. La

« société de référence » est donc pour Duchet (1973, p. 449) « *la présence hors du roman d'une société de référence et ce par quoi le roman s'affirme dépendant d'une réalité sociohistorique antérieure et extérieure à lui.* » En d'autres termes, la « société du roman » se réfère à une société réelle qui s'appelle « la société de référence », celle-ci étant la marque de l'existence de la société décrite par le texte et donnant au texte littéraire son aspect réaliste. « Les réalités que rapporte le roman, écrit Duchet, qu'elles soient paroles, gestes, objets, lieux, événements, personnages, sont des réalités crédibles, en ce sens qu'elles ont un référent dans la réalité extralinguistique. (1973, p. 450).

2-Les relations de Tabba avec la femme-génie : une quête utopique

Le respectable patriarche a épousé quatre femmes comme lui autorise les normes sociales eu égard à son rang. Chacune d'elle a consacré ses liens de mariage avec Tabba en observant les règles imposées par la coutume. Chaque mariage a été célébré avec faste sur plusieurs jours. Ses femmes se nomment respectivement Agda, Saadié, Gamra et Dénémadji. Elles ont toutes reçu une éducation traditionnelle qui les oblige à traiter leur époux avec respect et admiration.

Malgré le nombre respectable de femmes que le patriarche a épousé, il entretient une relation secrète avec une autre femme qui ne cesse de hanter ses nuits. Il l'aime et pourtant, cette femme ne lui rend visite qu'en songe. Il désire par-dessus tout la posséder. D'où l'utopie de sa quête. Les relations entre les deux évoluent en crescendo. La première apparition de la « femme vision » comme la nomme l'auteur aura lieu dans la montagne d'Abtouyour, c'est d'ailleurs en cet endroit qu'elle lui apparaît toujours. Pour analyser cette relation de dépendance que Tabba entretient avec elle, nous allons nous intéresser à deux aspects.

2-1-Les différentes apparitions de l'être-quête

La femme vision prend toujours l'aspect d'un être d'une beauté extraordinaire quand elle se présente au patriarche. La première fois qu'elle apparaît

à Tabba, c'était le jour où il est arrivé à Guéra où il y a la montagne appelée « le colosse ». Lorsqu'il arrive dans ce village avec ses hommes pour sa tournée annuelle, il est reçu avec respect par ses hôtes. Avec hospitalité, chaque homme est servi par une jeune fille. Mais celle qui sert l'eau à Tabba affiche un comportement que lui-même trouve étrange : après lui avoir apporté laalebasse de boisson, elle reste accroupie devant le patriarche comme si elle voulait s'assurer qu'il allait effectivement boire le contenu du récipient, à un moment donné avec ses deux mains, elle l'aide à maintenir laalebasse à sa bouche. Durant tout ce temps, elle évite son regard et affiche une attitude des plus respectueuses. La boisson devenait de plus en plus succulente. C'est en ce moment que l'homme a la sensation que la jeune fille lui souffle au visage un parfum.

C'est sous une forme humaine, ordinaire et presque banale, qu'elle apparait pour la première fois au patriarche. Elle se comporte comme une femme qui accueille son époux qui vient d'un long voyage. Cette posture met Tabba en confiance. En vidant le contenu de laalebasse, les deux personnes ont comme « sceller » leur union. D'ailleurs, le soir du même jour, elle se manifeste en songe dans l'esprit de Tabba :

La nuit, dans sa tente, Tabba se couche sur le dos et tire la couverture sur lui. Le sommeil le prend presque aussitôt. Il lui vient alors un songe. Une femme l'appelle, l'attire hors de la tente et lui donne rendez-vous devant la sortie d'une grotte, de l'autre côté de la grande montagne, plus exactement à la sortie de l'Est. Mais elle lui indique aussi, que cette sortie ne sera accessible qu'après avoir escaladé de nouveau la montagne et avoir atteint la proximité d'un village, bien loin, du côté où le soleil se lève. » (p. 34).

Elle joue le rôle de guide pour Tabba et ses compagnons car pour l'heure, leur véritable problème demeure l'orientation dans ce relief sinueux. Elle se montre bonne et serviable. La suite du songe se présente comme une randonnée pour le « couple » car elle lui présente de vastes paysages qui sortent de l'ordinaire avec une sensation de différents climats : les horizons impressionnants, un soleil levant,

une végétation dense, une sensation de chaleur qui va finir dans la douceur du crépuscule, puisque dans le songe, ils traversent le lever du soleil, la chaleur de midi et la fraîcheur du soir. C'est dire que de façon virtuelle, ils ont passé 24 heures ensemble. Tabba a tout le temps d'observer le charme que dégage la femme vision. A un moment donné, il n'a plus la femme dans son champ de vision. Elle disparaît et se cache tantôt derrière les rochers, tantôt les plantes ou les arbres. Même si Tabba ne la voit plus physiquement, il sent sa présence « par ce parfum qu'il a déjà senti auparavant » (p. 35).

Il n'y a pas de doute, la fille qui a servi à boire à Tabba dans la communauté des habitants de la montagne est certainement la femme vision qui est apparue sous la forme humaine. Au cours du songe en plus du parfum qu'il a reconnu, il reconnaît aussi son physique. A la page 35 il est écrit : « à sa silhouette, à son allure, il lui semble reconnaître la fille de la case des hôtes de la falaise. Tabba se mit à la poursuivre. La course dure très longtemps » Hormis sa silhouette, Tabba est obsédé par son « dos lisse, plat et unis, brillant de sueur, dont le mouvement est rendu par cette fosse verticale et centrale (la colonne vertébrale), qui se bande et se détend comme un arc sous l'impulsion de la course. ». (pp. 36).

Dans ses songes, Tabba la poursuit transpirant, haletant, heurtant des galets, tombant dans des ronces sans sentir la douleur de ses blessures, au final, il n'arrive même pas à l'effleurer. Elle finit par disparaître, se confondant à la fabuleuse nature où elle entraîne toujours son amoureux. Parfois, son physique prend parfois des proportions démesurées. Mais contre toute attente, Tabba ne prend pas peur, il est de plus en plus attiré par la silhouette et ne souhaite que la posséder, alors il court de toutes ses forces vers elle. A la page 36 il est écrit:

Le tourbillon s'étire, prend l'apparence d'une femme, devient encore plus clair, fluorescent. Ses yeux brillent comme des soleils. Puis son buste s'étend et grossit, grossit jusqu'à cacher la lumière du soleil. Il finit par se transformer en gros nuages bien noirs comme dans un

orage. Dans ce chaos aquatique, seuls les yeux de la femme éclairent la nature environnante. Tabba, captivé et fasciné ne peut traduire ses sentiments. Il passe de la peur à un lourd envoûtement. Il est tétanisé par le charme et l'épouvante.

Comme une humaine, la femme vision séduit l'homme de son choix en mettant en exergue certaines parties de son « corps » : le visage, les yeux, le buste, le dos, tout cela accompagné d'un parfum auquel Tabba a fini par s'habituer. Ces apparitions qui prennent des allures de danse nuptiale vont se poursuivre tout le long du roman et Tabba se complait dans cette relation extraordinaire. L'irréprochable patriarce, vénéré et craint par ses vassaux, se retrouve complètement sous le joug de la femme mystérieuse. A la page 59, la femme vision lui vient en songe encore une fois lorsque Tabba et ses hommes étaient de retour de leur tournée et qu'ils étaient obligés de passer vers la Montagne Abtouyou et y passer la nuit. Dans le songe, « elle lui demande s'il a fait un bon voyage et lui signifie qu'elle attend son retour et qu'elle sait qu'il reviendra puis elle l'invite à la suivre. Il s'exécute. » Comme à leur habitude, lors des promenades, elle fait voir à Tabba l'étendue et surtout la beauté de son environnement de vie. Les éléments de la nature à cette occasion prennent des proportions qui finissent par impressionner le patriarce : le soleil inonde la nature engendrant un climat chaud.

A un moment donné dans le songe, elle marche vite et accélère davantage le pas ; l'homme n'arrive pas à la suivre, elle disparaît dans les arbres, Tabba hâte le pas et la découvre toute nue dans sa splendeur « en train de l'attendre. Elle le fixe de ses grands yeux » (p. 58). Les yeux de Tabba se figent sur son corps, elle lui demande d'approcher mais ses jambes ne lui obéissent pas. C'est l'occasion pour Tabba de plonger dans une totale contemplation de l'être aimé, « ses yeux scrutent ce corps merveilleux » : un visage avec des yeux clairs en amande, des traits fins, un nez effilé, une petite bouche aux lèvres minces, de petites dents bien blanches, une chevelure noire et soyeuse avec de fines tresses qui descendent vers la nuque. Elle a tous les atouts pour plaire en tant que « femme », elle est séduisante et de

façon consciente, elle éblouit l'homme qu'elle aime. Ce dernier se laisse aller et va jusqu'à parfois sentir sa présence avant même qu'elle se manifeste.

Après une année de relation, Tabba a demandé des renseignements sur elle comme lorsqu'un homme se renseigne sur la réputation ou sur les origines d'une jeune fille avant d'aller demander sa main aux parents. Avant son « enquête » sur cette femme qui l'attire tant, il l'avait vue au cours de sa tournée, gardant un troupeau de mouton semblable à des mouflons. L'interlocuteur de Tabba qui est un chef de tribu vivant au pied de la montagne, lui avait donné tous les détails à force de questions. « Il s'est juré à lui-même de chercher à savoir plus sur elle » (p. 99). En réalité, elle s'appelle Tchélou et son histoire s'apparente à un mythe puisque ses parents qui sont des étrangers dans la région de la montagne ne l'ont eu que pour seul enfant. Certains pensent qu'elle a été adoptée puisque les parents ont reçu des indications dans un songe où il leur a été indiqué un endroit précis où ils trouveraient un bébé et c'est ainsi qu'ils l'ont prise avec eux. Devenue adolescente, les parents partirent en voyage et ne sont plus revenue. Et dès lors, la jeune fille arpente les coins et recoins de la montagne qui est son lieu de prédilection. A l'information que les parents de la jeune fille ont disparu, Tabba demande à son interlocuteur où ils sont partis comme s'il voulait aller les trouver pour leur soumettre son projet de mariage avec leur unique fille. La nuit venue, Tabba mit du temps à trouver le sommeil car il ne cesse de penser à son « amante ».

Pour attirer Tabba dans son giron, elle adopte un comportement de femme humaine pour plaire au patriarche. Il ne semble pas avoir une négociation possible de pouvoir entre les deux. C'est la femme vision qui a la part belle. C'est elle qui décide de rendre visite « à son homme » qui le rejoint dans un endroit précis qu'elle lui indique. Le mouvement et l'action sont de son ressort pendant que l'homme se trouve relégué au rang de simple exécutant. On se trouve alors à l'opposé du type de relations que Tabba entretient avec chacune de ses quatre épouses, où la relation est hiérarchique et patriarcale.

Contrairement à la société du roman, dans la société de référence qui est celle de Tabba, c'est l'homme qui choisit son épouse et se déplace vers ses parents. La jeune fille n'a pas le droit de rendre ne serait-ce qu'une simple visite à l'ami ou au fiancé. Mais ici, c'est la femme vision qui vient toujours sous la tente de Tabba et l'entraîne vers des endroits qui lui plaisent. Elle fait par moment courir Tabba jusqu'à ce qu'il perde haleine ou frise le ridicule : une nuit, il vit en songe une silhouette de loin, il crût que c'est la femme des montagnes qui avançait vers lui. Il accoure de toutes ses forces pour se rendre compte que c'est une bouse de vache. Il se sentit ridicule.

En somme, les rôles sont inversés dans cette relation homme-femme. Le pouvoir est ici exercé par la femme vision et Tabba ne fait que subir. Pourtant, en société, c'est Tabba qui donne des ordres aux femmes, aux enfants et aux membres de la communauté qui ne font qu'exécuter. A. Taboye en prenant en compte le mythe des êtres de nuit dans son roman, a réussi à présenter une histoire qui inverse les relations homme-femme en partant d'une part d'un être fait de chair et d'autre part d'un esprit.

Les lignes qui suivent nous permettront d'analyser la nature de la communication qui existe entre le patriarche et la femme vision.

2-2-Le mode de communication entre le patriarche et la femme vision

Dans le roman, deux modes de communication permettent au patriarche et à la femme vision d'entretenir leur relation. Il s'agit en l'occurrence de la communication non verbale et de celle verbale.

2-2-1-De la communication non verbale

Le dialogue entre le chef Tabba et la femme de ses « rêves » se déroule sous deux formes :

- le premier contact entre Tabba et la jeune fille est physique car c'est elle qui lui apporte l'eau à boire lors de sa tournée dans les montagnes. La communication est plutôt gestuelle car elle entoure Tabba de gentillesse, allant même jusqu'à l'aider à tenir sa calebasse. A côté de cette gentillesse, elle déploie beaucoup de bonnes manières (selon la tradition) car elle refuse de regarder l'homme en face. Le contraire serait interprété comme signe d'irrespect.

- la seconde forme de communication entre les deux « amoureux » est le jeu de séduction qui implique de façon explicite, certaines parties du « corps » de la femme vision comme nous l'avons énuméré plus haut. Ce jeu de corps va parfois jusqu'à l'effleurement mais jamais au contact corporel :

Son regard immense, profond, intense fait sur Tabba un effet qu'il n'a jamais éprouvé auparavant.

Elle s'approche de lui. Il sent presque sa poitrine l'effleurer, ses lèvres toucher presque les siennes, mais soudain elle recule et sort de la case. (p. 98).

Cette absence d'amour charnel tant désiré par Tabba s'explique par le fait que cette femme n'est qu'un esprit, même si elle a la capacité de donner au patriarche l'illusion qu'elle possède un corps de rêve de femme.

L'avant dernière apparition de la femme-génie dans l'œuvre s'étend de la page 115 à la page 120, elle se comporte comme s'ils se connaissaient depuis longtemps. La nuit tombée, ordre avait été donné à un groupe de filles de faire le lit de Tabba et ses hommes. Dans la pénombre, il reconnaît les traits de son amante virtuelle en la fille chargée de préparer sa couche. Et comme une épouse, la nuit, elle rend visite à son homme. Elle se dévoile en songe dansant comme à son habitude, heureuse et pleine de vie. Elle met en exergue certaines parties de son corps : les jambes, les fesses, le buste les bras, la poitrine, son visage fin avec des traits

réguliers, les cheveux tressés en diadème. A ces formes plantureuses s'ajoutent cette fois-ci un bijou de grande qualité dans la culture de Tabba : un anneau en argent porté à l'avant-bras. Cela est signe d'une coquetterie et d'une élégance féminine.

2-2-2-La communication verbale

Dans tout le roman, la femme vision ne s'est adressée à Tabba verbalement que deux fois. La première fois a été une « déclaration » comme l'auteur lui-même le dit. C'est un texte en prose empreint d'autorité. Le voici (p. 99) :

Je suis le commencement et la fin
 Je suis la somme des femmes
 Je suis le mythe et la réalité
 Je suis celle sans qui tu ne seras jamais,
 Tout à fait ce que tu es.
 Je suis celle qui te hantera,
 Mais que tu ne maîtriseras peut-être, pas ;
 Je suis l'inconnu qu'attendent toi et les tiens
 Je suis celle qui te hantera,
 Je suis le TCH...
 Je suis la N...

L'analyse du texte montre toute la nature des relations entre Tabba et son amante. Sa déclaration n'évoque que son identité. C'est un discours en « je ». Des onze vers qu'il comporte, neuf vers commencent par « je ». Les deux autres vers parlent d'un « tu » c'est-à-dire de Tabba et des humains de façon générale. Le ton du discours montre toute l'autorité de la femme, il est presque divin : « Je suis le commencement et la fin » d'où la petitesse de Tabba devant elle. Il implique aussi le style des écritures saintes notamment la genèse où le créateur montre toute sa

puissance dans son acte de création du monde. Mais ici, ce qu'il y a de surprenant ou d'inattendu, c'est que c'est une femme qui s'approprie cette façon de s'exprimer pour s'adresser à un homme. Nous assistons encore une fois au schéma d'une relation homme-femme inversée donc atypique.

Ensuite, elle dit « je suis la somme des femmes. » Même si Tabba a épousé quatre femmes, c'est dire que cela ne suffit pas pour la connaître et la maîtriser. Au vers 7, elle dit qu'il ne la maîtrisera peut-être pas. Elle joue sur des oppositions pour dominer Tabba moralement et du même coup montrer sa supériorité:

Je suis le commencement et la fin
 (...)

Je suis le mythe et la réalité

Je suis celle sans qui tu ne seras jamais,

Tout à fait ce que tu es.

Ce qu'elle dit prend une allure de paroles saintes, d'où l'intertextualité. Selon de Dictionnaire du littéraire, l'intertextualité désigne « les cas manifestes de liaison d'un texte avec d'autres (...) c'est un dialogue intertextuel. »

Dans son discours, la femme vision décline son identité mais elle a un langage énigmatique puisqu'elle dit qu'elle est l'inconnue qui hantera le patriarce et les siens. Même pour dire son nom, elle l'énonce de façon inachevée. Ce qui contribue à désorienter Tabba.

On s'attendrait à ce que cette relation mystérieuse effraie le patriarce et qu'il cherche à chasser de ses rêves cet être, mais au contraire, il nourrit un ardent désir de posséder cette femme qui lui échappe. Par moment, elle l'emporte tellement loin dans le songe qu'à son réveil il se rend compte que l'heure de la prière est passée. Il se contente de demander pardon à Dieu tout en omettant de demander qu'il l'éloigne de cette inconnue. De façon sous-jacente, il assume son

manquement à la prière. A ce stade, on peut dire qu'il est totalement sous l'emprise de la femme-quête, alors qu'ils ne sont pas de la même nature.

Dans le roman, les verbes d'action relèvent de la femme vision : c'est elle qui réveille Tabba à chaque début de songe, qui lui demande de la suivre, qui dance, qui lui donne l'eau à boire, qui l'aide à tenir sa calebasse, qui fait le lit, qui le fait courir à travers champs entre autres. Quant à Tabba, il exécute les ordres de la femme et subit ses actions (il la reçoit en songe, ne la maîtrise pas et n'arrive pas à la toucher.) Pourtant, Tabba est un homme respectable et imposant dans sa société, mais face à la femme-génie, il n'est qu'un vulgaire humain.

3-Le mari ou la femme de nuit vu (e) par deux écrivains africains

Comme nous l'avons annoncé au début de ce travail, les êtres de nuit ont déjà fait l'objet d'un article que nous avons publié en 2018. Cette réflexion s'est menée à partir d'un auteur burkinabè, H. Sanoussi. L'intérêt pour nous de lire *Les deux maris* de H. Sanoussi et *Le Patriarce* d'A. Taboye est la possibilité de faire une analyse comparative sur la vision ou la conception du mari ou de la femme de nuit par les deux écrivains.

H. Sanoussi est une romancière de l'Afrique de l'ouest (Burkina Faso). A. Taboye est originaire de l'Afrique centrale (Tchad). La première traite du sujet du mari de nuit et le second de la femme de nuit. Si la thématique est la même pour les deux écrivains africains, il faut dire que chacun a utilisé certains aspects soit pour montrer la monstruosité (ou la laideur) de l'être de nuit (H. Sanoussi), soit pour le décrire de façon romancée.

Plusieurs points opposent ou unissent les deux hommes de lettres sur la question. Nous choisissons d'analyser les points suivants :

- **De la beauté ou la laideur** : la beauté est un point de départ dans la relation entre l'Humain et l'être de nuit, si chez Sanoussi, Welloré, l'être hanté est

d'une beauté de fée et reste donc incomparable dans toute la contrée, le génie, lui, présente des aspects plutôt repoussants, il n'est exclusivement vu que par l'homme qui veut partager le lit de Welloré. Il finira par avoir raison de tous les mariages que la jeune femme va contracter. Par contre Taboye a situé la beauté chez l'être de nuit, chaque fois que la femme des rêves apparaît dans les songes du patriarche, celui-ci reste bouche bée devant tant d'élégance et de grâce. Cette emprise va jusqu'au désir charnel qui, pourtant, reste un acte impensable pour Welloré.

- **Du temps et l'espace** : le moment choisi par l'être-génie pour établir le contact avec l'autre est toujours la nuit. Tandis que Tabba « recevait » la femmes-génie en songe, le mari de nuit de Welloré vient la nuit, au moment où elle s'apprête à consommer son mariage. Quant à l'espace de rencontre, il demeure toujours la case dans les deux romans.

Si Sanoussi ne nous décrit pas le lieu d'habitation du monstre qui hante Welloré, Taboye nous présente avec force détails la montagne qui est le territoire de la femme des songes de Tabba :

(...) La montagne, cette forteresse qui occupe tout le centre du pays et qui le traverse d'est en ouest. Elle semble être aménagée par des ingénieurs géants, pour diviser le territoire en deux parties. Elle se situe à mi-chemin des quatre points extrêmes du territoire et se trouve placée là comme un défi. (p. 29).

- **De la relation avec l'être de nuit** : sur le plan social, la relation avec un être de nuit est toujours un sujet gênant. « La victime » cherche toujours le remède de son mal de façon secrète et ne se confie qu'à des personnes en qui il a vraiment confiance. Dans le cas de Welloré, c'est l'oncle de son troisième mari, un ascète musulman, qui parvient à éloigner momentanément le génie (le temps de mettre au monde trois enfants). En revanche, dans le roman de Taboye, le patriarche finit par se confier au Grand Chef de la communauté des montagnards non sans d'abord ressentir une profonde gêne. L'autre le rassure en ces termes : Parles, « ton secret

est le mien ». Mais contrairement à Welloré, il a l'intention de faire davantage connaissance avec la jeune fille, dans le but de la posséder. Il l'aime.

A la fin des deux romans, on se rend compte que l'être-génie ne se sépare jamais de l'homme ou de la femme choisi (e). La narration se termine dans une sorte de suspense mais on devine bien qu'elle va continuer. Que l'on aime (comme Tabba) ou pas (comme Welloré), l'être-génie demeure à la fin du roman. Les hommes ou femmes choisis sont toujours exceptionnels: chez Welloré c'est la beauté et chez Tabba c'est le charisme car il est respecté et craint dans sa communauté.

Voici un tableau synoptique qui montre la conception des êtres de nuit par deux écrivains

Points communs ou opposés entre les deux écrivains	<i>Le patriarche de A. Taboye</i>	<i>Les deux maris de H. Sanoussi</i>
Le genre de l'écrivain	Homme (Afrique centrale)	Femme (Afrique de l'ouest)
Perception du sujet dans la société	Honteux, gênant	Idem
La beauté	Aspect important	Idem
Mode de communication	danse nuptiale, la parole	violence extrême
La qualité	Charisme de l'homme	Beauté de la femme
Espace/temps de manifestation	dans la case, la nuit	Idem
Le genre du personnage hanté ou obsédé	Homme	Femme
Le genre de l'être qui hante	Femme	Homme
Relation entre l'être de nuit et le personnage	Amour, admiration, attirance	Haine profonde

Projet de l'être hanté	L'union	La séparation
Situation matrimoniale du personnage	Marié, quatre femmes, plusieurs enfants	trois mariages, trois divorces, des enfants
Le dénouement	L'être de nuit reste attaché	Idem
Situation géographique de la narration	Espace rural	Idem

Conclusion

Le phénomène de l'être de nuit est une réalité dans toute l'Afrique noire. Il existe plusieurs rituels purificateurs pour l'éloigner en fonction des sociétés. Dans le cas de l'écriture de Taboye, la thématique est présentée avec une certaine originalité ou plutôt avec un aspect inattendu : Tabba le personnage principal cherche ardemment à s'unir avec « la femme de ses rêves. »

Pourtant de façon générale, la personne hantée procède à des sacrifices au sens propre comme au sens figuré pour se séparer de lui ou d'elle. Dans le cas de Tabba, les songes que provoque la femme-génie, l'entraînent même à manquer l'heure de la prière. Ce qui est une faute grave dans sa communauté. Mais il semble s'accommoder à la relation.

La perspective de la comparaison des deux œuvres nous montre que certaines réalités socioculturelles en Afrique demeurent les mêmes à quelques détails près.

Bibliographie

Corpus

TABOYE Ahmad, (2016), *Le patriarche*, Paris, L'Harmattan.

SANOUSSE Hadiza. (2009), *Les deux maris*, Ouagadougou, L'Harmattan-Burkina.

Articles scientifiques

DUCHET Claude (1973), « Une écriture de la socialité », in *Poétique* numéro 16, Paris, Seuil, pp. 446-454.

KOUAKOU Jean-Marie (2018), « Identité littéraire et survivance dans la littérature africaine contemporaine », Actes du colloque international sur « La sociologie de la littérature (africaine). Textes, théories et socialités actuels », Abidjan, in *Sociotexte*, Revue de sociologie de l'Afrique littéraire. Numéro spécial 02 pp. 27-46.

SARE/MARE Honorine (2018), « L'écriture du surnaturel chez H. Sanoussi », Abidjan, Actes du colloque international sur « La sociologie de la littérature (africaine). Textes, théories et socialités actuels », Abidjan, in *Sociotexte*, Revue de sociologie de l'Afrique littéraire. Numéro spécial 02, pp. 221-235.

Ouvrages critiques

AURAIX-JONCHIERE Pascale, BERNARD-GRIFFITHS Simone et LEVET Marie-Cécile (2012), *La marginalité dans l'œuvre de Georges Sand*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal.

DUCHET Claude (1979), *Sociocritique*, Paris, Nathan.

TABOYE Ahmad (2016), *Panorama critique de la littérature tchadienne en langue française*, Collection « Culture africaine », Série Etudes littéraires, Paris, L'Harmattan.

Dictionnaire

Le dictionnaire du littéraire, sous la direction de Paul ARON, Denis SAINT-JACQUES, Alain VIALA, Paris PUF, 2002.

Webographie

https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_theses/3646 , FOFANA Souleymane, « L'engagement dans la littérature africaine : Etude du mythe poétique : Maieto Pour Zekia de Joachim Bohui Dali ou la violence comme symbole de l'amour » (2003).LSU Master's Theses.3646. Consulté le 22/06/2020.

https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_theses/3646 Jean DERIVE. L'Afrique : mythes et littératures. D. CHAUVIN; A. SIGANOS ; P. WALTER. Questions de mythocritique, Imago, pp. 11-20, 2005. halshs-00344048 (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00344048>)

http://scu.ac.ir/article_11004_d8046a33ea7a61cb6a3ed04e33e65533.pdf E. SALIMIKOUCHI, S. ASHRAFI, « *De la société du texte à la société du référent. Lecture duchetienne de Peur et Tremblement de Gholamhossein Sâédi* » in *Etudes de langue et littérature française*, 2015-ellf.scu.ac.ir, consulté le 22 Arrê/06/2020.

LES ENSEIGNANTS DANS *OSIRIS RISING* ET *KMT: IN THE HOUSE OF LIFE* D'AYI KWEI ARMAH

KOUAKOU N'guessan,
Enseignant-chercheur, Ecole Normale Supérieure d'Abidjan
Email : docbeniansou@yahoo.fr

Résumé : Dans *Osiris Rising* et *KMT : In The House of Life* d'Ayi Kwei Armah, l'école n'est pas idéologiquement neutre. Elle porte l'empreinte idéologique occidentale et au-delà du simple fait d'enseigner, ce sont deux visions du monde qui

s'affrontent sous forme de conflit larvé perceptible au niveau des enseignants qui militent soit en tant que mercenaires du statu quo, soit en tant que rénovateurs et agents du changement en fonction de leurs origines. Les enseignants européens cherchent à maintenir l'école sous leur contrôle alors que leurs collègues africains se battent pour la libérer du joug occidental. Cet article analyse ces deux catégories d'enseignants dont le comportement impacte l'école et au-delà la société entière dans une perspective marxiste.

Mots clés : Enseignants, pensées, panser, ordre établi, statu quo, rénovateurs, mercenaires.

Abstract: In *Osiris Rising* and *KMT: In The House of Life* by Ayi Kwei Armah, school is not ideologically neutral. It is stamped with the western ideology and beyond the mere fact of teaching there are two confronting worldviews in the form of a latent conflict perceptible at the level of teachers who militate either as status-quo mercenaries or renovators and agents of change according to their origins. European teachers endeavor to keep school under their control whereas their African colleagues struggle to free them from the western yoke. This article analyzes these two categories of teachers whose behavior impact on school and beyond school, society as a whole, in a Marxist perspective.

Key words: Teachers, thoughts, to heal, established order, status-quo, renovators, mercenaries.

INTRODUCTION

Outre la procréation, la survie de toute communauté humaine dépend de la capacité de ses membres à transmettre leurs savoirs, savoir-être et savoir-faire. Dans la société moderne, la transmission de ces savoirs incombe souvent aux enseignants. *Osiris Rising* et *KMT : In The House of Life* d'Armah mettent en lumière cette mission de l'enseignant. Cependant, force est de constater que tous les enseignants n'ont pas la même compréhension et appréhension de leur mission, car

l'enseignement est teinté idéologiquement. L'école devient le lieu où s'exerce subtilement une bataille idéologique rangée, visant soit à aliéner et dominer, soit à libérer. On peut donc percevoir des rapports conflictuels au sein de l'école en tant qu'appareil de reproduction idéologique. En d'autres termes, des visions de l'école qui diffèrent ou entrent en contradiction selon les origines des enseignants sont perceptibles dans l'univers armahien. Quelles sont ces visions de l'école? Quelles fonctions les enseignants assignent-ils à l'école ? Nous éluciderons ces questions en analysant les deux types d'enseignants qui animent l'école armahienne: les maîtres à penser ou mercenaires du statu quo d'une part et les rénovateurs ou maîtres à penser de l'autre.

La présente étude met en lumière les caractéristiques propres à chaque type d'enseignants ainsi que la mission qu'Armah leur assigne. Ces missions et caractéristiques constituent un prétexte pour analyser la lutte des classes dans notre corpus. Selon Karl Marx, toute lutte est une lutte des classes dont les antagonistes sont les prolétaires et les bourgeois. Dans l'univers fictif d'Armah, les enseignants africains s'engagent dans une lutte de restauration de la dignité et des valeurs africaines. De ce fait, on peut les assimiler aux prolétaires. Quant aux enseignants d'origine européenne, ils ont une vision impérialiste visant à défendre les intérêts des puissances coloniales. Ils représentent par conséquent la bourgeoisie dont l'une des préoccupations est d'asseoir davantage son emprise sur le prolétariat. Eu égard à la lutte perceptible chez les enseignants de notre corpus, notre analyse se fera dans une perspective marxiste, le Marxisme pouvant être considéré comme une idéologie qui, se posant en défenseur de la classe ouvrière, a toujours un projet de révolution socialiste visant à remembrer la société.

1. LES MAÎTRES À PENSER OU MERCENAIRES DU STATU QUO

Notre corpus révèle que malgré la fin officielle de la colonisation, l'école est restée un appareil idéologique au service des anciennes puissances coloniales. Dans

l'optique de maintenir l'école sous le joug colonial, les enseignants d'origine occidentale encapsulent la connaissance et font la culture de la ségrégation et de l'ignorance. Pareille attitude a pour finalité le maintien du statu quo.

1.1 Les adeptes de la ségrégation et de l'ignorance

Une vraie ségrégation éducationnelle et intellectuelle fondée sur la race est perceptible chez Armah. Aussi, des pans entiers de la connaissance sont-ils d'office encapsulés et mis hors de portée des apprenants Africains. Les mercenaires du statu quo justifient cette attitude par le supposé manque d'intelligence du Noir qui est victime de ségrégation sur son propre sol.

Dans *KMT*, il semblait avoir une bonne collaboration entre les enseignants blancs et noirs jusqu'à ce que Docteur Heath soit recruté à White Castle School. Transfuge du système ségrégationniste en vigueur en Afrique du Sud, cet enseignant se fait une triste réputation à l'occasion de la fête de fin d'année. Par le passé, tous les enseignants fêtaient ensemble et jouissaient des mêmes prérogatives et droits. Ce qui est en parfaite symbiose avec la devise de l'école qui prône en théorie l'équité et la justice pour tous, sans distinction de genre humain. Mais l'année de l'arrivée de Docteur Heath, contre toute attente, il produit une circulaire fondée sur du faux pour semer la division au sein du personnel de l'école :

The doctor said it was well known that Africans were natural carriers of parasites responsible for dengue fever and malaria. As long as people born in temperate regions reduced contact with Africans to daylight hours, retiring to their private quarters at dusk, and making sure that no Africans were present in their living zones between sunset and sunrise, the risk of contamination would be low. However, a feast lasting from ten at night to four in the morning would raise the risk of infection beyond acceptable levels (*KMT*, 81).

Comme on le voit, Docteur Heath importe la politique ségrégationniste sud-africaine au Ghana. Loin d'être un vrai médecin, il est un suprématiste blanc qui

évite toute promiscuité avec les Noirs sous le fallacieux prétexte qu'ils sont porteurs de germes de maladies. Il suggère donc deux fêtes séparées : l'une pour les Blancs et l'autre pour les Noirs, faisant fi de la devise de l'école qui se veut être un pont entre les différentes communautés.

La vraie raison pour laquelle ce médecin suggère deux fêtes, c'est qu'étant de race blanche considérée comme race supérieure ayant atteint un degré de développement et de connaissances inégalables, il ne peut s'asseoir à la même table avec des êtres inférieurs. Le faire, ce serait se rabaisser au même niveau que les Noirs et briser les préjugés raciaux qui consacrent la suprématie blanche. Docteur Heath est dans une logique de lutte des classes dans laquelle il doit étouffer les prolétaires pour mieux s'affirmer. Son attitude illustre parfaitement l'idée selon laquelle « le Capital a étendu son contrôle au-delà de l'usine pour intégrer les circuits de reproduction sociale et les institutions culturelles (Bell & Cleaver, 2002 : 2).

Outre son caractère raciste, Docteur Heath se caractérise par son attitude particulièrement vorace. En effet, alors que les Africains constituent les trois quarts du personnel, il suggère que les deux tiers du budget alloué à la fête reviennent aux Blancs : 75% of the funds allocated would be used for the British staff, who made up a little over a third of total staff. The remaining 25% would be used to organize a separate feast for African staff, a week later (KMT, 82).

Les lignes ci-dessus montrent que les Blancs sont les premiers et les mieux servis et les Africains sont servis en dernière position. En se contentant du tiers restant du budget, les Africains aident à perpétuer les rapports de dominants à dominés qui prévalaient pendant la colonisation. La voracité de docteur Heath est la voracité en miniature de l'Occident qui pille et s'approprie les richesses de l'Afrique sans se soucier du bien-être des Africains. Par le truchement de l'école, le

système de subordination et de discrimination est entretenu plusieurs décennies après la fin officielle de la colonisation.

La ségrégation pensée, nourrie et entretenue par Heath se perçoit également dans les curricula dans *Osiris Rising*, notamment au niveau de l’Égyptologie. Cette discipline, qui a pour objet d’étude un pan de la civilisation africaine, fut encellulée et réservée exclusivement aux enseignants blancs. Le maintien de l’Égyptologie dans le cocon colonial se justifie par le préjugé racial selon lequel les Noirs sont des êtres inférieurs dotés d’une intelligence insuffisamment ouverte pour comprendre, lire, écrire et enseigner cette discipline. Les premiers étudiants à s’aventurer dans ce domaine d’études furent l’objet de moquerie et de brimades intellectuelles. En conséquence, tout étudiant africain voulant réussir était obligé de rester loin de l’Égyptologie ; ce qui est une façon sage d’abandonner ses rêves, à la grande satisfaction des maîtres blancs. Cet abandon fait des étudiants de purs ignorants en termes d’Égyptologie et des apprenants qui ont une connaissance très peu affinée de leur propre civilisation ; ce qui constitue un pogrom intellectuel visant les Noirs.

En décourageant les Africains, les enseignants blancs créent un mythe autour de cette discipline et en deviennent les détenteurs exclusifs. La politique qui sous-tend pareille attitude est le maintien de la colonisation au cœur de l’école.

Les enseignants blancs peuvent à juste titre être considérés comme les mercenaires du statu quo en mission pour leur continent d’origine. Comme des capitalistes guidés par « le profit commercial exclusivement fondé sur la pénurie artificielle » (Ndiaye, 2001 : 37), ils créent un manque d’égyptologues. Le but inavoué est de faire accepter leurs statuts de détenteurs exclusifs du savoir prêts à revendiquer un brevet d’invention de l’Égyptologie pour perpétuer l’eupéanisation de l’école en Afrique. Comme l’affirment Addei Cecilia & Kakraba A.D, “en plus de délibérément couper l’Africain de ses racines et de son identité culturelle, cette eupéanisation le rend esclave sur le plan

socioéconomique (Addei & Kakraba, 2011, 429). La politique de la rareté qui entoure l’Égyptologie est la même que celle créée et entretenue par le système capitaliste pour accroître la valeur marchande des produits. Les produits de l’école étant les hommes, ce sont les enseignants maîtrisant l’Égyptologie, en l’occurrence les Blancs, qui ont une valeur marchande accrue. La politique de la rareté se traduit sur le plan social par la formation de larbins et d’employés subalternes qui ne sont pas suffisamment armés intellectuellement pour déraciner le colonialisme et assurer le développement de leurs différents pays.

Au total, l’école est prise en otage par les enseignants blancs qui règnent en tant que ségrégationnistes indémodables et détenteurs exclusifs du savoir relatif à l’Égyptologie. Pareille attitude vise la soumission des apprenants et enseignants africains. De ce fait, il est juste de dire que « l’école participe au maintien des rapports de classe » (Snyders, 1982 :94) dont une des caractéristiques est la subordination.

1.2 Les agents de subordination et de destruction

La subordination fait partie des pratiques rétrogrades des maîtres à penser qui ont instauré une connaissance pyramidale dans leurs classes. Le châtimeur réservé à toute personne prise en flagrant délit d’insubordination est la destruction physique. Lema Biko dans *KMT* est victime de cette pratique coloniale à cause de son indocilité face aux enseignants blancs que sont Priscilla Snowden et Joël Bloom.

Priscilla Snowden, la professeure de littérature, fait partie des enseignants pour qui la connaissance se ramène à l’Occident. Comme un autocrate invétéré, elle ne tolère point la contradiction, surtout celle venant d’un apprenant. Pour elle, la littérature se limite à Shakespeare qu’elle qualifie de géant, important, supérieur, sublime et sans égal. Pour cette raison, les trois œuvres au programme sont toutes de Shakespeare. Le conflit entre elle et Biko a lieu juste à la fin de son cours

introdutif. En effet, lorsqu'elle demande à Biko de faire un récapitulatif du cours en mettant l'accent sur ce qui fait de Shakespeare un auteur inégalable, Biko répond qu'il ne le peut sans avoir lu Shakespeare. Cette réponse scandalise Miss Snowden dont l'attitude répressive impacte la participation de Biko à son cours. Celui-ci rentre dans sa coquille en réduisant sérieusement sa participation au cours. Biko tue en partie son génie créatif et devient un introverti au cours de littérature. Malheureusement, il est la cible de tous les mercenaires du statu quo qui finissent par l'assassiner.

Une analyse onomastique de Snowden révèle que ce nom est composé de 'snow' et de 'den', ce qui donne littéralement le lieu où il neige. On comprend ainsi aisément son acharnement sur Biko Lema qui refuse la neige occidentale pour un esprit vif. L'attitude de Biko est contraire à l'idéologie qui sous-tend l'école qui vise avant tout à former des employés et des cadres subalternes ou larbins qui n'ont aucun pouvoir de décision comme ce fut le cas lors de la colonisation. En effet, « en 1931 encore, un décret [...] précisait nommément que l'école devait former : « des clercs (employés de commerce), pointeurs et fonctionnaires subalternes » (Dumont, 2012, 1979). Ce genre de formation est celle préconisée par le capitalisme :

Le capitalisme veut que l'école lui forme des travailleurs qui se sentent vulnérables ; on espère d'une formation restreinte qu'ils ne seront pas trop exigeants en matière de salaires, on leur donnera le moins possible les instruments intellectuels qui les aideraient à mettre en cause le système (Snyders, 1982 :93).

On peut déduire ici que l'école impérialiste refuse de former des intellectuels qui pourraient revendiquer le partage juste et équitable des ressources du pays. Elle ne veut pas non plus d'apprenants qui réfléchissent hors de l'idéologie occidentale ou qui détruisent les œilletons imposés par les maîtres à penser. Les mercenaires du statu quo veillent strictement à ce que les apprenants demeurent d'éternels consommateurs d'idéologies et de pacotilles européennes :

Le système ne les formait pas aux professions de cadres supérieurs. On n'apprenait à aucun d'eux comment fabriquer des biens de consommation. Le système était structuré de sorte à habituer les colonies africaines à être de simples importateurs de matières premières. Il était inutile de former les ...sujets en Sciences politiques et en Philosophie (KMT, 2002: 67).

La mise en cause du système doit venir de ceux qu'Armah appelle « system-makers » et c'est cette catégorie de cadres supérieurs que l'école impérialiste refuse de former. Ce refus est une façon sage de ne pas donner aux prolétaires les armes intellectuelles pouvant les aider à revendiquer un nouvel ordre social. Cette idée est corroborée par Snyders qui affirme : « La bourgeoisie s'efforce de [...] former à la fois des serviteurs utiles, susceptibles de lui rapporter des bénéfices et des laquais obéissants qui ne troublent pas sa quiétude et son oisiveté » (Snyders, 1976 :30). L'école participe donc à l'asservissement des apprenants au lieu de les aider à se libérer et affranchir leur peuple.

Armah prend à rebrousse-poil les mercenaires du statu quo et forme des *system-makers* que Fouad Mami considère comme “une élite qui est un amalgame de conscience, pleine de talents et un groupe d'experts engagés à réfléchir sans cesse au labyrinthe postcolonial” (Mami, 2017:214). Cette élite se compose d'ingénieurs, de docteurs, de juristes et d'administrateurs qui sont des cadres supérieurs capables de revendiquer un nouvel ordre social. En refusant de former des « diplômés analphabètes » comme le dirait Jean Ziegler, Armah sème de façon subtile les graines du Marxisme dans son œuvre. Ainsi, une lutte des classes qui oppose Occidentaux et Africains se lit entre les lignes de son récit. Si les Occidentaux cherchent à maintenir l'école sous leur joug, c'est pour pouvoir plus tard contrôler les moyens de production en vue de maintenir l'Afrique sous tutelle économique, intellectuelle et religieuse. Armah s'insurge contre cette mise sous tutelle en créant des personnages réfractaires au système.

Tout comme Miss Snowden, Joël Bloom, le professeur de Grec, a instauré une dictature sans nom dans sa classe. Avec Joël Bloom, c'est la pensée unique du maître à penser qui fait école. Tout ce qu'il dit a valeur divine et ne peut en conséquence être mis en cause. Or, par ses suggestions, critiques et son esprit vif dérivant de son large champ de connaissances livresques, Biko Lema viole les règles élémentaires de discipline en vigueur à l'école dont Irène Lowenberg, la fondatrice exige « un dévouement total au système et une discipline exemplaire » (KMT : 67). Biko Lema a plusieurs fois mis Joël Bloom en difficulté. De leurs confrontations relatives au processus de reniement du moindre savoir à l'Afrique, il ressort que Bloom fait preuve d'ineptie intellectuelle et que ses positions sont la manifestation visible des égarements d'un suprématiste incorrigible envoyé en Afrique pour mieux enraceriner l'idéologie occidentale. Une de leurs discussions est relative à la population originelle égyptienne. Bloom soutient mordicus qu'elle est blanche: « les anciens égyptiens n'ont rien à avoir avec les noirs.» (idem). Biko contredit cette affirmation en soutenant que la population originelle égyptienne est noire. Biko étaye même ses propos en citant Aristote qui affirme que les premiers habitants de l'Egypte étaient Noirs. Bloom réfute cette thèse en persistant qu'étant donné le caractère anhistorique de l'Afrique, l'Egypte ne saurait avoir de population noire. Bloom rejette la thèse d'Aristote en démontrant vainement que le passage cité par Biko est une traduction erronée de la version originale.

Comme on le constate, l'idéologie occidentale refuse à l'Afrique toute participation à l'histoire de l'humanité. Avec le temps, Biko Lema devient de façon involontaire le pire cauchemar de Bloom qui n'arrive plus à masquer sa gêne teintée de haine à son endroit. Bloom s'offusque de l'attitude de Biko Lema car il sort du cadre de l'ordre établi qui fait de l'enseignant le tout-puissant maître à penser, le seul et unique détenteur du savoir à dicter aux apprenants qui doivent le considérer comme parole biblique. Ce qui aurait pu être une source de fierté se retourne

finalement contre Biko : « il serait un danger pour le système si on lui permettait de servir d'exemple...Il fut donc isolé et éliminé. (KMT, 54).

L'intelligence raffinée de Biko ne lui permet pas de rester confiné dans sa position de subordonné et de récepteur passif de connaissances, même si c'est au prix de sa vie. Avec Bloom, « l'école glisse à l'autoritarisme ; la parole du maître n'accepte pas la discussion, le bon élève est l'élève soumis – et c'est ainsi qu'on le prépare à la passivité et à la dépendance » (Snyders, 1982 :94). Or, Biko Lema est tout sauf un élève soumis qui accepte de façon passive les contre-vérités : il est né rebelle et contestataire de l'ordre établi. Pour étouffer cette rébellion intellectuelle précoce, il est renvoyé de l'école sine die et est éliminé.

Au total, les mercenaires du statu quo ne sont que de véritables incompetents dont le nanisme intellectuel ne peut favoriser l'éclosion d'une vraie élite africaine. Au contraire, leur incompetence est hautement toxique et maintient les apprenants dans une situation de dépendance et d'indigence intellectuelles. En un mot, ils dressent à la servilité et au maintien de l'ordre établi. Face à ces enseignants plus que nuisibles se dressent des enseignants d'origine africaine qui militent non pas pour la trahison des clercs mais pour l'enseignement de la connaissance vraie, facteur de décolonisation et de développement. Ce faisant, ils pansent les pensées et les plaies purulentes créées et entretenues par leurs collègues européens dans l'esprit des apprenants

2. LES RENOVATEURS OU MAÎTRES A PANSER

Offusqués par la supercherie blanche qui frise le sabotage éducationnel, les rénovateurs s'engagent dans une lutte intellectuelle visant à décoloniser les mentalités. Cette décolonisation est corollaire de celle du système éducatif qui œuvre pour l'instauration de la démocratie.

2.1. Les agents de la réécriture de l'Histoire et de la décolonisation du système éducatif

Chez Armah, le programme et les manuels d'histoire ont été conçus par des agents au service de l'impérialisme occidental. Faisant usage de subterfuges, ces agents ont tronqué l'Histoire en séparant l'Égypte de l'Afrique qui est privée d'histoire. En vue de corriger ces mensonges historiques, les rénovateurs proposent de nouveaux programmes qui visent à réécrire l'Histoire et à décoloniser le système éducatif.

Une des contre-vérités qui heurtent la conscience est l'absence de l'Afrique dans l'évolution de l'humanité : « l'Afrique n'a pas d'histoire » (OSIRIS, 126).

Pareille affirmation vise à faire croire, comme le soutient Hegel, que c'est l'impérialisme européen qui a fait entrer les Africains dans l'histoire. De ce fait, l'Afrique n'est pas le berceau de la civilisation. C'est ainsi que l'Égypte fut détachée de l'Afrique pour être rattachée à l'Occident. S'appuyant sur la thèse défendue par Cheikh Anta Diop dans *Nations nègres et culture*, les rénovateurs démontrent que l'histoire jusqu'ici enseignée est un tissu de mensonges grossiers qu'il faut corriger. En effet, toutes les théories historiques élaborées par les plus grands savants occidentaux qui se réclament historiens sont échafaudées sur une base purement imaginative ou sous la dictée de l'idéologie impérialiste. Pour ces historiens qui écrivent l'histoire de l'Afrique, sans y avoir jamais mis les pieds, l'Afrique est une partie anhistorique dépourvue de civilisation. Armah démontre le contraire en affirmant que l'Égypte fait partie intégrante de l'Afrique qui a joué un rôle dans l'évolution de l'humanité. Ce point de vue est partagé par Edem Kodjo : « le centre de gravité de l'histoire du monde occidental était l'Afrique » (Kodjo, 1985, 174). Armah démontre également qu'il existait des écoles informelles avec plusieurs courants de pensées basées en Égypte et qui ont transmis le savoir à l'humanité entière : « Il existe des écoles de pensées au sein des écoles » (KMT:192).

Cheick Anta Diop précise que c'est dans les écoles égyptiennes que tous les savants occidentaux ont été formés: « L'Égypte était vraiment la terre classique où sont allés s'initier les deux tiers des savants et des philosophes grecs » (Diop, 1979 : 408).

En reconnaissance du rôle central de l'Égypte dans l'histoire de l'humanité, il est préconisé de concevoir des cours visant à développer la capacité des étudiants à « lire et écrire les hiéroglyphes et les codes démotiques de l'Égypte Ancienne » (OSIRIS: 215). L'enjeu ici est de libérer l'intelligence africaine afin de la mettre au service de l'Afrique comme l'écrit Adoeti pour qui « Armah suggère également un système éducatif qui cherche à libérer réellement l'intelligence africaine pour le bien-être du continent » (Adeoti, 2005: 3).

Pour faire aboutir leur projet, les rénovateurs vulgarisent l'Égyptologie qui était interdite aux africains de peur qu'ils découvrent la vérité relative à la quintessence de la connaissance. En défiant les Blancs sur l'Égyptologie, l'Égypte devient le lieu hanté où la conscience européenne se retrouve confrontée au miroir de l'histoire qui leur révèle l'injustice intellectuelle occidentale: l'Égypte, le berceau de la connaissance, est bel et bien rattachée à l'Afrique et les Noirs sont les premiers enseignants de l'humanité. En vulgarisant l'Égyptologie, Armah arme ses intellectuels afin qu'ils ne réfléchissent plus à l'intérieur des ergastules impérialistes, mais qu'ils écrivent eux-mêmes leur histoire à travers un nouveau programme. Il brise par la même occasion le mythe de la suprématie blanche et remet la race noire au centre de la marche de l'humanité.

Ce programme, tout en se focalisant sur l'Afrique au lieu de l'Occident, n'est pas renfermé sur lui-même. Il s'ouvre à l'Occident, à l'Australie, au Pacifique, à l'Asie, à l'Amérique précolombienne, etc. C'est donc une histoire universelle que l'auteur tente d'écrire sans fioritures et sans parti pris. Les rénovateurs préconisent la production de documents historiques servant de supports pédagogiques aux

études africaines et recommandent qu'il y ait une synthèse unificatrice entre ceux relatifs à la région des Grands Lacs et ceux portant sur le Bassin du Nil. Ces documents sont analysés sous le prisme africain et non occidental. A long terme, les intellectuels mèneront une réflexion qui leur est propre car dégagée de toute emprise ou œillet colonial. C'est en cela que la réforme de l'enseignement de l'histoire est source de décolonisation. Pour rendre perceptible cette décolonisation lors des différents votes relatifs au projet de reformes, le professeur Wooley, le dernier mercenaire du statu quo farouchement opposé à l'estampillage africaine des études africaines, essuie une cuisante défaite. La défaite de Wooley annonce la fin de son emprise sur le système éducatif qui sera désormais aux mains des défenseurs de l'Afrique. La bataille qui oppose Wooley aux rénovateurs est la preuve que « l'école est un lieu de lutte, le théâtre où s'affrontent des forces contradictoires – et cela parce qu'il est de l'essence du capitalisme d'être contradictoire, d'agir contre lui-même, de créer ses propres fossoyeurs (Snyders, 1982 :97-98). Par ailleurs, « les universités constituent précisément des lieux où la remise en question de la société prend le plus de vivacité, parfois même le plus de violence » (Snyders 1982 : 115). Armah, rend cette remise en question visible en arrêtant de publier chez Heinemann qu'il considère comme une multinationale d'exploitation ; ce qui le conduit à publier désormais chez Per Ankh, une maison d'édition basée au Sénégal.

Si l'enseignement de l'histoire est source de décolonisation, c'est parce que par l'affrontement et le dépassement des théories et expériences divergentes, il permet à l'Africain d'écrire lui-même son histoire. Celle-ci est loin de la version impérialiste qui est facteur de déperdition. Les nouveaux programmes scolaires corrigent cette entorse à la vérité en vue de lancer l'Africain dans l'histoire et lui donner l'espoir qu'il peut se défaire du joug colonial par l'apprentissage de la vraie version de l'histoire. Armah indique à l'Africain la voie qui lui permet de restaurer à son continent sa place de premier agent de l'histoire qui lui a été volée à coup de mensonges.

Les rénovateurs ne dissocient pas la lutte intellectuelle de la lutte pour l'avènement d'un nouvel ordre. Ils s'engagent dans un processus de lutte des classes en vue de faire triompher les valeurs qui leur sont chères. Ces valeurs sont la liberté d'expression et d'opinion, la liberté de choix, la culture de la vérité, qu'elle soit historique ou contemporaine. Tout ce combat doit aider à bouter le colonialisme hors de l'Afrique et asseoir la démocratie d'inspiration africaine par le biais de l'école. C'est la raison pour laquelle les rénovateurs considèrent « l'éducation comme le fondement du changement social et une fenêtre ouverte sur un monde nouveau qui ...fait de l'Afrique son point de départ » (Adeoti, 2005 11).

En tant qu'histoire de l'humanité, le programme suggéré prend en compte les luttes d'émancipation et de libération dans un cadre communautaire. Loin d'être statique, l'histoire est une dynamique qui se traduit par la recherche permanente de solutions aux problèmes qui entravent la marche de l'humanité vers un idéal commun. Cette recherche provoque souvent des luttes qui se fondent sur la défense d'un riche patrimoine culturel enterré vivant par des étrangers aux idéologies narcissiques, asservissantes et désuètes. Bref, le programme suggéré sort l'humanité de l'obscurantisme en laissant éclater la vérité. En outre, en « attaquant et enfonçant quelques-uns des bastions les mieux tenus » (Ziegler : 1981 : 129) de l'idéologie européenne qui fait main-basse sur l'école, le nouveau programme d'études africaines « déchire les voiles de l'Histoire universelle, détruit les mythes et les mensonges, découvre et rend à l'homme sa vérité » (Althusser, 1973 : 37).

En dernière analyse, les rénovateurs réécrivent l'histoire pour la décoloniser. Contrairement aux maîtres à penser pour qui il faut maintenir la connaissance prisonnière, les rénovateurs œuvrent à sa divulgation en allant toujours à la recherche du savoir authentique qu'ils distillent dans la communauté au lieu de se contenter de la connaissance livresque.

2.2 Les épandeurs du savoir authentique

Les rénovateurs ont une soif incoercible de savoir qui les pousse à ne jamais se fier aux connaissances livresques. En effet, ils sont animés par la volonté de posséder et divulguer le savoir authentique. Soucieux des questions de genre, Armah les fait souvent évoluer en paires homme-femme.

La première paire soucieuse du savoir authentique et de son épandage est celle d'Asar et Ast, un couple dans lequel « Ast sert de pont entre l'Afrique et la diaspora » (Sougou, 2001:123). Selon Ndiaye Ibrahima, (2001, 36) Asar serait une transcription de wasar, évolution de Wsr, nom égyptien d'Osiris qui se rapproche du verbe Wolof *wesaare* qui signifie disperser, disséminer. On comprend aisément pourquoi Asar et sa compagne se sont assigné la tâche de disséminer le savoir. Ces deux rénovateurs vont aiguiser leurs connaissances chez les traditionalistes avant de les divulguer. Ils sont rejoints par leurs collègues de KMT pour qui la divulgation de la connaissance est source de richesse : « plus la connaissance circule dans une société, plus riche est cette société. Cacher la connaissance aux femmes, aux enfants, à un groupe, à qui que ce soit est insensé. » (KMT:168-9). Ce couple a recours à Ama Tete qui est une sorte de conscience historique pour savoir quels sont les Africains qui ont activement pris part à la traite négrière. Leur démarche les amène à démasquer Ras Jomo Cinque Equiano et permet à Ast de parachever son retour aux sources. Cinque Equiano est un faux prophète qui sert du faux à ses adeptes en s'attribuant une origine royale dont les membres étaient de la communauté de l'ankh. Les investigations des enseignants révèlent que loin d'appartenir à cette communauté, l'ancêtre de Cinque Equiano était un esclavagiste ayant activement participé à la traite des Noirs. La recherche de la vérité initiée par Asar et Ast dans *Osiris Rising* est également la préoccupation des enseignants œuvrant à la restauration de la vérité dans *KMT*. Pour ces enseignants, les programmes conçus par les anciens maîtres ne peuvent produire que des diplômés qui éprouvent un complexe d'infériorité face à leurs collègues blancs. Voilà

pourquoi il faut les remplacer par ceux fondés sur la connaissance vraie : « nous pouvons remplacer les mensonges multiséculaires de l'Europe, ainsi que le complexe dérivant de notre éducation par la connaissance vraie » (KMT: 108).

La deuxième paire d'enseignants est constituée de Djengo et Lindela dans *KMT*. Ce couple va au-delà des acquis d'Asar et Ast en organisant un colloque international regroupant toutes les sommités mondiales se réclamant spécialistes d'études africaines et les traditionalistes, les détenteurs du savoir authentique africain, sur la base d'une confiance réciproque. Lors de ce colloque, les invités européens débitent une série d'incohérences relatives à la participation de l'Afrique à l'histoire de l'humanité. Des sommités mondiales comme Christine Arendt, certainement la philosophe Anna Arendt, et se faisant passer pour des Africanistes, ont gobé et soutenu les inepties et épilepsies intellectuelles des thèses eurocentriques visant à bouter l'Afrique hors de l'histoire de l'humanité. Se fondant sur le caractère oral de la connaissance africaine, Christine Arendt affirme: « l'Afrique n'a aucun document écrit, aucune tradition littéraire, aucune philosophie, aucune science, aucune méthode de calcul du temps, aucune tradition d'enseignement formel dans des institutions officielles, aucun programme traçable » (KMT : 177).

Christine Arendt semble démontrer qu'elle ne connaît pas l'Afrique. Malheureusement, bien avant elle, sa thèse fut défendue par ses collègues européens pour qui l'Afrique n'a pas d'histoire et de ce fait n'a jamais participé à la marche de l'humanité. Jean-Pierre Badin et tous les enseignants occidentaux acquiescent la thèse eurocentrique de Christine Arendt qui affirme que l'Afrique a intérêt à emprunter la conscience historique européenne.

En réaction à ces impérities, le traditionaliste Djeli Hor fait un exposé liminaire sur l'Afrique et les origines de la connaissance, ce qui ébranle sérieusement la connaissance partielle des Européens. Son intervention insiste sur le

fait qu'il existait des écoles en Afrique contrairement au tissu de mensonge européen:« des savants vendant leur ignorance comme sagesse d'experts de l'Afrique vous ont dit ici qu'il n'existe pas d'école pour la formation des traditionalistes. Ils mentent en pensant qu'ils ne sont pas ignorants. Nous avons des écoles de pensée au sein des écoles (KMT:192). Il revient donc à l'Europe d'emprunter la conscience historique de l'Afrique.

Suite à ces précisions, Christine Arendt, faisant preuve d'humilité, reconnaît que leur connaissance de l'Afrique n'est pas solide et qu'il est impérieux de tenir désormais compte du cours magistral dispensé par Djely Hor :

Ce que l'intervenant vient de dire ...est entièrement nouveau. Si cela s'avère vrai cela nous oblige à changer notre position relative à une filière que nous avons crue statique pendant plus d'une demi-décennie de recherche. Le changement de perception peut s'avérer plus profond en ce qui concerne le rôle joué par les griots dans l'histoire (KMT: 194) .

En reconnaissant ses limites, Christine Arendt confesse que leurs connaissances essentiellement d'origine livresque est partielle et partielle. Djely Hor a donc pansé la pensée de Christine Arendt. Le cours magistral de Djely Hor a également un écho chez Docteur Carnot et Docteur Munguni, qui refusent de livrer leur communication sans y avoir apporté de profondes modifications. En effet, après l'intervention de Djely Hor, ces deux enseignants réalisent que leurs connaissances de l'Afrique sont parcellaires et frisent même l'ignorance.

A la suite de Djely Hor, Professeur Jengo, soutient que les étudiants sont victimes d'une incompetence organisée qui s'enracine dans la politique de dénigrement et d'asservissement de l'Afrique. Pour lui, les étudiants sont victimes d'une ignorance pensée, organisée et entretenue par le système éducatif. Ce pogrom intellectuel doit cesser afin d'étendre les études aux classiques africains qui doivent

faire partie intégrante des curricula et faire de l'Afrique l'épine dorsale des études africaines.

Avec Djengo, le lecteur assiste à une collaboration fructueuse entre l'homme et la femme. Loin de la brimer comme le fait le système patriarcal dans beaucoup de sociétés, Djengo la propulse au-devant de la scène de revendications intellectuelles, ce qui augure d'une société sans sexe fort ou faible. De ses relations avec Lindela, on note qu'il assigne une nouvelle mission assignée à l'enseignant qui doit semer de nouvelles façons de penser, d'agir et de concevoir la vie dans une relation de réciprocité qui n'impose pas aux élèves la pensée unique du maître à penser. Il la considère comme une collègue, une personne ressource avec qui il faut travailler en synergie pour aider les apprenants à sortir du prisme fasciste dans lequel ils sont enchaînés. Tout en étant plongé dans le présent, Djengo se préoccupe de l'avenir, ce qui traduit la préoccupation d'Armah relative au futur de l'Afrique qui doit être un futur glorieux et de partage. Par ailleurs, son approche inclusive inspire la confiance des traditionnalistes qui voient en lui l'homme idéal pour dire et divulguer la vérité relative à l'histoire de l'humanité et de la connaissance.

Tout en s'opposant farouchement aux contenus livresques d'inspiration eurocentrique ou occidentale, les rénovateurs cherchent à faire germer les graines de la démocratie.

2.3 Les instigateurs de la démocratie

Outre leur mission officielle, Armah confie à ses rénovateurs celle de démocratiser la société humaine en jetant les prémisses de la démocratie au sein de l'école. La démocratie armahienne qui est la participation communautaire à la prise de décision est mise en exergue avec Asar et son groupe dans le cadre de la proposition de nouveaux programmes scolaires. Elle se vit également avec un stagiaire qui organise des élections pour désigner son chef de classe.

La proposition de nouveaux programmes implique la participation collective des rénovateurs et conduit au partage des responsabilités. De façon pratique, des responsables sont choisis et non imposés et à chaque enseignant, il est assigné une mission bien précise : faire des propositions à l'issue de recherches approfondies dans son domaine d'intervention en vue de se préparer à la confrontation des idées. Ces propositions, une fois adoptées en commission, passent à un vote en trois étapes avec la participation de tous ceux qui sont engagés dans le système éducatif : les responsables administratifs, les enseignants et les délégués d'étudiants. Quelle que soit l'issue du vote, il est considéré comme l'expression de la démocratie et n'est jamais remis en cause.

Après l'étape du vote, les propositions passent au conseil de l'Université. Le jour de la présentation du projet au conseil de l'Université, les rénovateurs l'emportent sur les conservateurs. La victoire des rénovateurs démontre combien le peuple en général et les enseignants en particulier ont soif de démocratie et de changement. Elle démontre également que lorsqu'une idée va dans le sens souhaité par le peuple, elle s'impose d'elle-même et fait des adeptes sans que ceux-ci s'en rendent compte. C'est notamment le cas du stagiaire de Bara. En effet, cet enseignant opte pour la démocratie en organisant des élections pour désigner le chef de classe alors que par le passé seul l'enseignant choisissait et imposait un chef. En paraphrasant Fouad Mami, nous dirons qu'en procédant ainsi, le stagiaire initie ses élèves à des exercices élémentaires de démocratie et les aide à rejeter l'idée selon laquelle l'enseignant a toujours la meilleure réponse/position. Grâce à ces élections, chaque élève a des notions basiques de démocratie qu'il pourra plus tard cultiver et implanter.

Tout le processus électoral se fait en présence d'Asar. Du fait de cette élection, le stagiaire n'arrive pas à terminer son cours. Dans son désarroi le plus absolu, il craignait des réprobations de la part de son superviseur. Mais, contre toute attente, l'enseignant est félicité par Asar pour son initiative qui est une

innovation, ce contre quoi le système a toujours travaillé et ce pour lequel les rénovateurs travaillent. Asar félicite le stagiaire parce qu'il s'identifie à lui et qu'il sait que ce qu'ils ont semé donne déjà des fruits. L'initiative de ce stagiaire est en filigrane une liberté d'esprit qui est opposée à la consommation servile et qui, parce que dégagée des préjugés et de tout dogmatisme, prend des initiatives. En suivant le processus qui a abouti à la désignation du chef, nous remarquons que c'est la première fois dans l'histoire de ces élèves que la parole leur est donnée. En concédant une partie de ses prérogatives aux élèves en vue de choisir par vote leur chef, le professeur met en avant les principes démocratiques et fait une décentralisation du pouvoir.

En partant à la conquête de la campagne, la démocratie qui prend forme à l'Université en tant qu'institution de production idéologique infecte positivement toutes les couches sociales. Aussi, peut-on affirmer que la démocratisation de la société africaine viendra de l'école débarrassée de l'idéologie esclavagiste occidentale.

CONCLUSION

Les enseignants dans les œuvres convoquées pour notre étude illustrent l'ambivalence de la vie. Face aux mercenaires du statu quo se croyant les maîtres à penser et détenteurs exclusifs du savoir rattaché à l'idéologie impérialiste, se dressent les rénovateurs qui sont subversifs vis-à-vis de l'ordre établi. Ces rénovateurs s'engagent dans un processus de contestation, de rétablissement de la vérité et de propagation des idéaux comme la démocratie qui prennent racine dans les entrailles d'une Afrique restaurée. A ce titre, ils ne sont pas des intellectuels ordinaires. Ils sont des progressistes et guides éclairés qui transforment l'école en citadelle de la contestation intellectuelle et dont la vision peut être salvatrice pour l'Afrique qui pourra désormais penser et exécuter ses programmes d'éducation et de développement grâce à des forces et intelligences endogènes. Il ne serait donc pas

faux d'affirmer que par le biais de ces enseignants radicalement subversifs, Armah s'engage dans le militantisme intellectuel en vue de détruire la mentalité coloniale et libérer totalement l'Afrique de l'Europe et de ses idéologies désuètes. Pareil projet vise la renaissance tout azimut de l'Afrique et nécessite que l'on refuse de faire allégeance à l'Occident dans la lutte contre l'esclavage intellectuel. Les réformateurs sont porteurs d'espoir car ils permettent de « rêver des rêves qui rendent la vie plus passionnante, peut-être aussi de découvrir une philosophie de l'existence qui nous rende plus capables d'affronter les problèmes et les épreuves qui nous assaillent (Henry Miller cité par Bourneuf et Ouellet, 1972 :20).

BIBLIOGRAPHIE

ADDEI Cecilia & KAKRABA A.D, 2011, “Reunification and the Search for the African Identity in Armah’s *Osiris Rising* and KMT”, *Current Research Journal of Social Sciences* 3(5), p. 426-431.

ADEOTI Gbemisola, 2005, “The Re-Making of Africa: Ayi Kwei Armah and the Narrative of an (Alter)-native Route to Development”, *Africa Media Review*, Volume 13, Number 2, p. 1–15

ALTHUSSER Louis (1973), *Pour Marx*, Paris, Maspéro.

ARMAH Ayi Kwei (2002), *KMT: In The House of Life* Per Ankh Publishing Cooperative. Popenguine, Sénégal.

ARMAH Ayi Kwei (1994), *Osiris Rising, A Novel of African Past, Present and Future*, PER Ankh Publishing Cooperative, Popenguine, Sénégal.

BELL Peter and CLEAVER Harry, 2002, “Marx's Theory of Crisis as A Theory of Class Struggle”, *The Commoner*, number 5, p. 1-65.

BOURNEUF Roland et OUELLET Réal (1972), *L'Univers du Roman*, Paris, PUF.

DIOP Cheikh Anta (1979), *Nations nègres et cultures II*, Paris, Présence Africaine.

DUMONT René (2012), *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil.

KODJO Edem (1985), *Et demain, l'Afrique*, Paris, Stock.

MAMI Fouad, 2017, "Beauty and Education: Two Prerequisites for Africa's Rebirth in Ayi Kwei Armah's Major Fiction", *Africology: The Journal of Pan African Studies*, vol.10, no.7, p. 197-224.

MAMI Fouad, 2011, « Ayi Kwei Armah's Intellectuals of the African Renaissance », *cadernos de estudos africanos*, 21, p. 163-191.

NDIAYE Ibrahima, 2001, « Quête herméneutique et esthétique dans *Osiris Rising* d'Ayi Kwei Armah », *Revue du CAMES - Série B, Sciences sociales et humaines* vol. 03 - N 002, p. 35-46.

Snyders Georges (1976), *Ecole, classe et lutte des classes*, Paris, PUF.

SOUGOU Omar, 2001, "Armah's Politics in *Osiris Rising*: The African Diaspora Reversing the Crossing" *Identity, Culture and Politics, Volume 2, Number 1*, p. 115-143.

**L'ALLIANCE INTER-ETHNIQUE ENTRE DIDA ET ABIDJI:
FONCTIONNALITÉS ET EXPRESSIVITÉS**

MABA Tagbo Victor

Enseignant Chercheur, enseignant permanent à l'INSAAC

E-Mail : mambavictor2017@gmail.com

RESUME : L'alliance inter-ethnique entre les Dida et les Abidji, contrairement à celle des Abbey reste encore méconnue de la majorité des Ivoiriens. L'objet de ce travail étant de la faire connaître, il a fallu puiser dans son essence pour en ressortir des aspects essentiels comprenant d'abord, l'histoire et la sociologie des Dida et des Abidji, ensuite les moyens d'expression de leur alliance et enfin les fonctions de cette alliance. Si ces trois points ont été nécessaires pour la compréhension de l'étude, il n'en demeure pas moins qu'ils mettent en exergue l'importance de l'alliance inter-ethnique entre les Dida et les Abidji qui, au-delà d'unir ces deux peuples d'origines et de culture différentes, fait la promotion de la diversité et du respect des différences de moins en moins tolérées dans notre pays.

Mots clés : Alliance inter-ethnique, Dida, Abidji, fonctions, peuples.

Abstract : The inter-ethnic alliance between the Dida and the Abidji, unlike that of the Abbey, is still unknown to the majority of Ivorians. The object of this work being to make it known, it was necessary to draw on its essence to bring out essential aspects including first, the history and sociology of the Dida and the Abidji, then the means of expression of their alliance and finally the functions of this alliance. If these three points were necessary for the understanding of the study, the fact remains that they highlight the importance of the inter-ethnic alliance between the Dida and the Abidji which, beyond 'uniting these two peoples of different origins and cultures promotes diversity and respect for the differences less and less tolerated in our country.

Keywords: Inter-ethnic alliance, Dida, Abidji, functions, peoples.

INTRODUCTION

Le rapprochement des populations en Afrique tout comme partout ailleurs se fait à la fois par des circonstances formelles ou informelles. Si pour certains, les voies terrestres, aériennes ou maritimes ont été utilisées, pour d'autres, les rencontres entre les communautés se sont faites par des processus endogènes parmi lesquels l'alliance inter-ethnique s'inscrit au premier plan. En Côte d'Ivoire, cette pratique culturelle traditionnelle a favorisé tant de rencontres entre les populations qu'elle est aujourd'hui présentée comme la plus visible des données culturelles en terme de solidarité entre les peuples de ce territoire de l'Afrique de l'Ouest. Plus qu'une pratique traditionnelle, elle se présente comme un processus d'intégration qui implique les populations dans leurs diversités. L'alliance inter-ethnique entre les Dida et les Abidji fait partie de l'ensemble des alliances en Côte d'Ivoire qui unissent à la fois les peuples de la même sphère culturelle que ceux d'origines différentes. Méconnue contrairement à l'alliance inter-ethnique entre les Abbey et les Dida, cette alliance recèle tant de valeurs qu'elle mérite d'être connue, d'être promue.

Quelles sont donc les origines des Dida et Abidji ? Qu'est ce qui a motivé cette alliance, quelle est la nature et quelles en sont les fonctions ?

C'est à ces questions que nous tenterons de répondre dans cette étude organisée autour de deux axes, sur la base de la méthode socio-anthropologique. Le premier axe porte sur les origines des peuples Dida et Abidji et leur alliance et le second sur la nature et les fonctions de cette alliance.

Le choix de cette méthode s'explique par la dimension anthropologique de l'étude qui nécessite la connaissance des peuples étudiés et le facteur sociologique qui nous amènera à comprendre les manifestations que suggèrent les fondements de l'Alliance entre les Dida et les Abidji.

1-ORIGINES DES DIDA ET DES ABIDJI

Les Dida et les Abidji, contrairement aux peuples alliés de Côte d'Ivoire dont la proximité culturelle explique leur alliance, celle des Dida et des Abidji est originale et particulière en ce sens qu'elle s'est établie entre deux groupes différents aussi bien sur le plan linguistique que culturel. Avant d'aborder le sujet proprement dit, nous tenterons dans cette partie de présenter les deux peuples alliés.

1-1- Présentation des Dida

Situés dans la région du Loh-Djiboua avec pour chef-lieu de région Divo, les Dida occupent les marches orientales du pays krou. Ils conservent leur proximité avec le monde akan dont de nombreux groupements de la zone de contact se disent originaires, des traits de cultures très proches.

Le Dida est un groupe culturel et ethnique que les ethnolinguistes classent parmi le vaste ensemble ethnique Krou qui englobe en plus du Dida, le Bété, le Godié, le Néyo, les Wobé et Guéré de la région de Man et le Kru proprement dit de la région de Tabou Grabo, le long du fleuve Cavally.

Comme le grand groupe krou, les origines et peuplement des Dida, restent aussi flous. Néanmoins les Dida constituent un ensemble composite de 68 tribus qui résulteraient de la fusion d'anciens groupes autochtones et d'émigrés venus du pays krou du XVII^e au XIX^e siècle. On peut les diviser en trois (3) zones (Gadou D. :1995, p.37).

Le peuple dida se subdivise en deux sous-groupes :

- le sous-groupe Akan appelé Dida Mamni, composé des Dida des cantons Wata, Zégo, groupes Garo et Menéhiri de Divo et les cantons Yacoboué et Lauzoua. Les Dida de ces zones prétendent être venus du Ghana.

- le sous-groupe Krou appelé Dida Gboklè, composé des Dida de Lakota, le groupe tablédjoukou, Abohiri et djiboua de Divo, de Guitry. Ils disent venir de Gagnoa, Sassandra, Soubré, du Libéria.

1-2-Organisation sociale des Dida

Les Dida sont organisés en une société de type patrilinéaire. La société dida est relativement homogène. Elle ne connaît pas une stratification sociale rigide. Par exemple un esclave ou un captif qui occupe au départ une place marginale dans le système sociopolitique peut finir par être intégré dans la société.

L'organisation sociale dida se constitue de façon générale sur les catégories de sexe et de l'âge. Au niveau du sexe on constate que la société dida est marquée à la fois par la distinction et la complémentarité entre l'homme et la femme. Cette différence ne donne lieu à aucun préjugé de supériorité ou infériorité mais s'impose comme une donnée majeure de la vie sociale fondée sur la morphologie de la femme ou de l'homme. La conséquence de cet a priori, est la bipolarisation de la vie sociale aussi bien dans la vie communautaire que dans les activités de production.

Chez les Dida, les individus sont liés les uns aux autres par l'âge, c'est-à-dire par des rapports aînés-cadets qui sous-tendent toute la structure sociopolitique et fonde des rapports de domination et de subordination entre les générations d'une part et les individus d'autre part. Au sein d'une même génération ou d'une même famille, il existe une hiérarchie fondée sur les rapports d'antériorité et de postériorité. Citant Iba Der THIAM, Emmanuel TERREY affirme que : « *Si l'âge joue un rôle aussi important, c'est parce qu'il est perçu comme la mesure la plus sûre de l'expérience, de la connaissance et du savoir et le critère primordial de la maturité et de la sagesse* » (Terray E. :1969, p.48).

Ainsi en société dida, l'âge est le facteur qui supprime les différences dues au sexe. Cependant, cette société ne connaît pas une division en classes d'âge. Il y existe seulement des cellules familiales qui sont différentes des classes d'âge des sociétés lagunaires de Côte d'Ivoire. En milieu traditionnel dida, la famille constitue la cellule de base de l'organisation sociale. Elle est composée de tous ceux qui ont une descendance patrilinéaire commune, un ancêtre réel commun.

L'organisation politique dida est essentiellement fondée sur la gérontocratie. La société dida ne connaît pas la notion d'Etat ou de pouvoir centralisé. Elle présente une civilisation villageoise à structure politique segmentaire différente de celle des Abidji.

1-3- Présentation des Abidji

Les Abidji, de leur vrai nom *essékpe* (aventuriers) sont situés dans la région de l'Agneby-Tiassa constituée des départements d'Agboville, de Tiassalé et Sikensi avec pour chef-lieu de région Agboville

Fernand LAFARGUE a certainement été celui qui s'est le plus étendu sur l'histoire de du peuple abidji. Pour lui, les Abidji sont issus de

deux principaux courants d'immigration, d'origine différente qui se rencontrèrent sur ce territoire et, par leur juxtaposition accompagnée d'une certaine fusion culturelle formèrent le peuple abidji qui, auparavant, n'existait pas. Le premier de ces courants semble issu du peuple alladjan situé au sud de la lagune Ebrié.

En effet, l'installation des Abidji sur le territoire actuel est le résultat d'une quête perpétuelle de terre giboyeuse non habitée après un long périple qui a commencé au sud de l'Egypte d'où ils sont originaires.

Aujourd'hui, Sikensi s'est agrandie avec une population cosmopolite venue de divers horizons. Il s'agit par exemple de celle des villages de KATADJI, GOMON et de SAHUE nouvellement installée sur le territoire abidji.

1-4- Organisation sociale des Abidji

Les Abidji, comme dans la plupart de nos sociétés traditionnelles connaissent l'organisation clanique, lignagère et familiale.

Le clan, appelé "Boso" regroupe des individus se reconnaissant issus d'un même ancêtre réel ou mythique. Pour LAFARGUE, « *Les clans abidji dans la majeure des cas, résultent, de l'émigration d'un lignage appartenant à un clan situé soit en pays ashanti, soit en pays dida, soit en pays alladjan* » (Lafargue : 1976, p.49). En dessous du clan se tient le lignage qui se réfère à un ancêtre connu. C'est le "lokpohu" ou famille étendue qui porte généralement le nom de son fondateur.

Au bas de l'échelle, se trouvent les ménages. Ce sont des unités familiales qui regroupent sous le même toit le père l'épouse, les enfants et éventuellement quelques parents. Le ménage est une unité locale qui n'a pas de pouvoir réel. C'est à partir du lignage que prend véritablement forme l'autorité qui est plus assurée par le doyen d'âge. Le chef du lignage est le plus âgé des descendants mâles par voie patrilinéaire du fondateur du lignage. Nous sommes avec les Abidji en régime patrilinéaire où les successions et les transmissions d'héritage se font en ligne agnatique.

La société abidji, en plus de sa structure verticale construite sur la base du clan, du lignage, présente une autre : les classes d'âges ou "Tikpè" qui organisent la société sur la base de la génération. Il ne s'agit plus ici de considérer l'individu en terme de parenté, il faut le prendre comme faisant partie d'une catégorie de personnes anonymes; comme associé à d'autres pour une mission commune. « *Les classes d'âges unissent institutionnellement, quel que soit leur clan, les individus de chaque génération* ». (Lafargue, op. cit., p.84)

Elles structurent la société horizontalement et instaurent par leur fonctionnement une démocratie embryonnaire.

L'organisation politique du village dont elles sont responsables est assurée à tour de rôle par chacune d'elles. Les "Tikpè" interviennent dans la société abidji comme facteur d'unification, de cohésion sans considération clanique. Elles assouplissent la rigidité de la structure verticale en établissant un nouvel ordre social fondé sur la garantie de chaque génération à assurer la vie politique du village.

2-NATURE DE L'ALLIANCE INTER-ETHNIQUE ENTRE DIDA ET ABIDJI

2-1 Origine de l'alliance

Plusieurs histoires nous ont été racontées sur l'origine de l'alliance inter-ethnique entre les Dida et les Abidji. Celle des notables *TIEBREY N'guessan*, *ADANO Kadjo Bernard* et *SASSOU N'guessan*¹⁷ (interrogés différemment, semble être plus proche de la réalité.

Un jour, un Dida se rendit à la chasse pour ramener du gibier afin de nourrir sa famille. Mais après plus d'une semaine, le Dida ne retourna point au village comme à l'accoutumée. Ainsi, plusieurs battues furent organisées par les villageois, mais rien n'y fit. Conséquence, le Dida s'était égaré dans la brousse. C'est alors qu'un chasseur Abidji le découvrit, tout fatigué. Le premier réflexe du chasseur fut donc de le tuer. Mais à sa vue, le Dida s'écria pour demander secours. L'Abidji ne crut pas d'emblée, aux supplications du Dida qui, sans arrêt, insista pour se faire écouter. De peur de se faire tuer, il poussa alors un cri de désespoir ainsi libellé : « *Mamni* » qui signifie en Akan, « *Je me suis égaré* ». En d'autres termes, ne me fait pas de mal, aide-moi plutôt à retrouver le chemin de mon village. Mais l'Abidji croyant à un subterfuge de la part du Dida pour le capturer, demandant au Dida de lui donner par d'autres moyens, les raisons de croire à la véracité de ses propos.

¹⁷TIEBREY N'guessan, ADANO Kadjo Bernard et SASSOU N'guessan, notable à Sikensi.

Cette précaution parce que dans l'ancien temps, un inconnu découvert en brousse était considéré comme un ennemi, un adversaire : « *on le prend en captivité quand on est fort ou on l'élimine quand on ne peut pas le dompter. Dans le cas contraire, il vous élimine* ». ¹⁸Fort de ce principe, l'Abidji exigea des garanties. Voyant l'Abidji braqué et se sentant de plus en plus menacé, le Dida proposa alors à l'Abidji une formule de non-agression. D'abord le Dida se blessa symboliquement puis demanda à l'Abidji d'en faire autant. L'Abidji accepta et fit la même chose. Le Dida lapa d'abord le sang de l'Abidji et demanda ensuite à l'Abidji d'en faire autant. L'Abidji à son tour, en fit de même. Après avoir lapé le sang de part et d'autre, ils croisèrent les deux plaies béantes qui supposent la transfusion sanguine de l'un dans l'autre.

Un mélange de sang qui implique le sacré et qui obligea le Dida et l'Abidji non seulement au devoir d'entraide, mais aussi et surtout à l'obligation de ne jamais s'affronter. Par ce geste symbolique, l'Abidji se sentit rassurer et conduisit le Dida au village, chez ses parents qui le reçurent comme un des leurs avant de le raccompagner chez les siens en pays dida. Arrivé chez lui, le Dida raconta son aventure à ses parents qui remercièrent les Abidji tout en confirmant le pacte qui fut scellé entre leur fils et l'Abidji qui lui sauva la vie. C'est de là qu'est née l'alliance inter-ethnique entre les Dida et les Abidji. Pour matérialiser cette alliance, les Abidji appellent affectueusement les Dida « *Mamni* » comme pour rappeler le cri de désespoir que le Dida émit lorsqu'il fut découvert par l'Abidji dans la brousse. "Mamni" qui veut dire "je suis perdu" ou "qui a perdu tout espoir". Une forme de raillerie pour dire que si l'Abidji n'avait pas secouru le Dida, il aurait péri dans la brousse.

En retour, les Dida appellent les Abidji, « *Kapa kapa* », un terme ironique qui signifie « *ignorant* ». C'est de cet acte de bonté que naquit l'alliance inter-

¹⁸ TIEBREY N'guessan, *Notable à Sikensi*, rencontré le 22 septembre 2015

ethnique entre les Dida et les Abidji. La signification du « Tokpè » (alliance) en Abidji le témoigne si bien. En effet, en Abidji « Tokpè » signifie « *qui me suit avec assurance ou que je reçois sans crainte* ». Cette signification se rapproche du non-dit du « Meinoun » (alliance) en Dida qui signifie aussi « *Laper avec appétit ce qui est délicieux, laper sans crainte ce qui est savoureux parce qu'il procure une sensation de bien-être* ». ¹⁹

Dans Tokpè et Meinoun, il y a les notions de bien-être, de quiétude, de paix intérieure, le tout qui caractérise l'alliance inter-ethnique aussi bien entre les Dida et les Abidji qu'entre les différents peuples alliés en Côte d'Ivoire. Quelle est alors la nature de l'alliance inter-ethnique entre les Dida et les Abidji ?

2-2- Nature de l'alliance entre les Dida et les Abidji

2-2-1- Une alliance inter-ethnique

L'alliance inter-ethnique est une union à la fois entre des peuples voisins et entre deux ou plusieurs groupes ethniques de sphères différentes. Entre Dida, Krou et Abidji, Akan, l'alliance existante est une alliance inter-ethnique dans la mesure où elle met en rapport deux groupes ethniques, Krou et Akan, deux ethnies Dida-Abidji, différents aussi bien sur le plan linguistique que culturel. A travers ce type d'alliance, ces deux groupes transcendent leurs divergences ethno-culturelles pour former un seul peuple. C'est aussi le cas de l'alliance entre les Dida les Abbey, Adjoukrou, Attié, N'gbato, Krobou, etc. Paul N'DA confirme ces propos quand il dit que « *l'alliance inter-ethnique se présente comme une institution à la disposition des groupes, des clans, des peuples entre lesquels le conflit ne saurait avoir droit de cité, en regard aux liens scellés entre eux* » (N'Da Pierre : 2017, p.21).

L'alliance inter-ethnique établit une réciprocité ethno-culturelle dont le fondement réside dans la volonté des peuples de sortir de leurs milieux

¹⁹ BOGA Noel, *Chef du village de Zokolilié / Lakota*, rencontré le 14 août 2020

environnementaux pour aller vers les autres. Vivre avec eux, les connaître et construire avec eux une même histoire. Celle d'un monde unipolaire où les différences disparaissent pour faire place à l'unicité ethno-culturelle.

L'alliance entre les Dida et les Abidji est un exemple de réciprocité qui montre bien qu'on peut être différents sans que cela ne constitue une entrave à la cohabitation. Bien au contraire, dans la différence, chacun apporte à l'autre ce qui lui manque pour converger vers une seule réalité : celle de la collaboration, de la raison, etc.

L'alliance inter-ethnique entre les Dida et les Abidji engage dans une même histoire ces deux groupes géographiquement et culturellement différents. Elle brise les cloisons entre ces peuples et assure par conséquent, la cohésion entre eux. L'alliance inter-ethnique favorise les relations bilatérales et les rapports de coopération. Elle impose aux alliés l'obligation d'aide, d'assistance mutuelle et de défense réciproque. C'est une alliance de paix. Elle crée fondamentalement des communautés d'amis.

L'interculturalité est une réciprocité relationnelle qui témoigne de la volonté des peuples de vivre en symbiose. Aujourd'hui encore, cette forme de réciprocité relationnelle peut se constater dans les rapports entre les Etats, les politiques, etc. Elle est d'autant plus utile qu'elle permet de taire les velléités de querelles intestines pour faire place à des intérêts de raison. Ceci pour donner la chance aux uns et aux autres de se regarder non pas comme des adversaires, mais plutôt comme des partenaires. Faire de l'ennemi, un ami et construire avec lui une société d'intérêt communautaire, une société égalitaire où la justice est au service de tous et non d'une minorité.

Aujourd'hui, en Côte d'Ivoire comme dans beaucoup de pays Africains et même Européens, cette vision de la société tant à disparaître. Chaque citoyen cherche à se bâtir sans même penser à celui qui est juste à côté et qui souffre. Celui qui est au pouvoir, il gère avec les siens, il a les moyens, il les partage uniquement

avec ses parents, il est économiquement fort, il s'enferme et les autres, il n'est même pas sensible à leurs problèmes. L'alliance inter-ethnique s'oppose à ce genre d'attitudes. Elle indique la voix de la solidarité, de l'égalité, de la paix aux peuples. Le peuple dida l'a si bien compris qu'en Côte d'Ivoire, il est l'un des peuples qui entretient non seulement une alliance ethno-culturelle avec ses voisins Godié, Neyo, Kroumen, Kodja, Bakwé, mais aussi une alliance inter-culturelle avec les peuples lointains tels les Abbey, Adioukrou, Attié, N'gbatto, Abidji, Krobou, Alladian, etc. Ces exemples sont l'illustration du caractère pacifique du peuple dida. Et puisque tout développement ne peut se faire sans la paix, il serait nécessaire voire obligatoire pour les autres ethnies de la Côte d'Ivoire de se servir de l'exemple des Dida pour créer une fusion d'alliance qui permettrait aux ivoiriens d'éviter de s'affronter comme c'est le cas de plus en plus.

Au total, l'alliance inter-ethnique est une union de raison dont l'établissement dans certains cas, provient d'un accord sacrificiel. Le cas des Dida et Abidji en est une illustration parfaite.

2-2-2- Une alliance sacrificielle

Les témoignages sur les origines de l'alliance inter-ethnique entre Dida et Abidji montrent bien qu'il s'agit d'une "alliance de sang". En effet, tout comme l'alliance entre les Abbey et les Dida, celle qui lie les Dida aux Abidji est une alliance sacrée. La valeur sacrée de cette alliance provient du sang versé qui a permis aux Abidji et aux Dida d'établir entre eux des rapports de confiance. D'où l'appellation "*alliance de sang*" qui traduit un ensemble d'obligations et d'interdits.

Entre alliés ou "*toupkè*" ou "*meinoungnon*", le sang ne doit jamais couler. En cas de danger, ils doivent plutôt se secourir, se protéger contre l'effusion et l'altération. Le sang entre alliés dida et abidji revêt un caractère sacré. Le sang entretient un rapport privilégié avec la vie parce que la vie elle-même est faite de sang. Autrement dit, le sang symbolise la vie. Il représente le corps et l'âme de

l'être humain. C'est le sang qui donne à l'être sa valeur physique et spirituelle. Le sang est à la fois sain et sacré.

Il est sain parce qu'il est pure sans contact avec le monde extérieur. Sa pureté l'interdit d'être en contact avec un objet étranger qui pourrait à tout moment l'infecter, le dénaturer, le polluer. Tout corps étranger en contact avec le sang constitue une menace. Or la vie de l'Homme est liée au sang. C'est pourquoi l'homme doit toujours entretenir son sang en adoptant une attitude de bienveillance vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres. Un comportement sain est le gage d'une bonne santé. Une attitude déplacée, qu'elle soit physique ou morale peut souiller le sang dont dépend la vie de l'homme. Le sang est sacré dans la mesure où il se sépare de l'homme par son caractère spirituel. Il se démarque totalement de l'homme en ce sens qu'en lui s'expriment nos divinités et nos ancêtres.

Dans la tradition dida et abidji, le sang recouvre une signification très profonde. Il assure l'union entre l'être et le divin, met en communion les hommes avec leur dieu. L'invocation du sang chez les Dida et les Abidji se fait à l'occasion des rituelles exceptionnelles et solennelles. Dans les différentes rencontres avec les divinités, les chefs religieux en font usage. Dans les rites propitiatoires par exemple, l'offrande d'un sacrifice est unanimement acceptée. Le sang est une puissance.

Dans les rites, l'usage du sang n'est pas l'expression de la mort, mais plutôt l'expression d'un renouvellement, d'un rétablissement. Chez les Dida tout comme chez les Abidji, tout rite qui demande l'adhésion des Dieux et le respect du groupe ne peut se faire sans l'usage du sang. Pour l'organisme et pour la société, le sang constitue un élément vital. Dans les cérémonies rituelles, il a une connotation transcendante. Les alliances inter-ethniques considèrent le sang comme une matière à éviter. C'est de cette considération que provient la jonction entre la valeur sacrée et la valeur naturelle du sang. Le sang est, certes individuel, mais au-delà, il a une valeur sociétale : La société des morts et celle des vivants. Ainsi comme le

témoigne l'un de nos informateurs dida : « *Le sang réveille les morts et les esprits. Certes inerte, mais le sang est bouillant. Il traverse l'homme et la société aussi bien physiquement que spirituellement* »²⁰.

De par cette fonction, le sang réunit les peuples dida et abidji. En versant le sang d'un allié, le maillon unificateur des deux peuples se brise pour donner lieu à la disgrâce entre les deux. Le lien consanguin se brise donc pour porter atteinte aux règles fondatrices de l'alliance inter-ethnique. C'est pourquoi il est interdit dans l'alliance inter-ethnique de verser le sang qui symbolise le fondement spirituel et mystique de ce pacte. Autant le sang est inséparable de l'organisme autant il est capital dans les rapports entre les alliés. Il peut donner la vie tout comme il peut l'arracher. Autrement dit, le mauvais traitement qu'on fait subir au sang est susceptible de causer la mort.

Dans les alliances inter-ethniques, la mort n'est pas que physique. Elle est aussi spirituelle. D'où l'interdiction aux alliés de verser le sang. Cependant, lorsqu'il y a effusion de sang entre alliés, il faut procéder toujours à la réparation du préjudice pour conjurer le mauvais sort. D'où le besoin de procéder à l'éducation de nos contemporains sur la nécessité d'observer une attitude de bienveillance à l'égard de nos us et coutumes. Le sang dans les pratiques culturelles en général et dans les alliances inter-ethniques en particulier, joue un rôle de préservation et de conservation de la société. Dès lors, l'alliance inter-ethnique, par le lien symbolique qu'elle entretient avec le sang se présente comme un contrat social entre les populations alliées.

2-2- 3- Un contrat social

Le contrat est une convention formelle ou informelle par laquelle une ou plusieurs personnes s'engagent à faire ou à ne pas faire quelque chose. Dans le cas de l'alliance inter-ethnique entre les Dida et Abidji, les deux peuples ont décidé

²⁰BOGA Noel, Chef du village de Zokolilié / Lakota, rencontré le 14 août 2020.

par un accord sacrificiel de ne pas se faire du mal. C'est-à-dire qu'ils se sont engagés à ne jamais s'affronter quel que soit le degré d'une affaire les opposant. C'est-à-dire régler à l'amiable tout différend qui viendrait à les opposer. Autrement dit, les Dida et les Abidji se sont promis fraternité, assistance en toutes circonstances.

Les fondements de ces circonstances se trouvent dans les origines de l'alliance inter-ethnique où le Dida, en situation de difficultés extrêmes s'est vu assister par l'Abidji qui aurait pu l'exterminer à cette époque sans que cela n'émeuve personne. Bien au contraire, il aurait été ovationné par les siens pour sa bravoure et cela lui aurait donné une ascension sociale, car à cette époque-là, les personnes héroïques étaient très considérées dans la société. Mais malgré cette distinction sociale, l'Abidji a fait preuve de dépassement en accueillant le Dida comme un des siens. En retour, le Dida le lui a reconnu en lui proposant un pacte. Un sacrifice hautement symbolique qui montre qu'au-delà des réalités socio-culturelles, l'homme demeure avant tout un être social dont les rapports avec les autres transcendent toute considération identitaire. C'est pourquoi, loin de se limiter aux signataires originels, ce contrat s'est étendu aux deux communautés pour devenir aujourd'hui un exemple de cohabitation entre des communautés d'origines différentes. Les faits et les gestes de bienveillance constatés chaque jour entre les Dida et les Abidji le montrent si bien que nous sommes tenté de dire qu'entre ces deux peuples, il règne un climat de paix perpétuelle.

Dans ce contrat, l'Abidji ou le Dida fait fi de son appartenance ethno-tribale pour devenir tout simplement un être social dans une société où l'homme n'est point un loup pour l'homme, mais plutôt un partenaire, un semblable ou un autre « moi ». Une société de partage dans laquelle les plus forts se mettent au service des plus faibles et où les plus faibles ne se sentent pas marginalisés. Un contrat de bonne conduite qui privilégie le bien-être collectif et non la réussite sociale fondée sur celle de l'individu.

Ce type de contrat a pour mérite de créer la cohésion, l'amour entre les populations. Il anticipe sur les conflits qui rendent vulnérables les populations. Entre Dida et Abidji, il n'existe ni grand ni petit, ni pauvre et ni riche. Tous sont traités comme des êtres humains. Le Dida ministre, député, chef d'entreprise ou l'Abidji ministre, député, chef d'entreprise, en face de l'un ou de l'autre allié, perd sa qualité pour devenir un simple individu dans la société. Ainsi, un Abidji peut au mépris de toutes procédures administratives interpellé un Dida, ministre de la République en ces termes : ‘ *(Eh ! petit dida là, vient me serrer la main)* ’, sans que cela ne dérange personne, encore moins, le ministre lui-même.

Ce contrat met en exergue une autre forme de perception de la cité. Une société inclusive dans laquelle les stratifications sociétales cèdent la place au communautarisme, à la prise en compte des groupes et non à des individualités.

3-MANIFESTATIONS ET FONCTIONS DE L'ALLIANCE INTER-ETHNIQUE ENTRE DIDA ET ABIDJI

3-1-Manifestations de l'alliance inter-ethnique

3-1-1-Injures et railleries

Les manifestations de l'alliance inter-ethnique entre Dida et Abidji se fondent essentiellement sur les injures, les railleries et les plaisanteries. Dans chaque ensemble d'alliance, il est censé avoir un maître qui domine les autres (esclaves). Ainsi, l'esclave est tenu d'exercer une hospitalité sans faille envers son maître, de lui apporter aide, secours et assistance en cas de nécessité, d'obtempérer à ses ordres et de satisfaire tous ses besoins. Une ethnie chef peut devenir à son tour esclave et ainsi de suite. Devenir esclave ou maître, est fonction de la ruse et de l'expression langagière de chaque allié. Dans le processus d'établissement du jeu des alliances, il n'y a pas de normes pour être esclave ou maître. On s'autoproclame maître et considère les autres comme esclave.

Le pouvoir de devenir maître ou esclave procède d'un jeu de relations injurieuses entre les alliés. Cependant, l'injure que l'un ou l'autre va proférer à l'encontre de son allié ne peut être considérée comme telle puisque le but étant de créer un climat de convivialité. Tout comme l'alliance inter-ethnique, la parenté à plaisanterie qui est une forme spécifique d'alliance procède aussi par la raillerie pour traduire la convivialité ou dédramatiser les rapports entre les parents à plaisanterie. Par exemple, lors des enterrements, comme c'est le cas lorsqu'un allié décède, les parents à plaisanterie peuvent aller jusqu'à se moquer du défunt en l'imitant ou faire semblant de pleurer devant les membres de la famille. Il s'agit d'une mise en scène que seuls, les parents à plaisanterie ou les alliés du défunt peuvent jouer. C'est cette attitude que Kouamé N'GUESSAN traduit ainsi:

La parenté à plaisanterie rompt ce cadre rigide d'attitude respectueuse envers les aînés. La parenté à plaisanterie, en rompant les contraintes de respect liées à l'âge, introduit plus de convivialité à l'intérieur de la famille et de la société. Plus l'épouse subit les plaisanteries de ses beaux-frères et belles-sœurs, plus elle se sent un membre à part entière de la famille de son mari. Les liens produits par la parenté à plaisanterie sont aussi forts que la mort ne peut les altérer (N'Guessan K. : 2005, p.277).

Un allié ne peut s'offusquer des railleries ou taquineries de son allié. Ces écarts sont autorisés par la coutume. Pour MARJOLAINE Bouchard (2010, en ligne),

ce genre de scène est très populaire en Côte d'Ivoire et même dans toute l'Afrique noire. Elle ne choque pas du tout et fait même partie du quotidien des Africains.

Il s'agit des railleries inter-ethniques qui se produisent entre deux groupes ethniques alliés. Les origines des alliances sont diverses. Elles peuvent être basées sur une histoire vraie ou inventée, mythique ou légendaire.

Mais généralement, elles sont à l'origine d'un long et douloureux conflit ancestral à l'issue duquel les deux ethnies scellent un pacte de non-violence et d'assistance mutuelle.[...] L'alliance ethnique donne occasion à des

plaisanteries qui ont pour seul but l'autodérision puisque l'on doit accepter sans rancune le regard critique de l'agresseur sur sa propre culture.

A travers ces propos, Marjolaine nous renseigne davantage sur la conception africaine de l'alliance inter-ethnique. Cette pratique autorise les écarts de langage. Un allié peut donc tourner en dérision son allié, l'injurier même sans que l'autre ne s'en plaigne. Bien au contraire, cette forme d'échange est perçue comme un moyen de rapprochement, une forme de fraternisation entre les populations. Se moquer ou s'injurier constitue un droit des alliés dont ils s'approprient en tout temps et en tout lieu pour revendiquer leur lien d'alliance. Plutôt que de fâcher, l'injure et la moquerie participent à l'expression de l'amour et du climat de détente entre les alliés.

3-1-2-Les usages liés aux alliances

La présence du "Toukpè" chez ses alliés, provoque non pas l'inquiétude, mais la méfiance de ces derniers. On s'attend d'un moment à l'autre à un remue-ménage, à un dérangement superficiel et passager de l'organisation.

Il y a donc un type de comportement lié aux alliances, un type de rapports que les Toukpè doivent entretenir entre eux. Au niveau verbal, on assiste à des échanges de propos peu courtois et peu décents.

Les alliés ont coutume de s'affronter pour échanger des injures, moqueries et plaisanteries. Il n'y a pas de vie privée dans ces confrontations. Chacun cherche plutôt à trouver le point faible de son "adversaire" pour le confondre publiquement. On le qualifiera alors de sous-homme, d'esclave ; très souvent on improvisera des anecdotes pour soutenir les propos. Les Abidji taxeront les Dida de sauvages, de primitifs en évoquant les hottes que leurs femmes portent au dos, les coquilles d'escargot qu'ils polissent pour s'en servir comme gobelet. Quant aux Dida, ils réagiront par exemple, en qualifiant les Abidji de sorciers, d'anthropophages en référence à la célébration du « Dipri ». Quelquefois aussi, on évoquera des

aventures de guerre pour souligner le courage, la bravoure et le sens patriotique du groupe, mais pour rappeler aux autres leur indignité, leur irresponsabilité. Des propos verbaux à l'appropriation des biens, ce n'est qu'un petit pas qui est franchi, car le Toukpè, c'est aussi celui qui, sans gêne, peut saisir ce qu'il désire chez ses alliés. Qu'il les trouve en train de manger, il pourra à volonté prendre part au repas ou même disposer du plat sous prétexte que les autres sont sales, malpropres et qu'ils ne méritent pas de partager avec lui un repas.

Qu'il soit épris d'une jeune fille ou d'une femme, il ira sans gêne, lui avouer son amour et même devant son époux allié sans que celui-ci ne s'en prenne à lui. Il réagira simplement en disant ceci : « *Toi esclave là, tu peux avoir une femme aussi belle ! La femme que tu vois là ne doit entretenir des rapports qu'avec des garçons valeureux comme moi. Elle n'a rien à cirer avec des paresseux, en plus esclave comme toi* ». Par ailleurs, lors d'un décès par exemple, il suffit pour l'allié de donner une somme symbolique à la famille éplorée pour capturer une bête de son choix dans le village. Un poulet, un cabri, un mouton, peu importe, pourvu que l'allié ait la force de saisir l'animal, car personne ne voudra l'aider à le faire. Au cas où il parvenait à saisir une bête, la seule suffirait, car il est interdit de se constituer un troupeau d'animaux en cette occasion contrairement à ce qui se passe maintenant. Une bête et seulement une seule lui est due. Il ne doit en outre l'élever ou la vendre ; elle doit être abattue le jour même et consommée. En cas de résistance, l'allié peut utiliser la salive pour se servir.

3-2-Les Fonctions de l'alliance inter-ethnique entre Dida et Abidji

En citant MALINOWSKI Bronislaw dans son mémoire de fin de cycle, YEDE Joachim affirme que « *chaque coutume, chaque objet matériel, chaque idée*

*remplit une fonction vitale. A une tâche à remplir, représente une partie indispensable d'une totalité organisée*²¹ ».

Du point de vue sociologique, cette approche de MALINOWSKI ne s'éloigne pas du pacte de non-agression signé entre les Dida et les Abidji.

En effet, l'alliance inter-ethnique entre les Abidji et les Dida a été scellée non pas pour résoudre seulement un problème circonstanciel, mais pour répondre à l'entièreté des problèmes qui pourraient entacher le quotidien des deux peuples.

Dès lors, elle revêt plusieurs fonctions parmi lesquelles nous prendrons en compte ici la fonction ludique et didactique, la fonction de régulation sociale, la fonction religieuse et la fonction d'intégration ethnique.

3-2-1-Fonction ludique et didactique

Du ludique au didactique, l'alliance inter-ethnique entre Dida et Abidji contribue à l'épanouissement de l'homme. Le caractère de divertissement de cette pratique conduit nécessairement au bien-être de l'homme aussi bien sur le plan social que politique. Organisée autour de la dérision, l'alliance inter-ethnique se sert des situations les plus malheureuses, les plus funestes pour présenter le côté merveilleux de la vie. Autrement dit, même dans les pires moments de la vie, l'alliance inter-ethnique parvient à faire oublier le mythe de la mort par exemple, pour arracher le sourire à la personne affligée. Cette pratique nous fait rire dans des moments tristes, nous fait danser de nos malheurs, panser nos maux par le rire et donne ainsi à l'humanité, une vision positive de la vie. Le jeu de l'alliance inter-ethnique s'apparente alors à une comédie curative. Par le jeu, le Dida peut par exemple, avec une simple pièce de 5 F et un rameau bloquer un enterrement. Mieux, demander qu'on le dédommage pour la disparition tragique de son petit-fils (un allié). Dans ces circonstances, du fait de l'alliance, personne ne peut le

²¹ YEDE (J), *Alliance à plaisanterie des Dida et Abidji*, Mémoire de maîtrise des Sciences Sociales Appliquées, Université Nationale de Côte d'Ivoire, juin 1981, p. 75

contester, parce que cette pratique le lui autorise. Tourner en dérision les mésaventures pour les transformer en historiettes. A la fin, la famille négocie avec l'allié pour annuler la procédure. Le Dida est alors symboliquement dédommagé et les obsèques suivent leur cours normal. La dimension ludique met en exergue les valeurs du pardon, du dépassement de soi et du respect des valeurs ancestrales que revêt l'alliance inter-ethnique.

Par le jeu, l'alliance inter-ethnique enseigne à l'individu les principes de la vie qui sont entre autres, le respect de la dignité de l'être humain du point de vue moral, physique et social, l'atténuation des différences sociales entre le maître et l'esclave, entre les couches les plus favorisées et les moins favorisées, l'égalité entre les groupes sociaux et les groupes ethniques, le respect mutuel, le devoir de fraternisation et d'assistance sociale mutuelle, le devoir d'humanisation des rapports sociaux et l'observation de la paix perpétuelle entre les communautés.

Par ces principes, l'alliance inter-ethnique montre bien qu'elle représente une véritable école de socialisation de l'homme quels que soient son pouvoir, sa classe sociale, ses origines et son âge.

Loin de l'école classique, l'alliance inter-ethnique enseigne à l'individu son histoire, son vécu quotidien et son avenir. A travers l'éducation à la tolérance, à la réconciliation, à la dédramatisation, cette pratique conditionne l'individu à vivre dans une société paisible, gage de tout développement. Elle contribue à la formation de citoyens qui ne sont ni préoccupés par leur propre épanouissement, ni par celui de leur clan, mais plutôt par la construction d'une société équilibrée où la morale et l'éthique commandent toutes les initiatives. L'éducation par l'alliance est une formation dont l'objectif est de donner aux Dida et Abidji les habiletés de vivre en harmonie.

3-2-2- Fonction de régulation sociale

Les alliances inter-ethniques ou les parentés à plaisanterie sont une institution sociale qui permet de résoudre de façon durable des conflits.

C'est aussi, comme le dit André NYAMBA (2003, p.41):

Des formes de communication sociale, entre des parents qui tiennent des positions spécifiques différentes au sein des familles, ou entre des groupes ethniques différents aujourd'hui, mais qui ont vécu dans un passé lointain, un fait d'histoire commun. Le caractère essentiellement oral et gestuel du jeu des alliances à plaisanterie lui donne toute sa dimension de communication sociale directe.

Par ces propos, NYAMBA confirme la portée sociale de l'alliance inter-ethnique. Une donnée humaniste qui donne à cette pratique une sorte de spiritualité qui oblige les hommes à se regarder comme des semblables et non comme des collaborateurs circonstanciels. C'est un code social qui régit la vie de la communauté. Il commande aux alliés la franchise, la tolérance, l'entraide, etc.

Du fait de l'alliance inter-ethnique, des peuples, des tribus de diverses origines peuvent partager des valeurs communes. L'amour, la paix et la fraternité qui donnent à la vie tout son sens. Au cœur de l'alliance inter-ethnique entre Dida et Abidji, les valeurs de fraternisation et de pardon se présentent comme l'essence de ce pacte de collaboration, car comme le dit si bien LAFARGUE (op. cit., p.49), « *Le Dida en quête de protection, s'est exilé chez les Abidji qui, quoique réticents au début, ont su donner à leur frère Dida, une portion de terre sur laquelle ils se sont établis* ».

Les liens Abidji-Dida rendent compte de la pertinence sociale de l'alliance inter-ethnique. Elle fait ombrage aux passions exacerbées, aux égoïsmes pour créer en l'homme le besoin de vivre avec l'autre sans qu'il ne soit perçu comme un intrus, un envahisseur. Les Abidji, par l'accueil réservé aux Dida montrent bien que la constitution des groupes sociaux se fait sur la base de rencontres avec d'autres

peuples et non une sorte de singularité qui met en mal les rapports entre les hommes. En tant qu'institution, l'alliance inter-ethnique établit une stabilité inconditionnelle entre Abidji-Dida qui leur impose une obligation d'assistance mutuelle, d'amour et d'unité.

En toute circonstance, les Abidji et les Dida parviennent toujours à s'entendre sur le minimum. En cas de litige, Abidji et Dida privilégient les liens de fraternité qui les lient. On peut même dire que l'alliance inter-ethnique ou le Tokpè est une institution fraternelle. Et N'DA Paul (2017, p.23) le confirme en ces termes : « *Le Tokpè ou le Snankounya est l'art de s'amuser aux dépens de quelqu'un ; ce qui donne une combinaison singulière de bienveillance et d'antagonisme, d'amitié et d'hostilité* ».

Ce lien de fraternité prédispose les alliés au pardon naturel, à l'amour naturel. La fraternité libère les esprits et dispose les hommes à partager les mêmes envies, les mêmes peines, les mêmes désespoirs et les mêmes espoirs. En tout temps et en tout lieu, les alliés convergent vers un même idéal, celui de la paix et la convivialité. Urbain AMOA (2004, p.40), citant Niangoran BOUAH, abonde dans le même sens quand il dit :

"Toukpè ti adagama niké", c'est-à-dire une institution des temps anciens qui permettait de régler les conflits sociaux de façon perpétuelle (cf. XVIII^e siècle, l'histoire de la reine Abla Pokou). Toukpè est synonyme de mode de recherche de la paix. « Toukpè » est une convention sociale, un principe de vie communautaire. C'est une pratique religieuse animiste dont les véritables garants sont les ancêtres. Dans les civilisations anciennes, l'action de « Toukpè » s'exerce en trois temps :

- arrêter les conflits à l'endroit où ils se manifestent ;
- régler les conflits en respectant les règles du jeu ;
- gérer la paix.

C'est un pacte de bon comportement et de non-agression, et de paix perpétuelle.

Au total, l'alliance inter-ethnique, par le processus de dédramatisation permet aux populations alliées de se transcender pour construire ensemble une communauté de biens et de partage.

Alain SISSAO (2002, p.112) le confirme en ces termes « *L'alliance inter-ethnique et la parenté à plaisanterie cultivent le civisme et le respect de l'autre. Les injures sans arrière-pensées sont des parures de ciment social. Les mots prennent une connotation affective de rapprochement.* »

3-2-3- Fonction d'intégration ethnique

Dans les rapports entre les groupes ethniques en Afrique et plus particulièrement en Côte d'Ivoire, la notion de plaisanterie occupe une place importante. Fondée essentiellement sur l'hilarité, elle constitue un moyen efficace d'intégration et de cohabitation. Faisant fi des stratifications sociales, elle fédère les hommes sans tenir compte de leurs origines, identités et positions sociales.

Par la plaisanterie, celui qui vient du nord se sent chez lui au sud et vice-versa. A travers les affrontements verbaux, elle établit une sorte de collaboration et de fraternité naturelle entre les peuples. Un Dida qui croise un Abidji ou qui arrive nouvellement dans un village abidji, par le premier contact, même la salutation, l'Abidji découvrira tout de suite qu'il a en face un Dida. A partir de cet instant, il va se sentir dans l'obligation de lui réserver un accueil chaleureux. Parce qu'il est Dida, il va intégrer la famille, le village et mieux, se sentir chez lui. C'est aussi le cas de l'Abidji qui se rend en pays dida.

Au-delà de ces deux peuples, en Côte d'Ivoire, tous les alliés, Agni, Baoulé, Abron, Sénoufo, Tagbana, Yacouba, etc., vivent ce même exemple. C'est une pratique quotidienne qui, loin de séparer les peuples, leur permet de se retrouver, se rassembler, s'écouter, se comprendre sans complexe. Ces liens constituent de

véritables moyens de décrispation des rapports intercommunautaires. Là où les hommes se battent et ils s'entredéchirent, les alliances viennent pour semer la concorde, l'harmonie. Plus qu'une simple plaisanterie, l'alliance entre les peuples demeure et reste un puissant moyen de fraternisation.

La présentant comme une pratique d'utilité sociale, ALHASSANE Chérif (2004, p.51) affirme que:

la parenté à plaisanterie devrait être enseignée dans les universités dans les théâtres guinéens car cette pratique est chargée non seulement de tolérance mais également de règles de bien vivre ensemble. Elle structure, élabore la paix, l'harmonie et l'unité sociale.

C'est une pratique qui facilite la régulation des humeurs interpersonnelles pour endiguer et canaliser la violence. Il s'agit de créer une relation sociale par le rire et l'allègement de certaines formes de souffrance. Accueillir et accompagner par le rire, c'est cela le sens de l'alliance inter-ethnique. Elle permet à l'homme de se sentir mieux partout où il se trouve. Elle favorise la vie en communauté.

Comme facteur de rapprochement et d'intégration, l'alliance inter-ethnique favorise la réciprocité intercommunautaire. Elle encourage l'union, l'entente et la cohésion entre les communautés. Par l'humour, les joutes verbales, les invectives, les esquives, cette pratique facilite l'intégration de l'homme.

CONCLUSION

L'objectif de ce travail étant de partir de la connaissance des peuples dida et abidji pour découvrir l'origine, le mode de fonctionnement, la nature et les fonctions de l'alliance qui les lie, nous pouvons affirmer au terme des travaux que l'alliance inter-ethnique rapproche les peuples et favorise leur intégration.

L'alliance inter-ethnique entre les Dida et les Abidji est une forme d'alliance qui conditionne les individus à la pratique de l'humanité.

1-SOURCES ORALES

Noms et prénoms	Fonctions	Lieu d'habitation
ADANO KADIO BERNARD	Ancien chef de village	Sikensi
BOGA TOTI NOEL	Chef de village	Lakota / Zokolilié
SASSOU N'GUESSAN	Chef de village	Sikensi
TIEBREY N'GUESSAN	Notable	Sikensi

2-BIBLIOGRAPHIE

ALHASSANE (C.), *La parenté à plaisanterie (le sanakouya), un atout pour le dialogue et la cohésion sociale en Guinée*, Paris, L'Harmattan, 2014, 140 p.

AMOA (U), « Parole africaine et poétique : discursivité et élégance langagière », in *Actes du colloque international sur royautés, chefferies traditionnelles et nouvelles gouvernances : problématique d'une philosophie pour l'Afrique politique*, Abidjan, DAGENOF, 6-13 juillet 2003, Tiassalé, Côte d'Ivoire, 231 p.

DIEYE (A.F), « La médiation juridique en Afrique », in *La médiation dans un monde sans frontières*, Paris, mare et martin, 2017, 209 p.

GADOU (D.M), *dynamique religieuse et tradition en pays dida*, Doctorat 3^{ème} cycle de sociologie et d'anthropologie, Université nationale de Côte d'Ivoire, 1995, 314 p.

LAFARGUE (F), *religion, magie, sorcellerie des abidji de Côte d'Ivoire*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1976, 300 p.

MABA (V.T), *Ré-théâtralisation et dynamisation de l'alliance inter-ethnique entre Dida et Abidji en Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat, IRES-RDEC, Lomé, soutenue à Abidjan, INSAAC, le 07 Décembre 2017, 471 p.

MARJOLAINE (B), les alliances inter-ethniques,
<http://l'autrefrique.blogspot.com/2010/12/Les-alliances-inter-ethniques.html>

N'DA (P), *Alliances à plaisanterie, proverbes et contes en Afrique de la Tradition, pour une société d'entraide, de solidarité et de justice*, Paris, l'Harmattan, 2017, 133 p.

N'GUESSAN (K), *Socio-anthropologie de la famille en Afrique : évolution des modèles en Côte d'Ivoire*, Abidjan, édition CERAP, 1985, 277 p.

SISSAO (A), *Alliances et parentés à plaisanteries, au Burkina Fasso, Mécanismes de fonctionnement et avenir, Ouagadougou*, Sankofa et Gurli Edition, 2002, 186 p.

TERRAY (E.), *l'organisation sociale des dida de Côte d'Ivoire*, A.U.A, série F, T1, Fasc. 2, 1969, 375 p.

UNESCO, *Mécanismes traditionnels de prévention des conflits en Afrique, les fondements endogènes d'une culture de la paix*, <https://cop.unesco/air-unifit.it>, mai 2012.

YEDE (J), *L'alliance à plaisanterie des Dida et Abidji*, mémoire de maîtrise des sciences sociales appliquées, Abidjan, Juin 1981, 78 p.

**L'EXPRESSION DU TRAGIQUE ET DE L'ABSURDE A TRAVERS
THANATEE DE GOFAGA BOUTORA REMA**

Ayaovi Xolali MOUMOUNI-AGBOKE

Université de Lomé
E-mail : robertagboke@yahoo.fr

Résumé : Rema Boutora Gofaga considère la tragédie comme l'irrésistible force de la mort qui abat lamentablement tous les humains sans distinction et l'absurde comme une situation perpétuelle de l'Homme tout au long de son pèlerinage terrestre. Cette absurdité inquiétante est due au fait que l'Homme peut savoir quand il est Né, mais il ignore entièrement à quand sa fin la terre et ce qui advient après celle-ci. Par conséquent, l'Homme se fait toute une panoplie d'idées en vue de trouver une réponse à ses inquiétudes mais tout cela n'est qu'efforts vains. L'objet de cette réflexion est donc annoncé : tenter de ressortir les aspects tragiques et absurdes, souvent incompréhensibles en littérature et en politique, tout en les plaçant au regard d'un concept tiers, celui de l'imagination. La démonstration s'appuiera également sur les cas tragiques de l'engagement littéraire et poétique à travers les exemples de *Thanatée*.

Mots clés : Tragédie, absurde, œuvres littéraires, mort, relations tumultueuses.

Abstract: Rema Boutora Gofaga sees tragedy as the irresistible force of death that brings down all humans without distinction and takes absurdity as a perpetual plight of man all along his pilgrim on earth. This unsettling absurdity results from the fact that man can know when he was born but utterly ignores the end of his life on earth and the subsequent outcome. Therefore, man imagines things so as to find answers to his worries, but all this is only fruitless effort. The purpose of this study is announced: to try to compare the terms of tragedy and absurdity, often incomprehensible in literature and in politics, by putting them in the light of a third concept, that of imagination. The analysis will also be supported by the tragic cases of literary and poetic commitment through the examples of *Thanatée* and some other writers' literary works.

Keywords: tragedy, absurdity, literary works, death, tumultuous relations.

Introduction

Tout être, à une certaine période de sa vie, ne définit son existence que par rapport aux projets qu'il a fait. C'est ce qui d'ailleurs explique la préoccupation

permanente de l'Homme qui aspire toujours à un meilleur devenir. D'autres, dans cette course et lutte effrénée, ignorent la notion de leur propre liberté. Parfois encore, on s'assujettit jusqu'au vile comportement perdant ainsi sa dignité qui, en réalité, n'a de prix que lorsque nous parlons des valeurs humaines, car à aucun prix, on ne l'achète. L'honneur, la dignité et la fierté, qui doivent être source d'orgueil, de satisfaction et de mire pour l'Homme, se voient surtout relégués à l'arrière-plan au profit du matérialisme dont tout être humain est avide. Aussi courrons-nous après celui-ci, seule certitude pour la réalisation de nos projets. Or, dans cette course de « sauve qui peut », nous oublions que beaucoup sont ceux qui le cherchent mais très peu sont ceux qui le trouvent. Finalement, ce qui est plus dramatique sinon tragique est cette mort qui nous surprend sans avertissement. Elle ne tient pas compte de tous nos efforts dans la réalisation de nos dits projets. Alors l'auteur de *Thanaté*, Rema Boutora Gofaga (2004) trouve la condition humaine, dans son ensemble, bien absurde et se demande pourquoi l'Homme est incapable de comprendre et d'expliquer certaines situations qu'il affronte. La réponse à cette interrogation s'organise autour de deux points à travers les deux approches comparatiste et sociocritique. Tout d'abord, nous partirons d'une étude des aspects du tragique et de l'absurde dans *Thanaté*. Ensuite, nous aborderons l'analyse de ces termes à travers les rites funèbres en pays Nawéda et à Talonie.

1- L'étude des aspects du tragique et de l'absurde dans *Thanaté*.

1-1- Définition des concepts tragique et absurde

1-1-1- Le tragique

Selon *Le Petit Robert*, le tragique évoque une situation où l'homme prend douloureusement conscience d'un destin ou d'une fatalité. C'est ce qui inspire une émotion intense, par un caractère effrayant ou funeste. C'est ce qui est dramatique, émouvant, terrible. Le tragique réside a priori dans l'irrésistible force de la mort qui abat lamentablement tous les humains sans distinction. L'homme, face à la mort, reste impuissant et assujéti. Il fait face aux situations qu'il ne peut éviter. On pourrait même penser qu'il s'agit d'une prescription divine si l'on adhère aux manifestations de la destinée humaine auxquelles on ne peut échapper.

Le tragique « décèle également un sentiment d'impuissance, d'où l'intervention de l'homme qui ne peut rien modifier dans le cours des événements » Guerin Jean-Yves (1998, p. 168). En effet, une simple recherche dans le *Dictionnaire du littéraire* nous donne une explication élémentaire du sens du tragique, la plus courante et la plus répandue dans l'imaginaire collectif et qui la rapproche encore plus de la vision qu'on attribue à la tragédie puisqu' « en un sens courant, on appelle tragique, une situation où la mort frappe » Aron, Saint Jacques et Viala (2002, p. 605). Aussi, dans son *Dictionnaire du théâtre*, Pavis Patrice soulève la pluralité disciplinaire du tragique qui s'étend à d'autres disciplines et touchant même à la vie de l'homme. Il est à mi-chemin entre plusieurs spécialités, la philosophie en particulier : « le tragique est un principe anthropologique et philosophique qui se retrouve dans plusieurs autres formes artistiques et, même dans l'existence humaine » Pavis Patrice (2002, p. 389).

La vie de l'homme se résume donc en un cercle infernal de peines jonchées de quelques rares moments de bonheur. Ainsi, certaines situations nous tombent dessus comme une sentence fatale prononcée et l'on se débat tel un beau diable jusqu'à être englouti. C'est là les limites de l'homme. Cet état de choses constitue la tragédie dans la vie de l'homme.

1-1-2- L'absurde

Quant au terme « absurde », du latin *absurdus* qui signifie « dissonant », c'est ce qui est contraire à la raison, au bon sens, à la logique. Ce qui est déraisonnable, insensé, inepte. L'adjectif qualificatif absurde désigne quelque chose dont l'existence est gratuite, non justifiée par une fin. Selon les philosophes, en l'occurrence Albert Camus « l'absurde est la notion essentielle et la première vérité » Camus Albert (1942, p. 5). Il ajoute que « l'absurde naît de la confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde ». C'est la conscience toujours maintenue d' « une fraction entre le monde et son esprit » Camus Albert (1942, p. 256). La vie en elle-même paraît un enchaînement d'absurdités. C'est d'ailleurs pourquoi le monde, dans tous ces compartiments, est absurde.

1-2- La manifestation du tragique et l'absurde dans *Thanatée*

1-2-1- Le tragique dans *Thanatée* : du titre à l'œuvre

D'abord, le titre même du roman, *Thanatée*, s'apparente au mot grec « thanatos » qui signifie l'instinct de mort, de destruction. Si nous nous en tenons à la définition du dictionnaire *Le Petit Robert* d'après lequel le titre d'une œuvre est « le nom donné à une œuvre et qui évoque son contenu » Robert Paul (2014), il est clair que la jeune fille, l'héroïne du roman, ne peut aspirer qu'au mal puisqu'elle porte le nom *Thanatée*. A partir donc du titre, nous avons un aperçu général du contenu de l'œuvre *Thanatée* de Rema Boutoura Gofaga. Ecrit de surcroît en noir, cela connote le deuil et explique la tragique mort des peuples de Talonie, Bolénie et Nodao dont la majorité constitue une jeunesse pitoyablement décimée par *Thanatée* et ses complices. En effet, elle a tué des milliers pour se venger de sa déception amoureuse. Ce qui est plus lamentable est que ces morts sont tous de malheureuses victimes qui n'y sont pour rien. Cela explique donc le caractère tragique de la vie puisqu'il y a la mort qui fait rage sans demander le consentement humain.

Ensuite, le tragique, dans *Thanatée*, réside principalement dans l'irrésistible force de la mort qui abat lamentablement tous les humains sans distinction. C'est ce qui explique, une fois encore, les limites de l'homme. Il y a des moments face

auxquelles, quels qu'ils soient, il est impossible de freiner ou d'éviter ce qui « doit » arriver. En effet, le personnage Crépin aurait bien voulu vivre davantage, mais il n'a pas pu s'échapper des griffes de la mort. S'il avait le pouvoir d'échapper à celle-ci, il le ferait volontiers.

Il est indispensable de remonter à la naissance de l'homme, qui est à la fois le début de ses problèmes. Elle s'impose à l'Homme. C'est même là où débute le tragique de la vie. Dans les situations de peines, l'Homme, parfois, se demande pourquoi il est né et même si sa condition ne peut être celle à laquelle il aspire. Il semble subir son destin. La tribulation de Thierry et Thibaut n'ont pas une cause manifeste, car même s'ils pouvaient les prévoir, ils ne pouvaient interrompre l'échéance de la mort. Dans le roman *Thanatée*, la vie de certains personnages explique la tragédie de l'espèce humaine. Si nous prenons par exemple la vie de Thierry, nous constatons que son changement brusque, en se marginalisant de ses pairs depuis la découverte de la mystérieuse photo, crée autour de lui une psychose, une panique. Il va même loin en parlant seul dans la profondeur des nuits dans sa chambre : « ...Et puis, sache-le, il lui arrive de parler seul » Rema Boutora Gofaga (2004, p. 16). Même les parents de ce dernier sont incapables de faire quoi que ce soit pour sauver leur fils de ce pétrin. N'est-ce pas là une situation bien tragique ? C'est cette même tragédie que vivent les habitants du nord de Malina, ceux de Bolénie et tant d'autres que *Thanatée* et ses adeptes décimaient par vengeance : « Trente couples au total morts, il n'en avait pas l'air... » Rema Boutora Gofaga (2004, p.76). La mort avait frappé comme par enchantement : « La peur était devenue l'apanage d'une jeunesse anonyme » Rema Boutora Gofaga (2004, p.77). Cette tragédie ruine aussi Thibaut le cadet de Thierry.

1-2-2- L'expression de l'absurde dans l'œuvre

Dans le roman *Thanatée* de Rema Boutora Gofaga, la vie du personnage Pélagie explicite bien l'absurde. En effet, elle a vécu un bon moment

d'amour avec Thibaut, même si cet amour était unilatéral. Cependant, il a suffi que Thibaut découvre Pulchérie qu'il aime d'un amour réciproque pour faire naître une terrible haine en elle. Son orgueil de femme, de se voir rejetée par l'être aimé au profit d'une autre, crée et suscite en elle une révolte, d'où l'idée de se venger. Elle se refuse de le croiser où que ce soit et pour ce faire, elle sollicite son nouvel amant, Arnaud, pour le tuer. Ce dernier exécuta son forfait en l'attaquant avec son groupe. Il fut grièvement blessé mais fut de justesse sauvé. Quelle explication donnée à la démoniaque décision de Pélagie de tuer celui à qui elle formulait jadis de belles phrases d'amour ?

L'existence humaine est elle-même absurde en ce sens que l'Homme, dans maints cas, se heurte à des difficultés qui le rendent très malheureux au point qu'il en reste faible, car ne pouvant y remédier. La mort en elle-même est également absurde parce qu'elle n'a pas de sens dans la mesure où son existence déplaît entièrement à l'Homme qui ne veut même pas en entendre parler ; d'où son caractère absurde. La vie, la belle vie que vivait Crépin, a été subitement interrompue, sans l'accord de celui-ci. Comment peut-on comprendre et expliquer cet état de choses ? Cela paraît bien absurde, car dépassant l'entendement humain. Quoi de plus insensé que d'être incapable d'expliquer ce que nous subissons ! L'amour de Thierry et celui de son cadet Thibaut pour Pulchérie n'est-il pas absurde ? Ni l'un ni l'autre ne peut freiner le sentiment qu'il a pour Pulchérie.

C'est absurde si l'Homme, à un moment donné, ne peut dominer le langage de son cœur au point de commettre des bévues. Pulchérie, pour son cas, subit l'absurdité du sentiment d'amour. D'abord, déçue plus d'une fois du caractère acariâtre de son père, Théophraste, n'ayant pas pu raisonner son cœur et qui, épris de Thibaut, avait déjà lâché prise. C'est pourquoi, en dépit des sévères réprimandes de son père, épaulée par sa mère, elle ne résista pas à Thibaut. Quelle explication plausible pouvons-Nous donner à l'amour ou mieux à son existence s'il existe pour nous faire souffrir ? N'est-ce pas là encore de la pure et probante absurdité ? C'est

le même châtement qu'a subi Thibaut. Pélagie, pour sa part, ne pas accepter le choix de Thibaut, qui a l'inverse, en aime une autre. Le sentiment qu'elle éprouve pour lui le met hors d'elle ; au point qu'elle se décide de le tuer. C'est bien plus absurde car bien qu'elle ait trouvé Arnaud, elle ne pense qu'à Thibault. Comment pouvons-nous en tant qu'Humain avec nos Faiblesses cerner et comprendre l'amour ? Les personnages Thierry, Thibaut, Pulchérie et Pélagie aiment avec une passion bien folle et ne peuvent résister à l'amour qu'ils ressentent jusqu'à penser, raisonner et vouloir changer quoi que ce soit. Aussi apparaissent-ils tels des fils raciniens dans la mesure où la puissance de la passion les domine, les ensevelit et les engloutit. Ils ne peuvent faire autrement que d'écouter le langage de leur cœur sans pouvoir, ni vouloir raisonner.

Par ailleurs, les personnages principaux de *Thanatée* ont connu trop de tribulations : ce sont des êtres traqués qui n'ont pas accédé au bonheur. La situation de Thierry est une illustration. Sa dépression inquiète son entourage, car son être marginal n'est pas du tout apprécié en Afrique, berceau de la solidarité. Cet état d'âme est absurde parce qu'il n'apporte rien de positif. Enfin, la mort d'ex-Thanatée et de Crépin est aussi absurde puisque nul ne peut expliquer pourquoi ils ne pouvaient vivre éternellement afin de jouir des délices de la vie. L'indifférence dont Thanatée est sujette témoigne de l'absurdité. Pourquoi donc le sentiment d'amour existe-t-il s'il ne peut remplir les désirs de l'homme ? Thanatée, devenue rebelle et révoltée, a reçu des chocs émotionnels. Elle n'a pu digérer ce traitement que lui a infligé l'être aimé. Déçue, elle s'est vue blessée dans son amour propre et s'est donc juré de se venger. L'amour supposé être une profonde et sincère sensation interne fait battre le cœur de tout humain qui en est sous le joug. Cela est donc absurde quand il est divertissement pour certains. C'est justement ceux-là qui jouent avec les sentiments des autres qui ressentent « effectivement » quelque chose pour eux.

L'arrestation de Thibaut est également absurde puisqu'il ignore ce dont il est accusé. La police ainsi le prive de sa liberté alors qu'il n'a pas désiré cette

embarrassante situation. Une simple photo qu'il a montrée à Pulchérie, ex-Thanatée, a suffi pour tout chambouler. Le subconscient de celle-ci se reconnaît dans la photo, d'où le choc émotionnel qu'elle a eu en se rappelant promptement la douloureuse déception de sa vie passée. L'attitude du grand frère de Thibaut nommé Thierry, depuis la découverte de cette photo qu'il cache jalousement, n'est non plus des moins absurdes. C'est l'avènement de cette photo dans sa vie qui explique ce brusque changement. Toujours retranché et presque taciturne, il parle seul dans la nuit, dans la chambre, on ne sait avec qui. Il fuit tous ses amis. Drôle de comportement ! Si la photo d'une inconnue produit de tels effets sur Thierry, cela dépasse l'entendement humain car tout est flou, brouillé, indistinct et n'a vraiment aucun sens. La question de taille qui mérite d'être posée est de savoir s'il est aisé de convaincre tout le monde qu'une personne, déjà morte, revienne à la vie après un temps et vive comme si de rien n'était mais toujours en communion avec sa vie antérieure consciemment ou non dans le dessein d'accomplir ou de parfaire son existence nouvelle.

Pour nous résumer, il convient de retenir que le dialogue est au centre de la vie. Shakespeare William (1600), dans son œuvre intitulée *Hamlet*, qui est d'ailleurs le nom du héros, a su mettre en relief l'absurde et le tragique dans celui-ci. Ainsi, le comportement de la mère de Hamlet le héros, épouse le caractère absurde que retrace Rema Gofaga Boutora. Pour lui, la vie est absurde à cause de la mort qui abat sans crier gare ; d'où le questionnement si la vie vaut la peine d'être vécue. Cela recoupe l'histoire de Thierry et son frère Thibaut qui aiment la même fille nommée Pulchérie ex-Thanatée. La mère de Hamlet utilise le même vin ayant servi pour les obsèques du défunt pour servir ses hôtes lors de leur mariage avec le frère de son mari défunt. Que peut-on comprendre dans ce cas précis ? C'est tellement absurde que cela dépasse l'entendement des humains que nous sommes. Au-delà de l'absurde, il y a aussi le caractère sacré que certains peuples vouent aux morts comme chez les Taloniens dans *Thanatée* qui est mis en relief. En effet, le défunt

est apparu à son fils Hamlet et lui intime l'ordre de le venger. C'est d'ailleurs la conception des Africains qui disent souvent que les morts ne sont pas morts. C'est pourquoi, dans *Thanatée*, les femmes portent le cadavre de Crépin pour qu'il dénonce celui qui l'aurait tué. Pour eux, ce n'est pas un simple Cadavre mais il devient sacré avec tous les honneurs.

2- L'absurde et le tragique à travers les rites funèbres

Après la partie axée sur le tragique et l'absurde dans l'œuvre *Thanatée*, nous en venons à une étude descriptive du funèbre en pays Nawéda et à Talonie.

2-1- L'absurde à travers les rites funèbres

A travers une transposition textuelle, Rema Boutora Gofaga nous montre l'absurde à travers les rites funèbres en milieu nawéda, Rema Boutora Gofaga (2004, p. 97). Le peuple nawéda, peuple du Nord du Togo dans la préfecture de Doufelgou, ayant la même conception que tous les Africains que toute mort a une source mystiquement interprétable, porte le défunt sur la tête pour le questionner afin qu'il dénonce la personne qui l'aurait tué. Nous évoquons le défunt en milieu nawéda parce que la description du rite exécuté après la mort de Crépin présente une parenté avec celui du milieu nawéda. En effet, en milieu nawéda comme dans maintes contrées de l'Afrique, lorsque quelqu'un décède, il y a des rites à exécuter dans le dessein de déceler l'origine de son décès. Il faut noter que tous les Africains restent a priori convaincus que le défunt a été tué par une tierce personne vivante ou morte, les ancêtres, les féticheurs, etc. Ainsi, chez les nawéda, lorsque quelqu'un meurt, de braves femmes qui ont coutume de transporter les morts se présentent. Elles portent à trois le défunt en se relayant si fatigue s'ensuit : une devant, une au milieu et un derrière. Un sage de la famille du défunt se présente pour le questionner sur l'origine de sa mort. Lorsqu'on lui pose des questions, pour acquiescer, il conduit ses transporteurs à exécuter des mouvements violents de l'avant en arrière et revient s'arrêter au lieu sacré où il se tenait. Pour insinuer son

refus, le défunt les immobilise à la place initiale et vacille quelque peu. Si celui qui est l'auteur de sa mort se trouve dans la maison ou dans la masse, il court et va le pousser violemment. De la même manière, le défunt les repèrera s'ils sont nombreux à tour de rôle où qu'ils se cachent et les rassemble devant le grand public. Si d'aventure, c'est quelque chose que les malfaiteurs ont spirituellement caché pour tuer encore d'autres, il indique l'endroit où est dissimilé cela et le charlatan de la circonstance s'en charge pour pallier le mal. S'il attend encore d'autres questions pouvant mener à bien, il n'acceptera jamais se rendre au cimetière sans avoir tout dit. Le défunt se fait transporter de force chez sa mère pour ses derniers adieux aux vivants de sa lignée maternelle avant d'être enterré. Cependant, il peut catégoriquement refuser de s'y rendre s'il y a un complice de sa mort là. Si le défunt a des enfants, il les dirige vers quelqu'un qu'il choisit pour en prendre soin. Pour ce qui est des défunts âgés, ces derniers indiquent tout ce qu'il y a de mal tout en mentionnant comment l'arranger. Et comme de coutume, il leur est joué des tam-tams d'allégresse.

Par ailleurs, Albert Camus (1942, p.256), dans ses œuvres, expose les attitudes de l'homme absurde qui ne conçoit rien hors de la vie, mais il n'attend rien d'elle non plus. La vie en elle-même paraît tel un enchaînement d'absurdités. C'est d'ailleurs pourquoi le monde dans tous ces compartiments est absurde. Pourquoi l'homme ne se résignerait pas face à la mort dans la mesure où celle-ci lui est incontournable et inévitable ? C'est cette évidence que peint le personnage Meursault dans *L'Étranger* d'Albert Camus. Cet état d'âme paisible affiché lors du décès de sa maman ne signifie nullement son indifférence. La certitude est qu'elle est morte, et quelles que soient ses plaintes et lamentations, elle ne reviendra à la vie. Et comme nous le savons, depuis la genèse de l'humanité, les morts, dans la majorité des cas, sont enterrés. Cela ne commence pas par sa mère, mais c'est commun à tous les humains. Si nous dépassons l'aspect physique ou mieux « le paraître » de Meursault, nous pouvons aussi déduire qu'au-delà d'une « simple »

indifférence, c'est plutôt une résignation. Meursault, le personnage de *L'Etranger* d'Albert Camus, exprime par son comportement l'absurdité de l'existence humaine. La mort de sa mère ne lui dit pas grand-chose. Ce personnage invite les hommes à démystifier et désacraliser la mort, source de nos plaintes et angoisses et la peur incessante des hommes face à celle-ci. C'est pourquoi même, il continue sa vie normale. Cette phrase du roman le montre bien « ...Maman est maintenant enterrée, j'allais bien reprendre mon travail (...) Il n'y avait rien de changé » Camus Albert (1942, p. 39). Même le sentiment d'amour n'a aucun sens aux yeux de Meursault. Il fait l'amour avec Marie sans pour autant faire des projets de vie commune avec elle :

Le dimanche matin, Marie est restée. Elle souhaite savoir si Meursault l'aime. Il lui a répondu que cela ne voulait rien dire, mais qu'il lui semblait que non (...) Le soir, Marie vient chercher Meursault et lui demande s'il veut se marier avec elle. Meursault lui explique que cela n'a aucune importance et que si elle le désire ils peuvent très bien se marier. Camus Albert (1942, p. 75).

Meursault n'a aucune considération pour la mort. C'est pourquoi, même le jour de sa condamnation, il s'en moque éperdument : « Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine ». Camus Albert (1942, p. 184).

Ensuite, dans *L'Impossible autour d'une adolescente* écrit par Ange Laëtitia Akpene Dofonnou et Marc-Joël Koffi Enyonam Messa Gavo (2010) se traduit l'absurdité de l'existence humaine face à nos sentiments. Dans ce roman, Esther, un des personnages, a connu le même sort que Thanatée réincarnée Pulchérie, l'héroïne du roman de Rema Boutora Gofaga. Elle aime éperdument Tossou, son professeur qui ne ressent pas la même chose pour elle. Au contraire, il tombe amoureux de la

grande sœur de celle-ci nommée Sofia. C'est ainsi qu'elle en souffrit tellement alors que Sonia et Tossou vivaient leur amour. Pourquoi ce sentiment existe-t-il au point qu'aucun être ne puisse s'en soustraire ? Ce sentiment parfois épineux qui torture les êtres de chair que nous sommes peut-il être enrayé de nos rangs ? Esther aime, en souffre mais ne peut raisonner son cœur. Elle ne peut recevoir ni expliquer cet état d'âme : situation bien trop absurde. Cette absurdité est plus accentuée parce que ses deux filles sont en réalité ses enfants sauf que c'est leur mère qui est la seule détentrice de cette vérité.

L'amour fait parfois fi du lien parental. Dans le cas de Sofia et Tossou son père, c'est même une tragédie. Elle a porté sa grossesse qu'ils ont avorté. Si cet enfant naissait, comment l'appellera-t-elle quand elle saura la vérité ? Petite sœur ? Petit frère ou enfant ? Voici donc des situations bien embarrassantes comme celle de Thierry et Thibaut son cadet.

Enfin, dans *L'Etrange héritage* de Gad Ami (1986), il y a une situation qui s'apparente à un fait dans *Thanatée* où Rema Boutora Gofaga ironise les fausses pratiques et révélations des charlatans. C'est le cas de l'héroïne de ce roman, Délali, qui vit un amour unilatéral : elle aime Koffi sans être aimée en retour.

Au-delà de cet amour non partagé vécu par Délali comme Pulchérie ex-Thanatée, il y a un autre aspect ressorti par Gad Ami : les fausses et erronées révélations des occultistes et charlatans. En effet, Koffi, revenu de Paris, était dans la « vivat ». Aussi s'enivra-t-il et perdit le contrôle de son volant, d'où sa mort. Cependant, le « grand » occultiste fait croire à Délali, qui était allée le consulter pour connaître l'origine du tragique décès de son bien aimé Koffi, qu'elle est responsable de la mort de celui-ci : véritable choc psychologique puis elle se retrouve dans un asile psychiatrique. Ceci épouse à merveille les fausses révélations du charlatan lors du décès de monsieur Crépin, un des personnages dans *Thanatée*, qui disait que les filles du défunt n'allaient jamais faire d'enfants parce

qu'embrigadées spirituellement quelque part alors qu'elles y étaient avec leurs enfants au dos. C'est donc pour attirer l'attention sur la non fiabilité de ces genres de personnes auxquels viennent s'ajouter de nos jours les « faux » pasteurs.

Vu donc cette conception des Africains et certains mystères qui entourent le décès de certains, nous pouvons déduire que les réalités africaines sont inhérentes à l'Afrique et que l'esprit des morts est toujours vivant et qu'ils peuvent être invoqués.

2-2- Les familles de Dimitri et de Théophraste : entente ou tolérance ?

La communication, principal palier de la société humaine, est la *sine qua non* condition qui alimente nos relations humaines ; d'où la nécessité de développer l'esprit de tolérance qui doit être notre mot de passe en vue d'une meilleure compréhension. Aussi serions-nous, au regard du monde, des fils aimants car nous ne pouvons construire en étant désunis. C'est pourquoi, quelles que soient nos différences (ethniques, religieuse, etc.), nous devons nous atteler à l'humanisme. L'auteur met en particulier l'accent sur le comportement de la famille Théophraste à l'égard de la famille Dimitri en s'opposant diamétralement à toute tentative de négociation : « Les parents de Thibaut furent reçus froidement » Rema Boutora Gofaga (2004, p. 67). Il en ressort de ces deux familles deux caractéristiques : le dialogue et la dictature. Tandis que le premier (le dialogue) est constructeur, le second (la dictature) est destructeur non seulement au sein d'une famille mais aussi au sein d'une société.

La famille Dimitri, par son sens aigu du dialogue, a réussi à déceler le mal qui ronge son enfant Thierry, même si elle ne s'est pas confiée à eux. Elle a constaté ce brusque changement, cette marginalisation parce qu'ils ont l'habitude de coopérer sans distinction d'âge. Cet air bizarre qu'il a pris subitement presque en les fuyant a réveillé leur attention. C'est également ce comportement discourtois qui a poussé son cadet, Thibaut, à vouloir découvrir le mystère motif de ce changement

spectaculaire, d'où la découverte de la « sacrée » photo porte-malheur. Si nous acceptons que c'est la découverte de cette image qui a conduit à l'heureux dénouement tant dans la famille Dimitri que dans celle de Théophraste, nous voyons par-là l'importance du dialogue dans la vie des Hommes. Raïssa, pour sa part, en qualité de mère attentionnée, a su maintenir l'équilibre paisible bien que consciente que tout n'était pour le mieux. Il est certes vrai qu'elle n'a pas épousé la radicale décision de son mari lui interdisant toute visite ou consultation du fameux Pameló, mais elle ne l'a pas manifesté pour ne pas le choquer puisque désireuse de sauver son fils et d'être simultanément en bons termes avec son époux.

Contrairement à la famille Dimitri, siège d'une parfaite symbiose, la famille Théophraste est synonyme de dictature. Monsieur Théophraste, père trop imposant et exigeant, se plaît excessivement dans son égoïsme et orgueil. Son visage exprime une crainte révérencielle (crainte des grands) à toute sa famille. Plus qu'autoritaire, son mot est le seul et le dernier. C'est lui l'Alpha (le commencement) et l'Oméga (la fin). Aussi suppléait –t-il sa personne à la divinité comme s'il ignorait que la perfection n'est point l'apanage des humains. Toujours prêt à accuser, il n'était pas prêt à se voir en tort ou à comprendre autrui. Il ne se donnait pas la moindre peine à comprendre sa fille afin de partager avec elle ses peines et tourments. Son éducation était des plus rigides. La rigueur au cœur de la vie de Théophraste a sevré sa famille de l'amour paternel. Ainsi, il fait table rase des successives étapes dans la vie de tout être humain. C'est ce qui a traduit son incompréhension en ce qui concerne l'état d'âme de sa fille qui, adolescente, éprouve naturellement de l'amour pour Thibaut. Ce qui normalement devrait être compris et admis par son père. Contrairement, il lui fait vivre toutes les misères sans épargner même sa femme qu'il a traitée de complice. Ainsi, le bourreau de la maison inflige à sa femme et à leur fille Pulchérie une torture morale inédite : « (...) Les choses s'étaient donc envenimées et la famille vécut d'interminables jours d'angoisse » Rema Boutora Gofaga (2004, p. 50). Cet acariâtre père, rancunier de surcroît, ne sut

trouver les meubles conjugaux : « Théophraste ne mangeait plus et n'adressait la parole à aucun membre de sa famille. Il revenait tard la nuit et se levait tôt pour aussitôt disparaître » Rema Boutora Gofaga (2004, p. 50).

Par ailleurs, Monsieur Théophraste, homme sans scrupule, ne témoignait d'aucun respect pour Pulchérie, sa fille aînée, en face de sa sœur cadette Maturine, en exigeant d'elle de lire sa lettre amoureuse à haute et intelligible voix : « ...A l'heure du dîner, quand toute la famille fut à table, il fit lever Pulchérie, lui tendit la lettre qu'il lui intima l'ordre de lire «à haute et intelligible voix » Rema Boutora Gofaga (2004, p. 51). Sandrine, pour sa part, a manqué de tact et de prévision maternelle, car entre une mère et ses enfants, il doit régner une confiance totale. Elle aurait pu pallier cette tragédie en appelant en aparté sa fille et user de meilleures stratégies, l'amenant progressivement à se confier à elle. Pour son époux, elle aurait pu le convaincre car l'homme, quel qu'il soit, est toujours « flexible » et « malléable » devant sa femme. Elle a fait preuve de lâcheté en n'optant que pour la joie à procurer à son mari au détriment de sa fille Pulchérie : « Elle avait diplomatiquement légitimé l'attitude taciturne de son époux, fustigé le comportement aberrant de sa fille et exigé de celle-ci des excuses publiques... » Rema Boutora Gafaga (2004, p. 50).

La mieux placée pour comprendre sa fille puisqu'ayant elle aussi passé par cette étape, elle semble plus défaillante que Monsieur Théophraste, son époux. C'est cette crise de confiance en Sandrine, leur mère, et Théophraste, leur père, qui a engendré chez Maturine, la cadette de Pulchérie, une fatidique complicité. Elle aurait bien pu signaler les visites inopinées de Thibaut. Aussi s'est-elle vue contrainte de dissimuler le secret de peur de créer un incident. D'ailleurs, ces deux filles presque mineures se font mutuellement plus confiance qu'à leurs parents. Ce silence empoisonné de Maturine est l'immédiate cause de la triste finalité qu'est la perte de conscience de Pulchérie, suite à la vue de la photo mystérieuse et mystique porte-malheur que lui brandit Thibaut. Par analogie aux comportements des parents

et des enfants des deux familles, nous convenons donc que seul le dialogue peut être un efficace remède à tous les maux. La dureté de caractère et l'intransigeance ne peuvent nullement résoudre des difficultés mais les amplifient plutôt. Si la famille Dimitri a dignement tiré son épingle du jeu en dépit de l'ampleur du mal qui sévissait au sein de leur famille, c'est parce qu'elle a épousé cette meilleure philosophie qui est celle du dialogue. Comme le dit un adage latin : « In nihil ab, nihilo quam, cito recidimus », c'est-à-dire 'Du rien, dans le rien, combien de fois nous retombons ».

Conclusion

Le tragique et l'absurde constituent deux grands phénomènes face auxquels tous les humains sans distinction restent impuissants. C'est également tous les problèmes qui assaillent l'être humain de façon inéluctable. Il fait face aux situations qu'il ne peut éviter. C'est, on dirait, une prescription divine si l'on adhère aux manifestations de la destinée humaine auxquelles on ne peut échapper. Et un jour, tout s'accomplit selon celle-ci. La vie humaine se présente donc comme un cercle infernal rempli de peines jonchées de quelques temps de bonheur. Ainsi, certaines situations nous tombent dessus comme une sentence fatale prononcée et l'on se débat tel comme un beau diable jusqu'à être englouti. C'est là les limites de l'homme. Il y a des moments ou des situations face auxquels, quel qu'il soit, il n'a pas le pouvoir de freiner ou d'éviter ce qui « doit » lui arriver. Nous appelons cet état de choses la tragédie dans la vie de l'homme. Que ce soit par rapport à l'existence humaine ou dans l'œuvre *Thanatée*, tout gravite autour de la mort. Elle est inhérente à l'existence humaine, qui ploie sous le joug de ce concept.

Références bibliographiques

ADAM Jean-Marie (1993), *Les textes : types et prototypes, récit, description, argumentation, explication et dialogue*. Paris, Série linguistique, Nathan Université.

ARON Paul, SAINT JACQUES Denis et VIALA Alain (2002), *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF.

AUFFRET Séverine (1984), *Nous, Clytemnestre : du tragique et des masques*, Paris, Des femmes.

BARTFELD Fernande (2000), *l'Effet tragique : essai sur le tragique dans l'œuvre de Camus*, Paris, Champion.

BARTHES Roland (1977), « Introduction à l'analyse des récits » in *Poétique du récit*, Paris, Seuil.

BARUT Benoît, IONESCO Eugène, GUERIN Jean-Yves (dir.) (2012), *Tragique. Dictionnaire*, Paris, Honoré Champion, coll. “ Dictionnaires et références ”.

CAMUS Albert (1942), *L'Etranger*, Paris, Gallimard.

CHEVRIER Jacques, (1987), *Littérature africaine : Histoires et grands thèmes*, Paris, Hatier.

Collectif (2013), *Albert Camus*, Paris, Herne.

DOFONNOU Ange Laëtitia Akpéné et GAVO Marc-Joël, KOFFI Enyonam Messa (2010), *L'Impossible autour d'une adolescente*, Lomé, Edition Lumière.

GAD Ami (1986), *Etrange héritage*, Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines.

GRENIER Roger (1991), *Albert Camus soleil et ombre*, Paris, Gallimard.

MAZZA Vincenzo (2017), *Albert Camus et L'Etat de siège*, Paris, Editions classiques Garnier.

PAVIS Patrice, (2002), *Dictionnaire du théâtre*. Paris, Armand Colin.

REMA Boutora Gofaga (2004), *Thanatée*, Saint-Maur-des Fosses, Editions Jets d'Encre.

ROBERT Paul (2016), *Le Petit Robert de la langue française*, Paris, Le Robert.

SALAS Denis (2002), *Albert Camus : La Juste révolte*, Paris, Editions Michalon.

TCHASSIM Koutchoukalo (2015), « Exil, Histoire et Réécriture de la méditerranée dans Le dernier été d'un jeune homme de Salim Bachi », in *Mosaïque*, Revue interafricaine de Philosophie, Littérature et Sciences Humaines, n°18, décembre 2015, p. 217-230.

SHAKESPEARE William (1600), *Hamlet*, Londres, Premier Folio.

**LES DEFIS A L'EXPLOITATION DU DIVIDENDE DEMOGRAPHIQUE
POUR UN DEVELOPPEMENT DURABLE AU TOGO**

Gbati NAPO

Université de Lomé/FSHS/Sociologie

Tél : 90 94 89 39 /E-mail : napoluco@yahoo.fr

Résumé : Cet article sur les défis à l'exploitation du dividende démographique pour le développement durable au Togo vise à examiner les obstacles liés à l'exploitation de ce dernier pour l'amélioration des conditions de vie des populations. La méthodologie mixte basée sur l'approche quantitative et qualitative a permis de collecter les données. Il ressort de l'analyse des données recueillies que la faible qualité des ressources humaines formées, le manque d'opportunité d'emploi et le sous-emploi et également la faiblesse de la gouvernance en termes d'actions politiques non orientées vers la création d'emplois constituent des défis à relever.

Mots-clés : défi, développement durable, dividende démographique, développement durable, Togo.

Abstract: This article on the challenges to the exploitation of the demographic dividend for sustainable development in Togo aims to examine the obstacles related to the exploitation of the demographic dividend for the improvement of people's living conditions. The mixed methodology based on the quantitative and qualitative approach allowed the collection of data. It emerges from the analysis of the data collected that the low quality of trained human resources, the lack of job opportunities and underemployment and also the weakness of governance not oriented towards job creation are challenges that need to be addressed.

Key words: challenge, sustainable development, demographic dividend, sustainable development, Togo.

Introduction

Le développement durable, étant défini comme un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs (G. H. Brundtland, 1987), il est question de concilier la satisfaction des besoins actuels et ceux de la génération à venir. Les ressources naturelles étant limitées, l'augmentation de la population constitue une pression et risque de compromettre la capacité des futures générations de satisfaire leurs besoins. De ce fait, la croissance démographique apparaît comme un danger pour le bien-être des espèces humaines et la préservation de l'environnement selon les anti-populistes. C'est dans ce sens que C. Lévi-Strauss (2008) indiquait que :

La population mondiale comptait à ma naissance 1,5 milliard d'habitants. Quand j'entrai dans la vie active, vers 1930, ce nombre s'élevait à 2 milliards. Il est de 6 milliards aujourd'hui, et il atteindra 9 milliards dans quelques décennies, à croire les prévisions des démographes. Ils nous disent certes que ce dernier chiffre représentera un pic et que la population déclinera ensuite, si rapidement, ajoutent certains, qu'à l'échelle de quelques siècles une menace pèsera sur la survie de notre espèce. De toute façon, elle aura exercé ses ravages sur la diversité non pas seulement culturelle mais aussi biologique en faisant disparaître quantité d'espèces animales et végétales (C. Lévi-Strauss, 2008, p.16 cité par A. Brodeur (2010, p.7).

La description des conséquences de la croissance démographique dans le monde et surtout dans les pays en développement varie d'une zone à une autre. La conférence internationale sur la population et le développement ainsi que la révision partielle des programmes de planning familial en 1999, analysent les conséquences de cet accroissement démographique sur les conditions de vie de la population mondiale. C'est dans ce sens que les conférences sur la population et le développement notamment celle des Nations Unies sur la population, tenue à Bucarest en 1974 qui soutenait les programmes démographiques et celle Internationale sur la Population et le Développement (CIPD) tenue au Caire en 1994, ont réaffirmé

l'interdépendance entre les facteurs démographiques et les variables du développement. Il a été question de mettre en œuvre des mesures et des politiques fondées sur la reconnaissance de cette interdépendance dans une démarche globale et intégrée afin de promouvoir un développement humain durable. L'objectif de ces rencontres sur la population et le développement était que les pays en développement puissent élaborer et mettre en œuvre des politiques de population en vue de réduire la fécondité dans ces pays. Cette baisse de fécondité pourrait avoir des effets sur la croissance démographique et impacter le développement durable. Le présent article porte un regard sur les défis à exploiter pour une meilleure utilisation du dividende démographique. Il est structuré en trois (3) parties et expose : la situation problématique (i), les cadres théoriques et méthodologiques (ii) et les résultats (iii).

1 – Analyse de la situation problématique

Le Togo comme la plupart des pays en développement de l'Afrique de l'Ouest s'est doté depuis 1998 d'une Politique Nationale de Population en vue d'apporter des directives claires en matière de population dans ses politiques de développement. Cette politique de population avait pour objectif de maîtriser la fécondité à travers la planification familiale. En effet, le Togo a amorcé une baisse de fécondité et de mortalité déjà en 1991 selon INSEED. Ce phénomène de variation de la fécondité et de la mortalité du niveau élevé à la fécondité et à la mortalité de niveau bas (transition démographique) est accompagné de changement des structures des âges de la population.

Selon les résultats de plusieurs enquêtes, l'Indice Synthétique de Fécondité (ISF) au Togo a évolué d'environ 7 enfants à 4,2 enfants par femme. Certes cette proportion reste élevée mais il faut souligner que l'opportunité basée sur l'existence d'une main d'œuvre est évidente dans la population. En effet, les changements des dynamiques de fécondité et de mortalité qui accompagnent la transition

démographique entraînent la modification de la structure par âge des populations qui est susceptible de se traduire par un « dividende démographique ». Il convient de rappeler que le dividende démographique est l'avantage économique tiré d'une proportion relativement importante de personnes en âge de travailler au sein de la population, qui bénéficient d'investissements en faveur de leur autonomisation, de leur formation et de l'emploi. En d'autres termes, selon l'UNFPA, (2018, p.10) :

[...] le dividende démographique est l'augmentation du PIB par tête susceptible de découler de la proportion croissante des personnes qui touchent un revenu par rapport au nombre de consommateurs d'une population, en raison de changements de la structure par âge et de l'amélioration de la productivité résultant d'investissements dans la santé, l'autonomisation, l'éducation et l'emploi.

C'est ainsi que le processus du dividende démographique a suscité, au Togo comme dans les autres pays africains, l'espoir d'accomplir une émergence économique qui contribuerait à résoudre les problèmes de développement. Selon la Banque mondiale (2015), on note un taux de croissance annuel avoisinant 5,6% en moyenne et on s'attend, selon les projections, à ce que la tendance se poursuive. Pourtant, malgré cette progression apparente, le pays parvient difficilement à atteindre un seuil de développement décent. La population en âge de travailler (actif de 15-64 ans) a vu son poids s'élever à 60,5% avec une progression de 6,5 points par rapport à 2010 (54,0%) selon INSEED (2015, p.21). La même source indique qu'en 2010, le Togo comptait 2,54 millions d'actifs, soit 2,26 millions de personnes ayant un emploi et environ 278 milles chômeurs. Avec un niveau du taux d'activité estimé à 77,4% en 2015, la proportion de la population active a accusé une hausse de 1,0 point de pourcentage entre 2010 et 2015.

Selon l'UNFPA²² le dividende démographique ne peut être réalisé de manière efficace que par la mise en œuvre d'une politique multisectorielle d'investissement dans les domaines de la santé, de l'éducation, de l'économie et de la gouvernance. Pour cela, les pays africains doivent améliorer la qualité du capital humain par la mise en œuvre de politiques appropriées en matière de santé, d'éducation et d'emplois pour ne pas se retrouver dans une situation où l'augmentation de la population en âge de travailler entraîne un chômage accru. Les principales interventions à cet égard consistent essentiellement à améliorer l'éducation et le capital humain ; attirer les investissements étrangers directs ; promouvoir l'épargne et l'investissement intérieurs ; améliorer l'environnement des entreprises afin d'augmenter la demande de main-d'œuvre ; réduire les barrières commerciales et encourager l'emploi des femmes hors du foyer. C'est sans doute au regard de ce qui précède que les politiques et programmes d'accélération et d'amélioration du dividende démographique sont mis en œuvre au Togo. Le dernier programme en date est le Plan National de Développement (PND) dont le processus d'élaboration s'est achevé en 2017.

Malgré les initiatives des gouvernants à travers les actions publiques, les programmes de développement pour absorber le chômage et tirer profit du dividende démographique, il est constaté que son exploitation pour un développement durable au Togo tarde. Aussi, faut-il le souligner, plus de la moitié des togolais (54%) sont en âge de travailler selon INSEED (2015). Il convient de s'interroger sur les défis à l'exploitation du dividende démographique au Togo. A cet effet, la question principale qui oriente cette recherche est : quels sont les défis à l'exploitation du dividende démographique pour un développement durable au Togo ?

²² <https://wcaro.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/unfpa-dividende-fr-0.pdf> Programmation du dividende démographique consulté le 13/01/2018

L'hypothèse de cette recherche est intitulée comme suit : la faible qualification de la ressource humaine, le chômage des jeunes, les faiblesses constatées au niveau de la gouvernance constituent les principaux obstacles à l'amélioration véritable des conditions de vie des populations togolaises. Ils entravent, par voie de conséquence, l'exploitation pleine du dividende démographique pour un développement durable au Togo. La présente recherche vise donc à examiner les défis qui entravent l'exploitation du dividende démographique pour le développement durable.

2- Cadre théorique de référence et approche méthodologique

2.1. - Cadre de référence théorique

Dans un contexte de mondialisation, la compétition est de plus en plus rude et un certain degré de compétences tend de plus en plus à être exigé chez les travailleurs potentiels afin d'espérer trouver un emploi. C'est la théorie du capital humain dont les auteurs sont entre autres, les économistes A. Smith (Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, 1776). Cette théorie a connu son véritable envol grâce à l'ouvrage « Human Capital, A Theoretical and Empirical Analysis » de l'économiste américain G. S. Becker paru en 1964 (ce qui lui a valu le prix Nobel d'économie en 1992).

Dans cette théorie, A. Smith (1776) a cherché à démontrer que le degré de compétences des travailleurs favorise la richesse des individus et des nations. De son côté, Schultz a montré le lien étroit entre croissance économique et investissement en capital humain, notamment en éducation. Par contre, Becker dans ses analyses, affirme que la différence de rémunération entre les salariés est inhérente aux dissimilitudes dans la formation en capital humain qu'il considère comme principal facteur de rémunération.

Toutes ces analyses ont mis en évidence plusieurs facteurs (formation, qualification, compétences, emploi, investissement, etc.) tous importants pour une

meilleure utilisation du capital humain afin de tirer profit du dividende démographique.

2.2.- Approche méthodologique

Pour une analyse approfondie, il a été adopté la combinaison de la méthode quantitative et qualitative dans une perspective participative. La population cible est représentée à la fois par les personnes en âge de travailler (18 – 65 ans), les responsables des structures d'appui, les responsables des programmes de promotion de l'emploi des jeunes, les organisations de la société civile.

L'échantillonnage probabiliste a été utilisé pour déterminer la taille de l'échantillon. Ainsi, la taille de l'échantillon a été déterminée à travers la formule suivante :

$$n = \frac{z\alpha^2 \cdot p \cdot q}{i^2}$$

p = précision de la population cible (ici p = 0,54²³), i = marge d'erreur fixée (i = 0,05), zα = degré de certitude lorsque α = 0,95, zα = 1,96, q = 1 – p, n = taille de l'échantillon. L'application nous a permis de trouver n = 382. Pour des raisons des réponses, l'échantillon a été corrigé (nf)

Pour corriger cet échantillon aléatoire calculé, nous avons ajouté 5% de l'échantillon à l'échantillon initialement calculé.

Alors, nf = n. 1,05, nf = 382 x 1,05 ; **nf = 401**

Au total 401 personnes en âge de travailler des deux sexes ont fait objet d'enquête par questionnaire dans les cinq régions y compris Lomé-Commune. Par ailleurs, à travers un guide d'entretien, 20 entrevues semi-directives avec les responsables des organisations de la société civile, les membres du comité du suivi du dividende démographique au Togo ont été organisées pour collecter les données

²³ RGPH 4 (2010)

qualitatives. Les logiciels SPHINX Plus² et SPSS. 22 et Excel ont été utilisés pour la modélisation du questionnaire et le dépouillement des données quantitatives. La majeure partie des réponses obtenues a été consignée dans des tableaux, tandis que quelques-unes sont présentées sous forme de graphique. Le traitement manuel des données a consisté en une analyse qualitative de contenu (A. Mucchielli, 2006 ; L. Bardin, 2007) des propos des personnes interrogées et à un croisement des différentes informations obtenues afin de comprendre et de rendre compte du fait social étudié dans sa totalité. Les tendances obtenues ont été présentées sous forme de verbatim.

3- Résultats de la recherche et discussion

L'exploitation du dividende démographique est conditionnée par le développement du capital humain, la gouvernance et surtout par la lutte contre le chômage et le sous-emploi à travers la création d'emplois durables pour les personnes en âge de travailler. Ici, le développement du capital humain est basé essentiellement sur l'éducation, sa performance et la santé. Dans ce sens, le développement ne peut pas être soutenable puisque les politiques de croissance et les politiques sociales ne sont pas correctement associées. L'expérience de développement de l'Asie du Sud Est (miracle asiatique), illustrée par un revenu par habitant qui a plus que triplé entre 1950 et 1998, a été souvent attribuée à des facteurs comme l'ouverture commerciale, les niveaux d'épargne élevés, le développement du capital humain à travers l'éducation et la bonne gestion des politiques macroéconomiques²⁴.

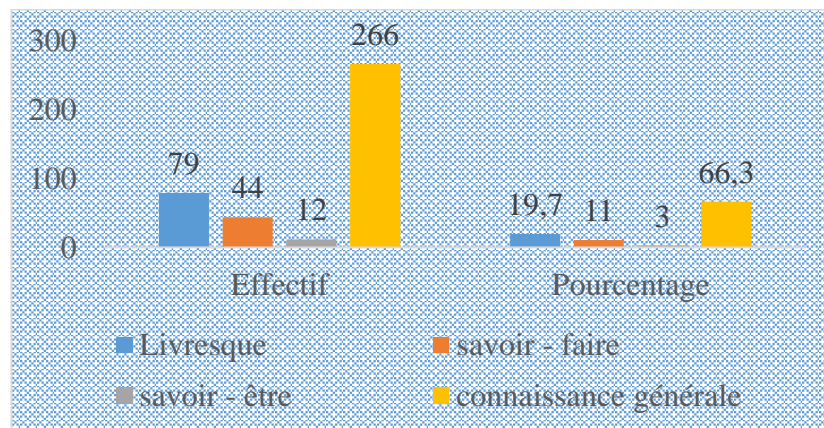
3.1. - Éducation, formation et insertion professionnelle

²⁴https://www.uneca.org/sites/default/files/uploadeddocuments/SROs/WA/ice22/ice22nd_wa_issue_paper_ddd_french30aprildef_05.pdf consulté le 28/08/2020

Par rapport au type de connaissances transmises par l'éducation et la formation au Togo, il ressort des données de terrain présentées sur le graphique ci-dessous que la majorité des enquêtés estime que l'éducation et la formation ne transmettent que les connaissances générales (66,3%). Par contre, 19,7% des enquêtés déclarent que les connaissances reçues à travers l'école ne sont que livresques. Ainsi, le cumul de ces deux proportions montre que 86% des personnes en âge de travailler pensent que l'école/éducation ne donne que des connaissances non utilisables pour la pratique professionnelle. Ceux qui pensent que l'éducation transmet un savoir-faire et un savoir-être représentent respectivement 11% et 3%. Alors que dans le processus du développement durable, il est question de l'usage du savoir-faire et du savoir-être. En effet, les proportions attribuées à ces deux modalités montrent que le capital humain au Togo n'est pas suffisamment adapté et outillé à la réalité du marché de l'emploi.

Graphique 1 :

Répartition des enquêtés selon le type de connaissance et de savoir acquis



Source : données de terrain, juin 2020

Le développement du capital humain de bonne qualité à travers l'éducation et la formation constitue l'un des défis majeurs pour l'exploitation du dividende démographique pour un développement économique et social durable. Selon les

propos d'un agent du ministère de la planification du développement, Direction des Etudes de population rencontré en juin,

L'investissement dans le développement du capital humain et la bonne gouvernance constituent des défis majeurs à relever pour tirer meilleur parti du développement durable. Comment transformer la jeunesse prépondérante au sein de la population en un atout pour le développement ? Cela nécessite de gros investissements sur le long terme en matière de santé, d'éducation, de formation qualifiante, d'emplois décents, etc.

De l'analyse de ces opinions, on remarque que la qualité de l'éducation et de la formation est importante dans l'exploitation du dividende démographique. De même, cela nécessite des investissements. De ce fait, il indique également que :

Pour une implication accrue des jeunes dans le processus de développement économique et social, la politique nationale d'éducation devra assurer aux jeunes une formation plutôt qualifiante et non plus diplômante. Les jeunes togolais qui sortiraient de cursus d'enseignement devront non seulement disposer de connaissances livresques mais surtout de compétences et de savoir-faire, qui leur facilitent l'insertion socio-professionnelle. Les jeunes formés devront être capables de saisir les opportunités offertes par le marché du travail.

La question des formations qualifiantes mérite d'être soulignée dans ce travail car l'un des défis auxquels les jeunes sont confrontés sur le marché de l'emploi est l'absence de lien suffisant entre la profession et le système d'éducation et de formation. Car la plupart des jeunes arrivent sur le marché de l'emploi sans les aptitudes professionnelles attendues dans le monde du travail.

Tableau 1 :

Répartition des enquêtés selon le type de savoir et les causes de chômage des jeunes

Type de	Causes du chômage des jeunes au Togo	Total
---------	--------------------------------------	-------

savoir	Marché du travail saturé		Inadéquation formation-emploi		Manque d'initiatives des jeunes		Eff	%
	Eff	%	Eff	%	Eff	%		
Livresque	24	4,7	41	8,1	33	6,5	98	19,3
Savoir - faire	27	5,3	26	5,1	9	1,8	62	12,2
Savoir - être	6	1,2	9	1,8	2	0,4	17	3,3
Connaissance générale	101	19,9	172	33,9	58	11,4	331	65,2
Total	158	31,1	248	48,9	102	20,1	508	100

Khi-deux = 4512 ; ddl = 16 ; p = 0,001

Source : données de terrain, juin 2020

Pour ce qui concerne le lien entre le type de savoir acquis dans les formations et les causes de chômage des jeunes au Togo, on remarque que les types de savoirs ou autrement, les types de parcours dans le système éducatif déterminent la capacité des jeunes à trouver un emploi ou à entreprendre. A cet effet, il ressort que 33,9% des enquêtés ont déclaré avoir une connaissance générale lors de la formation et estiment que la cause du chômage des jeunes en particulier et des personnes en âge de travailler en général est l'inadéquation formation-emploi. Par contre, 19,9% de cette même catégorie d'enquêtés pense que le marché du travail est saturé et 11,4% disent que les jeunes manquent d'initiatives. Ceci montre que la qualité du capital humain favorise une participation de celui-ci au développement économique à travers leur insertion professionnelle. Il est à souligner également que 8,1% des personnes en âge de travailler qui ont estimé que le savoir acquis lors de leur formation est livresque pensent que l'inadéquation formation – emploi est cause du chômage des jeunes, 6,5% pensent que les jeunes manquent d'initiatives. Par

rapport à ceux qui estiment avoir un savoir-faire et savoir- être adéquats, respectivement 5,1% et 1,8%, ils soulignent que l'inadéquation formation-emploi est un obstacle pour la participation des jeunes au développement économique.

L'analyse des résultats liés au test de Khi-deux révèle que la qualité des ressources humaines disponibles est un atout pour une insertion professionnelle. Ici l'insertion professionnelle peut être une création d'entreprise (auto-emploi). Il ressort que les deux variables (types de savoir et les causes du chômage des jeunes) sont interdépendantes au seuil de 5% car $p = 0,001$ et $p < 5\%$. Au regard de l'analyse des liens entre la formation initiale et l'insertion professionnelle des personnes en âge de travailler, il ressort que dans le domaine de la qualité de la formation reçue dans les différentes facultés, écoles et centres, la question « formation-emploi » se pose avec une grande acuité pour favoriser l'absorption socioprofessionnelle des jeunes diplômés. Il en résulte de cette analyse une inefficacité dans la formation du capital humain qui n'inspire pas confiance aux chefs d'entreprise, principaux pourvoyeurs d'emploi.

3.2. - Du déficit de création des emplois et le chômage des jeunes

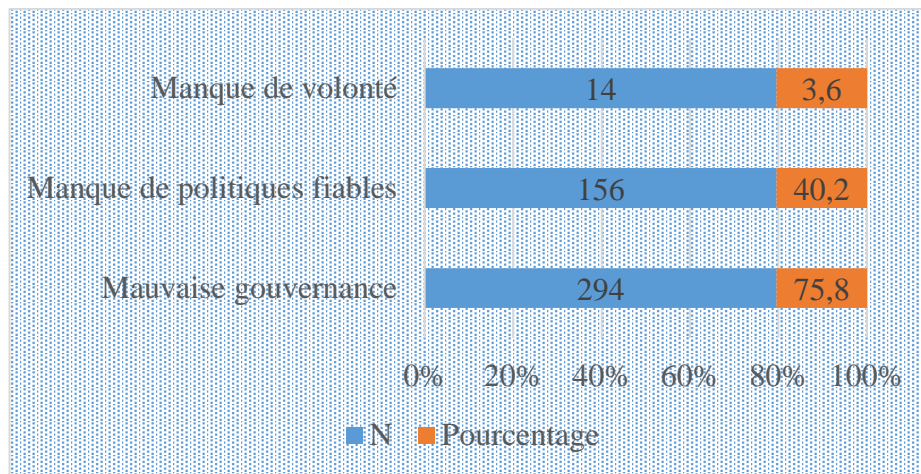
La capacité d'un pays à absorber le chômage constitue un atout pour tirer profit du dividende démographique. Elle est d'abord l'une des conditions pour l'exploitation du dividende démographique. Il existe peu de données sur la situation du marché du travail au Togo. Toutefois, les résultats du Questionnaire Unifié des Indicateurs de Base du Bien-être (QUIBB, 2015) révèlent que le chômage constitue un obstacle majeur pour le bénéfice du dividende démographique comme outil d'amélioration des conditions économiques et le bien-être de la population dans le pays. Il touche plus 6,5% de la population active. Selon les milieux de résidence, le taux de chômage est plus que le triple en milieu urbain (9,7%) qu'en milieu rural (2,8%). Au niveau du sexe, les femmes sont plus en proie au chômage (9%) que les hommes (4,3%). Pour ce qui concerne le taux de sous-emploi au niveau national rapporté à l'effectif de la population active, il est de 22,8%. Selon le sexe, les

femmes sont plus en situation de sous-emploi (25,5%) que les hommes (20,2%). Il est à constater qu'à partir de ces statistiques que le chômage est plus important dans les milieux urbains.

En comparant les résultats des enquêtes QUIBB de 2011 et celle 2015, l'on remarque que le taux de chômage a migré de 2011 à 2015 vers 3,4% et le taux de sous-emploi en 2015 est de 25,5% contre 22,8% en 2011. L'analyse de ces données montre qu'en réalité au Togo depuis la mise en œuvre de la Politique Nationale de l'Emploi des Jeunes (PNEJ), le Volontariat national, le programme AIDE, la promotion de l'entrepreneuriat des jeunes à travers FAIEJ, etc., la réussite de ces politiques se trouve simplement dans le déplacement des chômeurs vers le sous-emploi. En effet, lorsque ces taux sont placés côte à côte, on remarque qu'en 2011, le taux de chômage était de 6,5% et celui de sous-emploi était de 22,8%. En 2015 le taux de chômage était de 3,4% et celui de sous-emploi était de 25,8%. En calculant les écarts entre les résultats de 2011 et 2015, on remarque que le taux de chômage a reculé de 3,1 points alors que le taux de sous-emplois a évolué de 3 points. Ce qui montre une compensation. Ceci indique qu'en réalité la précarité des conditions de vie des jeunes reste d'actualité. Cette démonstration révèle que le Togo est encore loin dans la création des emplois pour bénéficier du dividende démographique comme outil de l'amélioration des conditions de vie des jeunes et des populations en général.

Graphique 2 :

Répartition des enquêtés selon les causes de la faiblesse de la création d'emploi au Togo



Source : données de terrain, juin 2020

Face aux défis de création des emplois au Togo, l'on remarque à travers les données présentées dans le graphique ci-dessus que la majorité des personnes en âge de travailler pensent que l'un des défis est la mauvaise gouvernance soit 75,8%. Selon eux, la mauvaise gouvernance regroupe la corruption et le manque d'orientation politique en faveur de la création des emplois, les orientations vers les défis prioritaires, etc. D'ailleurs c'est ce que soulignent 40,2% des enquêtés pour qui les politiques publiques en faveur de la création des emplois ne sont pas fiables. Par contre 3,6% des enquêtés estiment que c'est le manque de volonté de la part des gouvernants. Certes cette proportion semble être inférieure aux autres mais il faut souligner que « *le manque de volonté des gouvernants est non négligeable dans l'explication des obstacles liés à la création des emplois au Togo* » à en croire aux propos d'un enquêté.

Les résultats de la présente recherche rejoignent en partie la situation au Niger où les résultats des études sur l'emploi des jeunes (Y. Ahokpessi)²⁵ ont montré que l'absence d'opportunités pour les jeunes sur le marché du travail est un facteur d'instabilité sociale dans le pays où 67% de la population a moins de 25 ans,

²⁵ Voir article de AHOKPOSSI Yédodé, jeunesse, dividende démographique et marché du travail dans quelques pays du Sahel. Disponible <https://www.prb.org/wp-content-demographic-dividend-presentation>

le problème du chômage et du sous-emploi des jeunes se pose avec acuité et l'absence de débouchés professionnels risque de compromettre la stabilité politique et économique du pays et un défi à l'exploitation du dividende démographique.

3.3. - Gouvernance et assainissement de l'environnement économique au Togo

La gouvernance est un pilier de tout développement qu'il soit social, économique ou environnemental. Dans le cadre de cette recherche, l'accent est plus mis sur l'implication des jeunes dans l'élaboration des politiques et la redevabilité à travers la transparence dans la gestion des biens publiques. Il est à souligner que le Togo a fait des efforts dans la mise en œuvre des systèmes de mobilisation des ressources à travers le guichet unique afin de garantir une certaine viabilité aux investisseurs. De plus, l'amélioration du climat des affaires au Togo devrait être un atout pour le développement, mais il ressort des propos d'un enquêté que « *les gouvernants dans leur gestion ne se soumettent pas aux lois de la République qui exigent la déclaration des biens avant et après la participation à la gestion des biens publics* ». C'est dans ce sens qu'un responsable au ministère de la planification renchérit en déclarant :

Notre pays souffre beaucoup plus de la corruption. Les gens gèrent les biens publics comme les biens de leur famille. La culture de rendre compte ou de déclarer les biens que l'on a avant de commencer une fonction n'existe pas. Dans ce contexte, les capitaux sont souvent dilapidés sans être inquiétés. Même, si on nous dit que les institutions sont mises en place pour lutter contre ce phénomène, il persiste toujours. Alors que la bonne gouvernance est considérée comme un facteur déterminant dans le bénéfice du dividende démographique afin de contribuer au développement durable.

Il ressort de l'analyse de ces propos que la gouvernance économique n'est pas favorable pour la création des conditions de bénéfice du dividende démographique. Alors que les exemples des pays ayant bénéficiés du dividende

démographique montrent que la bonne gouvernance est au centre de toutes politiques. Comme l'illustre l'exemple du Botswana²⁶, la bonne gouvernance améliore et stimule la croissance économique. Bien que certains pays puissent atteindre une croissance en l'absence de bonne gouvernance, le fait de s'engager dans des principes de gouvernance saine comme la transparence et la lutte contre la corruption, permet d'augmenter les possibilités de renforcement de la croissance économique et du développement.

L'essor économique du dividende démographique dépend de l'environnement économique du pays et du potentiel de croissance de celui-ci. La potentialité de croissance économique se repose sur différents types de politiques fiscales qui favorisent l'accumulation du capital accru nécessaire pour booster le développement. Certains experts montrent du doigt le manque d'ouverture des économies au Togo à travers le commerce international. Dans cette optique, un membre du comité du dividende démographique du Togo disait :

L'économie togolaise est extravertie car la plupart des marchandises les plus consommées sont importées. Donc les bénéficiaires sont plus pour les entreprises étrangères que celles Togolaises. Le cycle de notre économie est achat-vente et investissement. Ce qui fait que les entreprises Togolaises ne se développent pas et n'arrivent pas recruter les jeunes. D'abord la consommation des biens de la population est orientée vers l'extérieur. C'est-à-dire que même simple riz l'on préfère celui importé que le riz cultivé au Togo. C'est un exemple. En plus, il se pose le problème de marché national, sous régional et international pour les produits togolais.

Le développement des échanges commerciaux est un moteur de croissance. Pourtant, la productivité et l'exportation des produits exigent une certaine reconnaissance en termes de qualité en respectant les normes de production internationale. Or, le Togo comme la plupart des pays africains, ne dispose pas de

²⁶<https://www.prb.org/wp-content/uploads/2013/08/engage-demographic-dividend-presentation-guide-FR.pdf> consulté le 13/09/2020

moyens pour répondre à ces exigences. De plus, son intégration accrue dans l'économie mondiale rend le Togo plus vulnérable aux chocs d'origine extérieure. Il faut souligner que les faiblesses constatées au niveau de la gouvernance socioéconomique, politique et autres impactent sur la formation du capital humain qui éprouve des difficultés à s'insérer sur le marché de l'emploi. Aussi, faut-il le souligner, la création des emplois décents n'est pas au rendez-vous, exposant ainsi la majeure partie des personnes en âge de travailler, surtout les jeunes au chômage et dans des situations de précarité.

4 - Discussion des résultats

Les données collectées et leur analyse ont permis de cerner les contours du sujet. Le fait social étudié a nécessité une approche mixte. Les résultats montrent que l'éducation, la formation, l'insertion professionnelle à travers la création des emplois, la bonne gouvernance et l'assainissement de l'environnement économique pour une orientation vers les priorités de développement au Togo sont entre autres défis à relever en lien avec le dividende démographique. Le fait étudié n'est pas propre ni spécifique au Togo. En effet, des travaux empiriques réalisés ailleurs ont mesuré l'influence des variables du capital humain sur l'accès à l'emploi.

Les travaux de N. Njikam et *al.* (2005) montrent que les variables liées au capital humain et à l'environnement individuel expliquent faiblement le revenu des camerounais. Cependant, ces variables expliquent plus le revenu des adultes que des jeunes. C. Boutin (2010) effectue une autre étude au Cameroun avec les données de l'ECAM 3 réalisée en 2007 où elle analyse les déterminants de l'accès à l'emploi à l'aide d'un modèle probit. Ces résultats révèlent que la probabilité d'accéder à l'emploi est plus élevée pour les individus de niveau d'éducation primaire ou secondaire comparée aux individus sans niveau d'instruction ou ceux de niveau supérieur. A cet effet, les résultats de cette recherche montrent en partie que ceux qui ont plus de diplômes sont les plus touchés par le chômage. Par contre, les moins

diplômés ont plus de facilité d'exercer une activité. Boutin a également estimé deux modèles séparés suivant le niveau d'éducation et conclut que l'influence des autres variables est identique que l'individu soit peu éduqué ou très diplômé. Cependant, cette dernière estimation montre qu'une personne en situation de handicap très diplômé a trois fois moins de chances d'avoir accès à l'emploi qu'un handicapé sans niveau. Au Togo, en dehors des diplômés, il est question de la capacité des jeunes à faire une application du savoir-faire qui en réalité est absent chez la plupart des diplômés.

De son côté, C. Nordman et P. Doumer (2012) trouvent des résultats opposés à ceux de Boutin sur le lien entre niveau d'éducation et accès à l'emploi. Leur étude dans la zone UEMOA (toutes les capitales exceptée Bissau), montre, en compilant les données globales des sept villes, que la formation professionnelle favorise l'accès à l'emploi particulièrement à Niamey et Dakar.

De leur côté, M. Kuépié et *al.* (2009) mettent en évidence dans leur analyse, l'effet d'un diplôme plus élevé sur la rémunération. Leurs résultats montrent un impact positif du diplôme sur la rémunération avec des effets plus marqués pour les diplômés du secondaire et du supérieur. Les populations concentrées dans les tranches d'âge caractérisées par un meilleur niveau d'épargne ou de richesse auront un taux d'épargne moyen ou un niveau de richesse par habitant plus élevé (A. Mason et R. Lee, 2012). En effet, pour P. J. Guengant (2007), les modifications de la pyramide des âges en faveur des adultes en âge de travailler, et au détriment des populations dépendantes favorisent une amélioration des niveaux d'éducation et de santé. Ces progrès de l'éducation et de la santé entraînent une diminution du chômage et du sous-emploi.

Au Niger, l'absence d'opportunités pour les jeunes sur le marché du travail est un facteur d'instabilité sociale dans le pays où 67% de la population a moins de 25 ans, le problème du chômage et du sous-emploi des jeunes se pose avec acuité et

l'absence de débouchés professionnels risque de compromettre la stabilité politique et économique du pays et un défi à l'exploitation du dividende démographique. Dans un rapport de la Banque mondiale consacré à l'emploi et au sous-emploi des jeunes en Afrique sub-saharienne, la création d'emplois viables pour les jeunes est une condition pour le développement durable de l'Afrique.

Toutes ces études et analyses ont mis en évidence un facteur expliquant l'absence d'opportunité d'emploi pour les jeunes. Il revient aux gouvernants d'exploiter ces différents éléments pour relever les défis du développement durable à travers l'exploitation du dividende démographique formé et orienté vers la création d'entreprises. Le problème se pose de même au Togo où le taux de chômage des jeunes est de 3,5% et celui du sous-emploi des jeunes (28,40%) (QUIBB, 2015). Ce taux en apparence qui semble bas cache certaines disparités et pose avec acuité l'absence de débouchés professionnels pour les jeunes.

Conclusion

Cette recherche a examiné les défis à l'exploitation du dividende démographique pour un développement durable au Togo. L'analyse des données collectées sur la base de la revue documentaire, de l'administration des questionnaires et des entretiens ont révélé que l'exploitation du dividende démographique présente plusieurs défis.

Il ressort de l'analyse des données, que la formation du capital humain est de moindre qualité. Cette situation ne développe pas chez les jeunes l'esprit créatif. De plus, étant dans un monde où le marché de l'emploi est compétitif, les jeunes sont mis de côté pour cause inadéquation formation- emploi. Également, il ressort que le déficit de création des emplois par les gouvernants est un défi majeur à l'exploitation du dividende démographique. Le chômage et le sous-emploi sont l'héritage commun des personnes en âge de travailler au Togo. Il faut souligner que la gouvernance à minima pour la formation de qualité, la création des emplois et

pour l'ouverture au commerce international restent également des défis. Toutes ces analyses confirment l'hypothèse de départ de cette recherche : la faible qualification de la ressource humaine, le chômage des jeunes, les faiblesses constatées au niveau de la gouvernance constituent les principaux obstacles à l'amélioration véritable des conditions de vie des populations togolaises.

Références Bibliographiques

- Banque Internationale pour la Reconstruction et le Développement (2014). « Tunisie ? Surmonter les obstacles à l'inclusion des jeunes ».
- Banque mondiale (2019). « Indicateurs de développement dans le monde ». <https://data.worldbank.org/products/wdi>
- BECKER Gary Stanley, 1994, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, NBER, The University of Chicago Press (3rd Edition). Chapter II : Human Capital revisited. pp 15-28.
- Bardin Laurence, 2007, *L'analyse de contenu*. Paris, quadrige, PUF.
- BOUTIN Delphine, 2010, La transition des jeunes camerounais vers le marché du travail, Document de travail, DT 152/2010, Groupe d'Economie du Développement Lare-Efi, Université Montesquieu Bordeaux IV.
- Bureau International du Travail (2006). « Tendances mondiales de l'emploi des jeunes ». http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/ed_emp/emp_elm/trends/documents/publication/wcm_041930.pdf.
- Bureau International du Travail (2013). « Tendances mondiales de l'emploi des jeunes ». http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/dgreports/dcomm/documents/publication/wcms_222657.pdf.

Direction Générale de la Statistique et de la Comptabilité Nationale (DGSCN-Togo), 2015, *Questionnaire des Indicateurs de Bien Etre de Base (QUIBB)*, rapport définitif.

Direction Générale de la Statistique et de la Comptabilité Nationale (DGSCN-Togo), 2011, *Questionnaire des Indicateurs de Bien Etre de Base (QUIBB)*, rapport définitif.

Direction Générale de la Statistique et de la Comptabilité Nationale (DGSCN-Togo), 2010, *Recensement Général de la Population (RGPH4), résultats définitifs*, <http://www.stat-togo.org/>

GUENGANT Jean Pierre, 2007, « La démographie africaine entre convergences et divergences », in Ferry B., *L'Afrique face à ses défis démographiques. Un avenir incertain*, Karthala, Paris.

GUENGANT Jean Pierre, 2011, *Comment bénéficier du dividende démographique ?* Paris, IRD-AFD

GUENGANT Jean Pierre, 2013, *Population, développement et dividende démographique au Tchad*, Paris, AFD.

GUENGANT, Jean-Pierre, 2019, « Accélérer la baisse de la fécondité pour atteindre le dividende démographique et l'émergence économique », in *Le dividende démographique en Afrique subsaharienne*, Textes réunis par Daniel Delaunay et Jean-Pierre Guengant. Disponible sur : https://www.pantheonsorbonne.fr/fileadmin/RevDev/Monographies/9_Divide_de__mographique_Afrique_subaharienne.pdf

Institut National de la Statistique et des Études Économiques et Démographiques, 2015, *Perspectives démographiques du Togo 2011-2031*

Ministère de la planification, du développement et de l'aménagement du territoire, 2011, *Rapport du Questionnaire des Indicateurs de Base du Bien- être*.

Ministère de la planification, du développement et de l'aménagement du territoire, 2015, *Rapport du Questionnaire des Indicateurs de Base du Bien- être*.

NORDMAN Christophe, PASQUIER-DOUMER Laure, 2012, Vocational Education, On the-Job Training and Labour Market Integration of Young Workers in Urban West Africa, Document de travail UMR DIAL.

SCHULTZ Theodore, 1961, Investment in *Human Capital*”, American Economic Review. Disponible sur <https://www.jstor.org/stable/1818907>.

FEMMES EN LUTTE ET QUÊTE IDENTITAIRE DANS *AU BORD DE LA RIVIÈRE CANE* DE LALITA TADEMY

Aïssata SOUMANA KINDO
Université Abdou Moumouni de Niamey
LABEL/CTPS

Résumé : Premier roman de Lalita Tademy, *Au Bord de la rivière Cane* raconte le combat pour l’émancipation et l’autonomisation de quatre générations de femmes, vers la fin de l’esclavage. Des femmes utilisant les seules armes dont elles disposent : patience, endurance, ambition, ruse, intelligence et séduction pour lutter contre leur sort. Le portrait de son arrière-grand-mère Emily (’Tite) véhiculé dans la famille pousse Lalita Tademy à quitter sa fonction de Vice-présidente d’une grande société pour partir à la quête de ses racines. Deux ans plus tard, elle apprend que ses ancêtres n’étaient pas des gens de couleur libres. Nous étudierons d’abord la quête

identitaire chez les personnages féminins, puis les actions entreprises par elles pour conquérir leur liberté.

Mots clés : Esclavage-Quête identitaire-Femmes Africaines-Américaines-Emancipation

WOMEN IN STRUGGLE AND QUEST FOR IDENTITY IN *AT THE EDGE OF THE CANE RIVER*

Abstract: First novel by Lalita Tademy, *Cane River* is the story of four generations of women struggling for emancipation and empowerment towards the end of slavery. These women use the only arms at their disposal: patience, endurance, ambition, cleverness, intelligence and seduction to overcome their obstacles. The portrayal of her great-grand mother Emily ('Tite) kept alive in the family leads Lalita Tademy to leave her job as Vice-President of a big Company to go in search for her roots. Two years later, she learns that her ancestors were not free colored people. We will first study the quest for identity in female characters, then the actions taken by them to conquer their freedom.

Key words: Slavery-Quest for identity-African-American Women-Emancipation

Introduction

L'esclavage a laissé ses empreintes sur les populations noires des États-Unis qui continuent encore aujourd'hui à en subir les conséquences : racisme, ségrégation, inégalité de traitement, l'aliénation. Nous en voulons pour preuve les récents événements ayant suivi des meurtres d'hommes noirs par des policiers dans plusieurs villes américaines. En effet, même si les Afro-américains sont censés avoir autant de droits que les Blancs, en tant que citoyens américains, il n'en est rien dans la vie quotidienne. Les mouvements de défense des droits des Noirs, dont entre autres la Nègro-Renaissance, manifestent la prise de conscience par ces derniers de leur identité et traduisent leur volonté de réhabiliter un long passé déformé par l'idéologie esclavagiste. La littérature est l'un des canaux qui a servi à porter cette lutte : la littérature afro-américaine a fait ses débuts vers la fin du

XVIII^e siècle avec des auteurs comme Phillis Wheatley et Frank Yerby et a atteint son apogée avec des témoignages sur l'esclavage et la Renaissance de Harlem dans l'entre-deux-guerres. Aujourd'hui, elle traite de thèmes très divers : de la place des Noirs dans la société américaine, du racisme, de l'esclavage, de l'égalité, de la quête d'identité. C'est cette même quête de ses origines qu'entreprend Lalita Tademy en 1995 après avoir reçu de son oncle deux pages retraçant l'histoire de la famille écrite quarante ans plus tôt par Gurtie, une arrière cousine. Deux ans plus tard, elle apprend que ses aïeules n'étaient pas des gens de couleur libres. Qui sont ces personnages féminins qui ont marqué la vie de l'auteur ? Quelle était leur condition au temps de l'esclavage ? Comment s'est déroulée leur quête d'identité et quelles actions ont-elles entrepris pour acquérir leur liberté ? Nous répondons à ces questions en deux points : La quête identitaire des personnages féminins et Femmes en combat.

1-La quête identitaire des personnages féminins

Les personnages, mis en scène dans ce roman, sont nombreux, mais nous pouvons retenir, selon la typologie des personnages de Vladimir Propp (1970) et de Philippe Hamon (1972, 1983) comme personnages principaux, Elisabeth, Suzette, Philomène et Emily, car ces figures féminines dominent le récit de bout en bout. Les autres membres (surtout masculins) de la famille sont importants, mais non dominants et avec les personnages secondaires, font office d'adjuvants ou d'opposants des héroïnes. Ces dernières s'engagent dans une quête identitaire qui, dans ce contexte d'esclavage, s'avère être une stratégie de survie.

1-1 Elisabeth, la conservatrice attachée à ses origines africaines

Le récit s'ouvre sur le personnage d'Elisabeth. Elle a été amenée d'Afrique à sept ans et vendue dans un premier temps en Virginie comme esclave. Elle y subit les assauts sexuels de son maître. Et deux enfants naissent de cette relation : John surnommé John le Jaune et Jacob. Mécontentes de la situation, la

mère et l'épouse du jeune maître soumettent Elisabeth à un traitement sévère fait de coups et la chassent de la maison pour la reléguer aux champs où les travaux sont très durs à la naissance du premier enfant. Lorsque Jacob, le second enfant, naît, elles la vendent pour soustraire leurs fils et époux à son influence, à Pierre Derbanne de Cane River, père de Louis Derbanne, l'actuel propriétaire de la plantation de Rosedew. Elle y fait la connaissance de Gerasime, un métis indien, qui lui fera oublier ses misères. Ils se marient et ont quatre enfants : trois filles (Palmire, Apphia, Suzette) et un garçon (Solataire).

Elisabeth est une femme simple, calme et réservée, à la limite sévère. Elle est endurente, travailleuse et patiente. Elle a la peau noire et les cheveux crépus. Conservatrice, Elisabeth est réticente à changer ses habitudes : elle refuse ainsi d'apprendre et de parler le créole français des maîtres et même celui des esclaves. Elle reste farouchement attachée à sa vieille religion et au parler petit nègre, une façon de conserver son identité d'origine (son africanité). Protectrice, elle met Suzette en garde contre Eugène Daurat dont elle a flairé le manège et aussi contre son amour pour Nicolas Mulon, un jeune homme de couleur libre, amour qui, selon elle, est impossible.

1-2 Suzette, la pragmatique négresse de maison

Enfant (à neuf ans), elle fait preuve de caractère, d'esprit d'indépendance et refuse l'injustice. Un jour que sa mère se fait sermonner sans broncher par Madame Françoise Derbanne qui l'accuse d'avoir trop sucré le gâteau qu'elle a préparé, ce qui aurait causé une indigestion à Monsieur Derbanne, Suzette prend immédiatement sa défense :

La fillette se redressa de toute sa taille, sans relâcher sa batte à babeurre.
-Madame, dit-elle avec emportement, à Françoise Derbanne, c'est à cause du whisky qu'il a vomi, pas à cause du sucre ! (Tademy, 2002, p. 22).

Mais Suzette sait aussi faire taire son orgueil et tempérer son caractère pour obtenir ce qu'elle désire. Amoureuse, dès sa tendre enfance, de Nicolas Mulon, un des gens de couleur libres, Suzette restera fidèle à cet amour de jeunesse en dépit des coups que la vie ne manque pas de lui donner.

À l'âge de douze ans, elle est violée par Eugène Daurat, un parent de Françoise Derbanne. La scène s'est répétée chaque fois que Daurat rend visite aux Derbanne. Cette relation sans amour sonne le glas de l'innocence, de l'enfance et de tous les rêves de la petite Suzette. De plus, elle doit endurer seule cette torture car elle ne peut ni se confier à sa mère, ni à son « amie » Orelina Derbanne, la fille de la maison, qui ne cesse de parler des visites que lui rend son cousin Eugène Daurat dans le langage qu'elles ont créé entre elles pour lui permettre de décrire ses sentiments. Deux enfants, Gérant (un garçon) et Philomène (une fille) naissent de ces étreintes subies. Dès lors, Suzette n'aura de cesse de se battre pour assurer à ses enfants un avenir meilleur que le sien en leur évitant de connaître la misère qui est celle des esclaves. Mais, l'éloignement d'Elisabeth sa mère la fait sombrer dans la dépression. Ses vieux rêves, pleins de robe blanche, de cérémonie à l'église St-Augustine et de liberté pour ses enfants, se sont révélés faux et inatteignables. Mais sa fille Philomène, faisant alors preuve d'une grande maturité pour une enfant de neuf ans, prend en charge la plupart des tâches de sa mère. Elle essaie aussi de lui remonter le moral en lui faisant miroiter des jours meilleurs.

1-3 Philomène, la métisse ambitieuse

À l'âge de neuf ans, Philomène a des visions, ce qui dérange certains adultes et inspire de la peur à d'autres. Seuls sa grand-mère Elisabeth et Clément son ami lui prêtent une oreille attentive. Elle fait preuve d'un caractère trempé et d'une grande audace : ainsi sans en référer à quiconque, elle prend la liberté d'user du nom de son père, Eugène Daurat.

Philomène tombe amoureuse dès son jeune âge de Clément, le fils de l'esclave Eliza et restera toute sa vie fidèle à cet amour, malgré l'opposition de Suzette qui lui reproche de se marier à un homme de couleur au lieu de faire des enfants avec un Blanc pour que sa descendance jouisse d'une peau plus claire : « Ça te rend mieux que la plupart. Le sang compte et voilà que tu fais des bébés avec un garçon à la peau noire, alors que c'est ton tour de faire avancer la famille » (Tademy, 2002, p. 115).

Philomène est heureuse avec Clément et leurs jumelles, Elisabeth (Bet) et Thany ; heureuse de voir trois générations vivre sous le même toit et cela la fortifie. Certes, ils travaillent tous très dur aux champs et au jardin mais ils ne sont pas battus, ils ont leur propre cabane, assez à manger, et une alliée en la personne d'Orelina Derbanne. Après la mort de Joseph Ferrier, le mari d'Orelina Derbanne, Narcisse Fredieu, qu'Orelina appelle à la rescousse, en profite pour éparpiller la famille (dans le but inavoué d'affaiblir Philomène pour mieux la dominer). À partir de cet instant, la vie de Philomène ne devient que douleur : elle se referme sur elle-même, toute joie de vivre éteinte, n'adresse plus la parole à quiconque et tout comme sa mère à l'époque, elle se laisse envahir par une apathie qui lui sert de refuge, de cocon protecteur contre les agressions de la vie. Quelques temps après, sortant d'un coma dans lequel l'a plongée la fièvre jaune, elle apprend la « mort » de ces jumelles ; la douleur en elle frise la folie. Elle n'a que dix-huit ans, mais elle se sent vieille, vide et stérile : « Tel était l'esclave. Ne rien posséder et avoir quelque chose à perdre, se dit-elle » (Tademy, 2002, p. 161). Cependant, elle finit par se reprendre, ayant compris que sa famille a besoin de protection. Philomène meurt en 1912 après avoir eu une révélation sur T. O. et la famille qu'il fondera.

1-4 Emily, la « Blanche » précieuse

À deux ans déjà, Emily aimait danser, captiver son père Narcisse Fredieu et son entourage familial par sa beauté. À onze ans, elle avait le don de divertir les

autres, dansait et chantait à ravir. Elle faisait preuve de responsabilité et marquait de son empreinte tout ce qu'elle touchait. Elle était élégante, racée, savait lire et avait le don d'obtenir ce qu'elle voulait en charmant son monde. C'est à cet âge toujours que son père l'envoie à La Nouvelle-Orléans pour un an dans un couvent afin d'y apprendre à lire et écrire l'anglais et y faire sa première communion. À la fin de son année d'études, Emily revient à Cane River, amoureuse de Joseph Billes, un Français, parent éloigné de son père qu'il avait chargé de veiller sur elle. Mais ce dernier ne voit en elle qu'une petite fille.

Emily symbolise la première génération que la famille peut s'autoriser à choyer : tous ses caprices lui sont tolérés et tous veillent jalousement sur elle. Cependant, ayant pris conscience de sa transformation, Joseph donne à leur relation un tournant plus sérieux malgré la surveillance des siens. Lorsqu'Emily, en qui sa famille place beaucoup d'espoirs, tombe enceinte, les anciennes, en dépit de leur surprise et de leur déception, l'aident de tout leur savoir, sans lui faire de reproches, à attendre son enfant et à l'accoucher.

C'est ainsi que la petite Angélique est accueillie à bras ouverts par toute la famille. Pourtant, la relation de Joseph Billes, un homme blanc bien né avec une quarteronne (métisse ayant $\frac{1}{4}$ d'ascendance de couleur et $\frac{3}{4}$ d'ascendance blanche) est mal perçue et jugée contre nature parce qu'il incluait ouvertement Emily et Angélique dans ses conversations, ses pensées et ses projets d'avenir.

Puis, au moment même où Emily pleure la perte de son aïeule Elisabeth et prend conscience de sa propre importance dans la famille, elle reconnaît avoir honte de cette dernière, de sa peau noire, de ses cheveux crépus et de sa façon de parler petit nègre, car elle croit bien plus que toutes celles avant elle, que l'apparence blanche donne un réel avantage. En 1884, lorsque Joseph Billes est forcé de s'installer à La Nouvelle-Orléans, afin de préserver sa famille des menaces portées contre elle, Emily prend conscience de sa vulnérabilité. En 1896, Narcisse Fredieu,

le père d'Emily, meurt laissant derrière lui seize enfants et huit petits-enfants sans héritage, mais surtout laissant Emily et son compagnon Joseph sans protection contre la société de Cane River. Jacques Andrieu, le fiancé d'Angélique, la première fille d'Emily, est attaqué par les cavaliers de la nuit qui brûlent sa maison, ses biens et lui coupent un doigt. Ces derniers persécutent et terrorisent les Noirs ayant, selon eux, outrepassé leurs droits et oublié leur place et même les Blancs qui s'affichent avec eux. Angélique refuse de le suivre en France et choisit de rester avec son fils auprès des siens. Pour protéger sa famille, Joseph Billes épouse Lola Grandchamp, une vieille fille blanche d'une cinquantaine d'années.

Emily quitte la maison de Billes Landing et le magasin le cœur en lambeaux pour emménager dans la nouvelle maison que Joseph a fait construire pour elle au milieu de soixante-quatre arpents de terre dont il fait don à ses enfants. Blessée au plus profond d'elle-même par l'abandon de Joseph, Emily sombre dans la dépression, refusant de quitter le lit et de s'alimenter. Philomène s'arrange avec Joseph pour que la famille acquière une partie des terres attenantes à celles d'Emily pour être plus près d'elle et l'assister. Entourée de l'affection des siens, elle finit par reprendre le dessus pendant que les enfants grandissent. Angélique convole en secondes noces avec Denis Couteau, un fermier de couleur à la peau très claire. Alors qu'elle donne naissance à son deuxième enfant, Angélique meurt en couches. Cette disparition prématurée bouleverse à nouveau la famille, mais résolument, les liens se resserrent, les exigences des vivants étant plus fortes que l'appel des morts. Emily prend alors en main l'éducation de ses deux petits-enfants orphelins. T. O., le frère cadet d'Angélique dont elle était très proche est le plus ébranlé de la famille.

En 1905, Joseph Billes qui a reçu des menaces parce qu'il a décidé de léguer ses biens à ses enfants, est assassiné avec son épouse, Lola Grandchamp, par Antoine Morat, le cousin qu'il avait fait venir de La Nouvelle-Orléans. Emily est très perturbée non seulement par le décès de Joseph qu'elle aime toujours, mais aussi par le procès qui oppose Antoine Morat et la famille de Lola à cause de l'héritage.

Allant contre la théorie de la peau claire entretenue par la famille, T. O., désabusé par les injustices subies et son incapacité à récupérer l'héritage de son père, épouse en 1911 Geneva (Eva) Brew, une jeune fille de couleur de 19 ans, à la peau noire et, de surcroît, anglophone.

La première année de leur mariage, dans la maison du Bayou, est une lutte de volonté entre Emily et sa bru Eva qui sait ce qu'elle veut, notamment sur la façon d'éduquer ses enfants. T.O. et Eva déménagent à Colfax où en neuf ans, ils font cinq enfants dont quatre garçons et une fille indomptable (Willie Dee 1921). Eva fait de ses enfants des êtres forts moralement, ordonnés, soignés et respectueux et opte pour l'église baptiste et l'anglais. Mais la famille de T.O. passe encore, à l'occasion, des après-midis dominicaux à la maison du Bayou ; les enfants adorent rendre visite à la ferme et à leur grand-mère 'Tite.

Willie Dee a la peau très claire et des yeux bruns avivés par la curiosité. Elle a hérité du cran et des grands pieds de sa mère Eva, mais possède les yeux et les longs doigts effilés de son père. Elle a aussi une langue acérée. À quinze ans, elle présente son prétendant, Nathan (Ted) Tademy, futur père de Lalita, à sa grand-mère. Jusqu'à la fin de sa vie en 1936 à l'âge de soixante-quinze ans, Emily refuse la place que réservent les Blancs aux Noirs. Ainsi, Lalita Tademy est la fille de de Nathan (Ted) Tademy et de Willie Dee Billes née en 1921 de Théodore (T.O.) Billes et de Geneva (Eva) Brew., T.O. est le fils d'Emily 'Tite Fredieu et de Joseph Billes, Emily qui représente la quatrième génération des héroïnes de cette saga est la fille de Philomène Daurat et de Narcisse Fredieu, Philomène, troisième génération, est la fille de Suzette et d'Eugène Daurat, Suzette qui représente la deuxième génération est la fille d'Elisabeth et de l'indien Gerasime et enfin, Elisabeth qui incarne la première génération était esclave de Robert Derbanne, un riche planteur avant de devenir celle de son fils Louis Derbanne de Cane River.

Toutes ces femmes ont dû lutter, chacune avec ses propres moyens, pour conquérir la liberté.

2- Femmes en lutte

Ce point de notre intervention porte surtout sur les actions entreprises par les personnages féminins de Lalita Tademy pour acquérir leur liberté.

En dehors d'Elisabeth dont la stratégie consiste à s'adapter du mieux qu'elle peut aux circonstances, les héroïnes de Lalita Tademy ont le même but : celui d'améliorer les conditions de vie de la famille et la conduire à l'émancipation par tous les moyens.

2-1 L'amour, la patience et le réalisme d'Elisabeth

Pour lutter contre son sort, sa condition d'esclave, Elisabeth choisit de rester à sa place et de ne pas rêver à l'impossible tant elle est résignée. Tout ce qu'elle demande à la vie, c'est que sa famille reste unie, car, estime-t-elle, il n'y a rien de mieux que la famille auprès de laquelle elle puise force et courage. Elle couvre cette dernière d'une grande affection et d'un amour inconditionnel. Ainsi, lorsqu'elle constate la grossesse de sa fille Suzette, violée à plusieurs reprises par Eugène Daurat, un cousin du maître, elle ne lui adresse aucun reproche et fait au contraire preuve de compréhension, résignée de voir l'histoire se répéter. En effet, Elisabeth a elle-même subi la concupiscence du fils de son maître et elle sait que la femme esclave n'a aucun droit sur son corps ni sur sa vie. Elle entoure sa fille de tous les soins et lui apprend comment s'occuper du bébé. La phrase suivante traduit sa résignation : « C'est Eugène Daurat hein (...). – Notre vie l'est comme ça, mon petit bébé » (Tademy, 2002, p. 48).

Si elle semble se résigner et accepter avec fatalisme sa condition d'esclave, son attachement à son identité d'origine s'apparente à une forme de refus, à un déni

de cette même condition. Protectrice et unificatrice, elle a le mérite d'avoir entouré sa famille qui suffit à son bonheur d'un amour inconditionnel.

2-2 Suzette ou le refus de la condition d'esclave

Au contraire de sa mère Elisabeth, Suzette, plus pragmatique, aspire à une vie meilleure et surtout, à l'unification de la famille. Suzette est ambitieuse : elle rêve de vivre dans de meilleures conditions que ses parents et ses autres frères. Elle refuse de résider au quartier des esclaves pour la Grande Maison où elle vit et sert, s'exerce à parler comme les gens de cette maison, « Ceux-Avec-des-Noms-de-Famille ». Cette ambition que sa mère Elisabeth juge déplacée est d'ailleurs une source de conflit entre la mère et la fille.

Il apparaît clairement, chez Suzette, un refus de son statut d'esclave et le désir de s'élever, de se sortir de cette condition. Elle a appris très tôt l'importance d'avoir un NOM de famille ou du moins, la protection de ceux qui en ont. C'est pourquoi elle s'est battue pour qu'Eugène Daurat donne son nom aux deux enfants issus des viols qu'il lui a imposés et qu'il leur trouve des parrains parmi les gens-avec-des-noms-de-famille.

2-3 La séduction et la ruse de Philomène

Philomène, qui symbolise l'ambition, est à la base de l'indépendance économique de la famille. Ayant pris conscience que sa famille a besoin de protection, elle décide d'utiliser ce qu'elle a sous la main : la fascination que Narcisse Fredieu ressent pour elle et ses visions (réelles ou inventées) pour obtenir ce que les autres précédentes générations de la famille n'ont jamais eu. Philomène réussit à se faire offrir par Narcisse : une maison, de la terre, de l'argent, la liberté, l'éducation et la protection pour ses enfants Emily et Eugène. Elle finit par épouser la théorie de la peau claire défendue par sa mère Suzette et la cultive chez ces

derniers. À partir de 1880, Philomène réussit à rassembler toute sa famille sur ses terres où tous vivent désormais, réalisant ainsi sa dernière vraie vision.

2-4 L'instruction, l'intelligence, la beauté et les talents artistiques d'Emily

Emily est l'incarnation de l'instruction, de l'intelligence, de la beauté et des talents artistiques, symbolisant ainsi la réussite de la famille. Consciente de sa dignité, elle refuse, jusqu'à la fin de sa vie, de s'identifier à l'image du Noir véhiculée par la société blanche. Lorsque son mari, Joseph Billes, s'installe à La Nouvelle-Orléans afin de les préserver, elle et leurs enfants, des menaces des Cavaliers de la nuit (Ku Klux Klan), qui s'en prennent aux Noirs, Emily prend conscience de sa vulnérabilité comme en atteste les propos ainsi adressés à son mari :

-Nos enfants ont besoin d'un avenir. (...).

-Nous n'avons aucun droit aux yeux de la loi, ni moi, ni aucun des quatre enfants que j'ai mis au monde. Si tu les aimes, protège-nous maintenant avec de la terre et de l'argent. (Tademy, 2002, p. 272).

Joseph Billes accède à sa demande et fait construire pour elle une nouvelle maison au milieu de soixante-quatre arpents de terre dont il fait don à ses enfants.

Philomène, la mère d'Emily, s'arrange avec Joseph pour que la famille acquière une partie des terres attenantes à celles d'Emily pour être plus près d'elle. Ainsi, après l'assassinat de son époux par le cousin de ce dernier, elle a pu compter sur le soutien des siens.

2-5 Le métissage comme un facteur d'ascension sociale

Si le métissage n'a pas été recherché par Suzette, née de l'union d'Elisabeth et d'un métis indien, Gerasime, et ayant donné naissance à une fille métisse après avoir été violée par un homme blanc, cette dernière va le désirer en vue d'assurer un meilleur avenir pour sa descendance. En effet, Philomène, la fille de Suzette, est convaincue qu'une peau claire servira Gérant et Emily, les enfants qu'elle a eus avec Narcisse Fredieu, un Blanc. Elle leur donnera accès à une ascension sociale, à plus de liberté. La logique de Philomène va s'ancrer dans la famille et se transmettre de génération en génération comme en attestent ces propos de T. O., le fils d'Emily :

La logique familiale le poussait à épouser une femme aux caractéristiques précises : une peau blanche, des yeux clairs, des cheveux raides, une éducation catholique. Et féconde pour que la génération à venir augmentent encore la distance entre eux et les nègres, et se rapproche des Blancs. Il était même envisageable qu'il épouse une Blanche comme son oncle Nick l'encourageait à le faire. Des générations avaient été sacrifiées au nom de l'apparence (Tademy, 2002, p. 300).

En effet, avoir la peau claire permet de se faire accepter dans cette société blanche raciste de l'époque, mais sont-ils réellement pris pour des Blancs ? Le choix du métissage par Lalita Tademy peut prêter à discussion : le fait d'avoir la peau noire est considéré par ses personnages comme une tare car synonyme d'esclavage et de tous les préjugés qui vont avec, raison pour laquelle certains font tout pour se faire passer pour blancs, reniant et gommant leur part d'africanité. Pour Bertrand Dicale qui revient sur la question dans son ouvrage *Maudits métisses* (Dicale, 2011), les métis ne sont pas blancs, ils ne sont pas noirs. Ou, plutôt, ils le sont toujours trop ou toujours insuffisamment. Il est bien vrai que le métissage des personnages de Tademy leur est imposé par leur statut d'esclaves ; il n'est pas de leur propre chef, mais ils s'en servent de façon opportune comme une stratégie identitaire pour se fondre dans un milieu agressif afin de survivre.

Ainsi, Lalita Tademy a donc confié à des femmes, belles, avec la peau de plus en plus claire au fil du métissage auquel est sujette la famille, matures et responsables dès leur jeune âge, nourrissant des rêves, ambitieuses, la lourde tâche de conduire la famille à l'émancipation. Elles ont toutes connu le bonheur d'aimer et d'être aimées en retour, malgré leur vie d'esclaves en butte à la soumission, à l'humiliation des violences sexuelles de leurs maîtres et aux séparations intempestives provoquant déchirements et douleur. Femmes fortes, elles arrivent à surmonter les douleurs et les épreuves pour repartir de plus belle et mener à terme les objectifs qu'elles se sont fixées. Rusées et fins stratèges, elles ont su s'adapter au contexte du moment pour la survie de la famille, plier ou faire semblant de plier l'échine quand elles ne pouvaient pas agir sur les événements, saisir les opportunités qui s'offrent à elles, se servir des armes dont les ont doté la nature.

Dans ce combat entrepris pour leur liberté, les héroïnes de Lalita Tademy font penser à celles de certaines écrivaines africaines comme Calixthe Beyala (Mégri, Laetitia et Dame Maman dans *Seul le Diable le savait* (Beyala, 1990), Ateba dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* (Beyala, 1987), Ken Bugul (Marie Ndiaga Mbaye dans *Le Baobab fou* (Bugul, 1983) et *Cendres et braises* (Bugul, 1995), Oumou Cathy Beye (Ndèye et Awa dans *Dakar des insurgés* (Bèye, 2009) qui luttent chacune avec ses propres armes : la volonté, l'instruction et le corps qu'elles mettent au service de la mission qu'elles se sont assignée car, partageant toutes la condition de femmes vouées à l'humiliation, à la soumission, à la violence.

La famille joue ici un rôle très important, car elle est un cadre sécurisé pour les héroïnes qui y sont protégées et entourées d'amour, de compréhension en dépit du contexte d'esclavage dans lequel elles évoluent. Les liens qui unissent les femmes de la famille, surtout les mères et les filles, sont particuliers et forts. Elles sont complices, s'aiment, se protègent et se soutiennent mutuellement lors des moments difficiles, chacune puisant ou s'abreuvant à la force de l'autre. C'est cela la force qui leur permet plus que tout de supporter les coups du destin et de

continuer à vivre afin de développer la famille. Cet amour filial qui respecte la tradition n'est pas remarquable chez les héroïnes africaines de Beyala, par exemple, où c'est la tendance contraire qui s'observe. Les parents ont démissionné, abandonnant leur rôle protecteur aux enfants qui sont amenés, très jeunes, à s'occuper des premiers et à pourvoir à leurs besoins. Les relations mère-fille sont des relations conflictuelles dans lesquelles la fille songe à « déstructurer » sa mère pour avoir le droit d'exister, de se réaliser. Elle rend la mère responsable ou complice des violences subies à l'instar du test de virginité, de l'excision, de l'inégalité de traitement face au garçon, etc.

Le même motif de « femmes en lutte » se trouve chez une autre écrivaine afro-américaine, Alice Walker, dont le roman *La Couleur pourpre* (Walker, 2008) peint la vie de Celie, une jeune femme noire du sud des États-Unis dans les années 1900 qui, à la fin, triomphe des traumatismes subis suite à une relation incestueuse et des violences conjugales. Ces violences, physiques et morales, sont exercées sur la jeune fille d'abord par son « père » qui abuse sexuellement d'elle dès l'âge de 14 ans et lui fait deux enfants, puis par sa mère qui l'oblige à quitter l'école pour cacher ses grossesses et en profite pour lui abandonner toutes les charges domestiques y compris satisfaire la libido de son époux et enfin par son mari, Albert Johnson (Mr.) à qui elle est mariée de force sans amour. En fait, Celie n'a fait que changer de prison : elle est considérée comme une domestique par Johnson et ses enfants, doit s'occuper de la maison, des enfants et des champs alors que son mari se prélassé ; elle est insultée, rabaisée et battue. Celie est maintenue dans l'isolement par Johnson qui la prive de toute affection et surtout celle de sa sœur Nettie en subtilisant toutes les lettres que cette dernière lui adresse. Bafouée dans sa dignité d'épouse, elle est obligée d'accepter la présence de la maîtresse de son mari sous son toit et de la soigner.

Toutes ces privations de droit d'une Celie adolescente sans défense ont des conséquences graves sur sa personnalité : elle est devenue une femme soumise et

craintive qui n'ose pas lever les yeux sur Mr...quand il lui parle. Elle subit en silence, sans réaction, les insultes et les coups. Celie est tellement conditionnée qu'elle finit par adhérer aux méthodes violentes de son époux au point de conseiller à son beau-fils Harpo de battre sa propre femme (Sofia) pour la soumettre. Elle n'aime ni son corps ni sa personne pour laquelle elle ne ressent que du mépris. Traumatisée par les viols subis, elle a développé une répulsion pour les hommes, se sentant beaucoup plus proche des femmes. En effet, avant sa rencontre avec Shug, la maîtresse de son mari, elle n'avait jamais connu l'amour physique. Celie devient lesbienne et finit par s'établir avec Shug.

Avec l'aide de certains personnages, Celie s'affranchit de la coupe de Mr Albert. Son autonomisation qui va se faire en plusieurs étapes est en route. L'amitié et la solidarité des autres femmes : Kate sa belle-sœur, Sofia sa belle-fille et Shug, lui fait prendre conscience de l'injustice de sa condition (Walker, 2008, pp. 132, 136, 245). Le chagrin causé par la découverte du forfait de Mr. réveille sa colère (Walker, 2008, p. 164-165) et pousse Celie à lui tenir tête : refus d'obéir, lui rend ses insultes, déverse tout ce qu'elle a sur le cœur et menace même de le tuer (Walker, 2008, p. 230).

Ce réveil sonne le glas de la domination des hommes de la famille : Sofia et Squeak se réveillent également (Walker, 2008, pp. 231, 235). Celie s'affirme et s'ouvre à la vie : Shug l'aide à développer son don de couturière et à créer une société pour gagner sa vie (Walker, 2008, p. 242). Elle mène désormais une vie comblée auprès de Shug et s'instruit pour mieux parler (Walker, 2008, p. 249). Celie qui a appris à s'accepter et à apprécier tout ce que la vie lui offre se lie d'amitié à Mr Albert qui a lui aussi changé. Le bonheur de Celie est complet : elle retrouve Shug et toute sa famille.

Ainsi, la révolte des héroïnes de Lalita Tademy et d'Alice Walker peut être lue non seulement sous l'angle de la libération, mais aussi de la naissance d'une

nouvelle identité féminine. Chez ces auteures, la femme afro-américaine affirme sa force en dépit de sa fragilité et au-delà des patriarcats qui l'oppriment, tel le phénix renaissant des flammes. Son autonomisation passe par la prise de conscience de sa condition, la solidarité et l'amitié féminines, l'instruction, la pratique d'une activité génératrice de revenu, la prise de son destin en main.

Conclusion

Le roman, *Au Bord de la rivière Cane* de l'Afro-américaine Lalita Tademy (2002), est certes une belle leçon de courage des femmes qui y sont mises en scène, mais il soulève aussi des questions d'actualité comme celle du racisme et de l'identité qui traversent encore les sociétés contemporaines ouvertes cependant aux brassages des populations dus à l'immigration. À l'instar d'auteures comme Morrison et Walker, Tademy fait un retour sur l'histoire afin de transmettre une vérité historique fondée sur des faits archivés et décrit les effets intergénérationnels dévastateurs du traumatisme de l'esclavage sur le psychisme. Elle propose aussi une stratégie de survie, inspirée de figures féminines ancestrales.

Références Bibliographiques

BEYALA Calixthe (1987), *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris, Stock.

BEYALA Calixthe (1990), *Seul le Diable le savait*, Paris, Le-Pré-aux-Clercs.

BEYE Oumou-Cathy (2009), *Dakar des insurgés*, Paris, L'Harmattan.

BUGUL Ken (1983), *Le Baobab fou*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines.

BUGUL Ken (1995), *Cendres et braises*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines.

DICALE Bertrand (2011), *Maudits métis*, Paris, J-C Lattès.

HAMON Philippe (1972), « Pour un statut sémiologique du personnage », in *Revue Littérature* 6, pp. 86-110.

HAMON Philippe (1983), *Le personnel du roman*, Genève, Droz, 1983 ; réédition 1998.

HUANNOU Adrien (2002), *Le roman féminin en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan.

MORRISON Toni (2015), *Délivrances*, Paris, Christian Bourgois.

OLIVET Fabrice (2011), *La Question métisse*, Paris, Mille et Une Nuits.

PROPP Vladimir (1970), *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais ».

RANGIRA GALLIMORE Béatrice, (1997), *L'Œuvre Romanesque de Calixthe Beyala*, Paris, L'Harmattan.

TADEMY Lalita (2001), *Cane River*, New York, Warner Books. (Version originale).

TADEMY Lalita (2002), *Au Bord de la rivière Cane*, Saint-Amand-Montrond, Plon. (Traduction française).

VANSPANCKEREN Kathryn (1994), *esquisse de la littérature américaine*, Paris, ARS.

WALKER Alice (2008), *La Couleur pourpre*. Paris : Robert Laffont, coll. « Pavillon Poche ».

**LES CRÉATIONS NÉOLOGIQUES FRANÇAISES : DE LA
DÉCONSTRUCTION DES MESSAGES A L'ENRICHISSEMENT DE LA
LANGUE**

TCHASSIM Koutchoukalo
Département de Lettres Modernes
Université de Lomé

Résumé : Les créations néologiques en langue française, qu'elles soient de forme ou de sens, naissent par apprentissage de la langue française, suite à des fautes commises involontairement, par désignation des besoins nouveaux, par concurrence avec d'autres langues et même par fantaisie. Très souvent, l'usage des néologismes ne favorise pas la saisie immédiate du message du locuteur par son interlocuteur. Utilisé pour la première fois ou dans un autre sens, le néologisme conduit à une compréhension partielle, à un contresens ou même à l'imperception du message. On assiste dans ces conditions à une déconstruction du message, à des difficultés communicatives, au dépaysement voire à la frustration de l'interlocuteur. Toutefois, les créations néologiques enrichissent la langue, la font évoluer et facilitent la communication lorsqu'elles sont lexicalisées et usuelles.

Mots clés : Néologisme, déconstruction, message, enrichissement, langue française

The French Neological creativity: from the messages deconstruction to the enrichment of the language.

Abstract: The neological creativity in the French language, whether about form or content, has derived from the learning of the French language by designating new needs, by competing with other languages and even by imagination. Very often, the use of neologism does not help the hearer to immediately catch the message sent by the speaker. Whether used for the first time or in another context, the neologism leads to a partial understanding, to a misinterpretation or even the imperceptibility of the message. In such conditions, there is message deconstruction, communication difficulties, a change of scene even the frustration of the hearer. However neological creativities have enriched the language; they are making it advance and they make communication easy when they are lexicalised and common.

Key words: Neologism, deconstruction, message, enrichment, french language

Introduction

Le français moderne, issu du latin populaire, n'a cessé de s'enrichir de nouveaux mots, pour désigner des besoins nouveaux, et des mots anciens utilisés dans un contexte nouveau. Avec la colonisation de l'Afrique, naît un autre français hors de l'hexagone émaillé de tournures et de mots propres aux réalités ou aux cultures africaines. Déjà avec les écrivains du mouvement de la négritude, il était question des nègreries. Avec Ahmadou Kourouma qui va s'accorder la mission de « créateur d'interlangue », on assiste à une malinkéisation du français, tandis que Sony Labou Tansi, « un passeur de langue » évoquera, quant à lui, ses tropicalités. Parallèlement aux africanités, se créent des néologismes relatifs aux désirs des individus, originaires des pays anglophones, lusophones, arabophones, russes, etc., d'apprendre la langue française. Comment se forment les néologismes en langue française? Tout en enrichissant la langue française, ces néologismes ne créent-ils pas un malaise chez le destinataire qui perçoit mal le discours de son locuteur ? Les diverses définitions du terme néologisme, la catégorisation et la formation des néologismes et l'analyse de leurs phénomènes « déconstructionnistes » des messages et d'enrichissement de la langue française constituent l'ossature de notre réflexion qui s'appuie sur les approches morphosyntaxique et néologique.

1. Catégorisation et mode de formation des néologismes

Le néologisme (du grec néos « nouveau » et logos « parole » est un nouveau lemme (ou la création d'un nouveau lemme) apparaissant dans le lexique d'une langue, construit (par dérivation (dont parasynthèse), dérivation impropre, mot composé, acronymie, abréviation, utilisation des mots-valises, etc....) et non hérité d'un état plus ancien de la langue ou emprunté d'une autre langue). Les néologismes sont des mots et termes qui sont apparus récemment et ne figurent dans

aucun dictionnaire de la langue française, mais pouvant être d'emploi courant dans le grand public ou dans certaines communautés. Le phénomène de "néologisation" ou la néologie est la création des mots, des tours nouveaux et l'introduction de ceux-ci dans une langue donnée. C'est un phénomène facile à observer aujourd'hui où l'on crée à volonté des néologismes dans divers domaines en l'occurrence dans le domaine de la technologie, de la publicité et chez les jeunes. Ces néologismes peuvent être catégorisés.

1.1 Catégorisation des néologismes

Au fur et à mesure qu'apparaissent de nouvelles réalités, il faut les nommer. Ainsi, les néologismes qui servent à combler les insuffisances du vocabulaire d'une langue peuvent être de forme ou de sens.

1.1.1 Les néologismes de forme

Ce sont des expressions ou mots nouveaux créés de toutes pièces, plus couramment formés par un procédé morphologique (dérivation, composition, analogie).

Apollinaire, pour avoir utilisé un mot nouveau, « surréaliste », a tenu à présenter ses excuses dans *Les mamelles de Tirésias* (1918 : 865). Il écrit à cet effet : « Pour caractériser mon drame, je me suis servi d'un néologisme qu'on me pardonnera car cela m'arrive rarement et j'ai forgé l'adjectif surréaliste ».

Le néologisme de forme est également une coquille absurde qui se glisse dans un texte et modifie le sens de la phrase. Gide, dans *Journal* (1926 : 819), n'a pas manqué d'évoquer les modifications apportées par le néologisme de substitution qu'est « vilence » :

Coquille absurde dans ma traduction d'*Antoine et de Cléopâtre* : « vilence » au lieu de « vilenie ». Impossible d'imaginer un changement de mot plus complet, d'accent, de nombre de syllabes, etc., causé

par cette substitution de lettre. X qui corrigeait a cherché, sans pouvoir trouver, ce que « vilence » pouvait être : et finalement a maintenu croyant à un néologisme.

Les néologismes des apprenants de la langue française sont aussi de forme. Ce sont, souvent, de confusions de paronymes, des « barbarismes » ou « faux amis » provenant quelquefois de la traduction littérale en français, d'un mot, d'un verbe, d'une préposition d'une autre langue qui n'a pas d'équivalence en français. L'exemple classique est celui du verbe « visiter » que les apprenants utilisent pour des personnes en faisant référence à l'anglais : « Je visite ma grand- mère ».

Voici donc quelques néologismes des apprenants que nous avons trouvés sur le site Wikipédia :

- La France connaît aujourd'hui un régime *présidentiable* (un Ghanéen)
- *Pédagogologique* (un Iranien)
- Un fan de cinéma est un *cinémaniaque* (Une Irlandaise)
- Je m'en *fuis*
- Le masculin de coquette c'est *coq*
- Aurais-tu une carte pour des *cabinets* ? qui signifie une carte téléphonique pour les cabines.
- J'ai l'habitude d'avoir mal au *jambon*, expression d'une Chinoise qui a remplacé « aux jambes » par « jambon ».
- Ça *express* (une Anglaise pour ça signifie)
- Très *famaux* (un Ghanéen)
- *Approximadement* (pour approximativement) " une Espagnole"
- *Solament* (pour seulement)

- La soupe aux *petits ronds* » pour la soupe au potiron (un Allemand, une Espagnole, un Kazakh)

Chez les Africains, parce que voulant traduire leur réalités en français, ces néologismes sont légions. Nous mentionnons ici quelques-uns obtenus à partir de la langue Nouchi de la Côte d'Ivoire. Ils sont retrouvables sur le site www.nouchi.com et dans le magazine de bord d'air Ivoire (2008) :

- *Matrixer* : être stressé (Je suis matrixé à cause des examens).
- *Tirer par terre*: raconter des bêtises (Le mec au bar est saoul, il n'arrête pas de tirer par terre).
- Vous êtes wa sur moi : vous m'agacez sérieusement, vous m'importunez (Arrêtez de parler de ça. Vous êtes wa sur moi).
- *Un coco taillé* : une nourriture sans viande ou sans poisson.
- *D'accoriser* : être d'accord.
- *Être panatik* : ne pas avoir du sous, être pauvre (Je ne peux pas sortir ce soir, je suis trop panatik).
- *Une blessée de guerre* : une femme ayant eu beaucoup de déboires amoureux. Au Togo, la même expression signifie une jeune fille qui a déjà un enfant sans mariage.
- *Un bisant* : bisant vient du mot bicentenaire, c'est-à-dire une période de longue durée. Il a pour synonyme *un vieux*.

1.1.2 Les néologismes de sens

Ce sont des expressions ou mots existants dans une langue donnée, mais utilisés dans une acception nouvelle. L'envahissement du français par les mots anglais amène Beaufre à parler « d'escalades ». Dans *Dissuasion et stratégie* (1964 : 69), il écrit : « A chacun des niveaux (...) plane la grande menace

d'ascension au paroxysme atomique, ce que d'anglicisme en néologie, on a convenu d'appeler « escalade ».

Pasteur, dans *Travaux* (1882 : 425), écrivait notamment au sujet des néologismes de sens :

[Littré] s'imposa de citer, pour chaque mot, des phrases tirées des meilleurs écrivains, non seulement de la langue classique, mais encore des textes de l'ancienne langue (...) s'attachant à tous les sens par lesquels le mot a passé, n'omettant ni les archaïsmes ni les néologismes, ni les contraventions à la grammaire, attentif aux acceptions détournées ou singulières...

Une Ivoirienne, interviewée au sujet de la cherté de la vie en Côte-d'Ivoire, s'exprimait en ces termes : « ...On *baptise* la sauce *dormis(e)* jusqu'à devenir de l'eau. » Au mot *baptême* correspond le mot approprié *diluer* et au participe passé *dormis* correspond *la veille*. Ainsi, le vrai message de la dame serait inhérent aux conséquences de la cherté de la vie : à cause de la cherté de la vie, ils sont non seulement contraints de se servir la sauce de la veille, mais aussi de la diluer.

Au Togo, nous avons entre autres néologismes de sens, des substantifs : « *sel* » ou « *maïs* » ou « *grain* » qui prennent le sens de *l'argent* et le *grenier* pour signifie la *banque* : Il va chercher du *maïs* dans le *grenier*.

Les néologismes de forme, qui se métamorphosent en néologismes de sens, se catégorisent également suivant le processus de formation.

1.2 Processus de formation des néologismes

1.2.1 Le néologisme par emprunt

L'emprunt aux langues étrangères occupe une part très importante dans la néologie. Certains de ces mots empruntés prennent la forme et les marques du

français ; d'autres gardent leurs particularités étrangères et sont simplement prononcés à la française.

L'anglais fournit au français une grande partie du vocabulaire sportif et technique. Actuellement dans le français comme dans bien d'autres langues, beaucoup de néologismes sont issus de l'anglais, souvent par calque: courriel, pourriel, etc.

Mais des néologismes sont notamment créés de toutes pièces par volonté de contrer l'utilisation de mots anglais ou étrangers. Le domaine le plus spécialisé est l'informatique : Pourriel, tapuscrit, etc.

Cependant, il existe des innovations réalisées par les locuteurs français eux-mêmes, ordinairement à partir des mots préexistants. Ces formations peuvent résulter :

- soit de l'addition d'un affixe à un mot ou à une base préexistante : c'est la dérivation ;
- soit de la combinaison des mots préexistants : c'est la composition ;
- soit de la création de nouveaux mots par fantaisie ou par nécessité : c'est la création verbale.

1.2.2 Les néologismes par dérivation

Les néologismes peuvent être formés par adjonction de préfixes ou de suffixes à un mot déjà existant.

Au Togo, certains néologismes sont dérivés du mot gris-gris : grigriseur, grigriseuse, grigrisement, grigrisable, grigrisablement, ingrigrisable, grigrisabilité; d'autres, en revanche sont dérivés et francisés à partir d'un mot en langue locale, le mina. Il s'agit du mot gbotémi qui signifie envoûter quelqu'un à travers un philtre d'amour. De ce mot dérivent les néologismes : gbotémiser, gbotémiseur,

gbotémiseuse, gbotémisable, gbotémisablement, gbotémisabilité. Les néologismes : gbasseur, gbasser, gbasseuse, ingbassable, gbassable, gbassabilité, etc. dérivent, eux autres, d'un autre néologisme forgé par les étudiants : les gbasses (les gris-gris). Mais cette dérivation peut s'appliquer à des onomatopées.

1.2.3 Les néologismes par composition

A partir des mots déjà existants, on peut en créer de nouveaux :

- par juxtaposition de deux mots : Un coco taillé (la langue Noutchi).
- par liaison des constituants d'un trait d'union : Les près-de-mourir, la loque-père, les hommes-bouts-de bois (Sony Labou Tansi).
- par soudure graphique des constituants : Motamoter (mot à mot).
- par séparation des constituants d'un blanc graphique : Les pas tout à fait vivant, les hommes bouts de terre (Sony Labou Tansi).
- par réduction de deux mots en un seul mot : on obtient alors un mot-valise : un pyjadrap.

Un mot-valise est un procédé de néologie lexicale. Né dans la littérature française avec Rabelais, il y a pris son essor au fil des siècles et se trouve aujourd'hui exploité dans de multiples domaines, comme la publicité, le journalisme, les vocabulaires techniques, électroniques, etc. Il existe différentes formes de mots-valises. Ce procédé consiste à fusionner deux ou plusieurs mots en un seul le plus souvent par le biais d'un segment homophone commun aux constituants. Le sens du néologisme obtenu est alors lié à celui de chacun de ces constituants. Les mots-valises les plus simples et les plus courants procèdent à la fusion de la partie finale d'un mot avec la partie initiale du mot suivant. Voici quelques mots-valises courants en français, proposés par Émile Burckhardt (mémoire de DESS, *Acquisition et didactique des langues étrangères*), octobre 2002) :

- Adulescent : contraction d'adulte et adolescent : terme journalistique qui désigne ces adultes de trente ans, de plus en plus nombreux, qui cultivent un retour à l'enfance excessif.
- Alicaments : contraction d'aliment et médicament : aliments utilisés pour soigner.
- Autobus : contraction d'automobile et d'omnibus. Bus est une ancienne désinence latine lexicalisée par métallise puis hypostase à partir d'omnibus.
- Courriel : contraction de courrier et d'électronique comme alternative de e-mail et à ses variantes.
- Enfulte : contraction d'enfant et d'adulte : exprime l'idée d'un adulte responsable mais revendiquant son côté enfant.
- Informatique : contraction d'information et d'automatique.
- Pourriel : contraction de poubelle et de courriel (ou de pourri et courriel) pour désigner du courrier électronique.
- Tapuscrit : contraction de tapé et de écrit désigne un texte qui n'est pas manuscrit, mais tapé à la machine à écrire ou à l'ordinateur, etc.

La réduction s'opère aussi par ablation des syllabes finales ou initiales des noms : Téléphone donne *phone*, cellulaire donne *cel*.

1.2.4 Néologisme par altération et onomatopée

Les adultes, pour parler aux enfants, utilisent des euphémismes ou des onomatopées : c'est l'altération : Manger : *mamam* ; Dormir : *dodo* ; pisser : *pipi*.

En Côte-d'Ivoire, s'emploie l'onomatopée « Kpokpo » qui est formé à partir du bruit que produisent deux individus qui se font bisous.

1.2.5 La création verbale et lexicale

L'enfant a une tendance naturelle à la néologie. Il crée des mots qui n'existent qu'au hasard de sa fantaisie ou de ses besoins. Ce phénomène néologique est aussi le propre des jeunes qui, par fantaisie et même par souci de coder leurs messages, inventent des mots nouveaux. Nous retenons à titre d'exemple quelques néologismes qui se rencontrent au Togo :

Chez les étudiants de l'université de Lomé :

- Groto : homme riche, d'un âge avancé, qui drague les petites filles.
- Hacheur : un professeur qui manque de largesse au cours de la correction des copies.
- La pluie : pour parler des paiements de bourses ou des salaires en général, etc.

Chez les jeunes de la capitale :

- Mamito / Papito : mère de famille / père de famille, vicieuse ou vicieux, coureur de jupon ou aux mœurs légères.
- Tchatcher : courtiser ou draguer, etc.

Chez les artisans, les gens de niveau intellectuel à la limite du primaire et les petites commerçantes, on y rencontre des néologies telles que : *briquetier* (le maçon ou fabricant de briques ou de parpaings) ; *paimberie* (boulangerie ou endroit il est fabriqué du pain) ; *dêguèterie* (l'endroit où il est fabriqué du *dêguè*, un plat local).

Le phénomène de création lexicale s'observe partout ailleurs. Au Cameroun est créé le néologisme verbal "*motamoter*" forgé à partir du syntagme "mot à mot". Au Sénégal est employé le néologisme "essencerie" obtenu à partir du substantif "essence" pour désigner une station d'essence

L'écrivain aussi et, en général, tous ceux qui croient au pouvoir du langage, ont tendance à créer des mots qui n'existent qu'au hasard de leur fantaisie ou de leurs besoins.

L'écrivain français Boiste, pour avoir aimé les créations néologiques, a fait parler de lui. Aussi Alfred de Musset, dans *Lettre Dupuis Cotonet* (1836) écrit-il à son sujet : « Boiste qui fut un habile homme indulgent au néologisme, (...) eût fait un parfait lexique, s'il n'avait pas oublié qu'un dictionnaire ne doit pas être une satire ».

On parle également des néologismes raciniens et de ceux des poètes romantiques : « Distinguez donc et dites : j'aime la néologie pleine de goût dont Racine nous a laissé tant d'exemples ; mais je désapprouve le néologisme des poètes romantiques » (*Omnibus du langage*, 1842).

Bon nombre de romanciers font preuve d'une étonnante créativité lexicale. C'est « le désir de l'énonceur, tel que le souligne Claude Hagège dans *L'homme de paroles* (p.27), cherchant à s'évader de l'implacable prison des linéarités du signe et de l'énoncé». L'histoire littéraire générale est riche d'exemples significatifs dont Hagège n'en manque pas de relever quelques-uns :

Ce sont pour la plupart des inventions d'écrivains jouant à subvertir la continuité de sons par l'imbrication, en un seul mot, de deux mots qui posent une ou plus d'une syllabe en commun : bourreaucratique, canaillarchie, coïtération, délivicieuse, étudiamante, hérésistance, mécontemporain, mélancémique, mélomaniaque, prévoiricateur, romansonge, cosmopolisson (Morand) éléphantaisiste et ennuiversel (Laforgue), nauséabondance (Audiberti) , nostalgérie (Montherlant) , patrouillontisme (Rimbaud), ridicoculiser (E. Rostand) (Cité par Georges Ngal,1994 : 64)

Il y a manifestement dans ces « mots de fantaisie », dit Ngal, « des connotations idéologiques et personnelles », saturées d'informations.

La néologie, qui permet, en effet, de donner au mot inventé une valeur poétique, une nuance comique ou une forme plaisante et un plus grand pouvoir évocateur, est aussi largement exploitée par les écrivains africains. Dans leurs créations littéraires, ils utilisent ce qui est convenu d'appeler « les tropicalités ». Les « tropicalités » qui sont des néologismes atteignent des proportions inhabituelles chez certains auteurs, en particulier chez Sony Labou Tansi.

Tansi crée des néologismes dont le plus caractéristique est le terme « hernie ». Ce mot, selon Georges Ngal (op.cit.p.61), prend une double dimension physiologique (« ils » lui caressent la hernie, *L'Etat honteux*, p.31) et symbolique (« sept cents Km au bord de ma hernie », p.46). D'autres néologismes que sont « excellentiel » (p.23) ; « tropicalement » (p.25) ; « regardoire » (p.132) ; « tropicalités » (p.169) ; « gester » (p.185) dans *La vie et demie* et dans *L'antépeuple* : « merdé » (p.43) ; « mocherie » (p.57) ; dans *Les yeux du volcan* : « caviarde » (p.77) ; « manmalogie » (p.77) ; « dévirginisation » (p.143) constituent un échantillon sélectionné par Ngal (idem). Des néologismes de noms composés s'intègrent à cet échantillon : « les pas tout à fait vivants » (p.12) ; « La loque-père » (p.17) ; « Les près-de-mourir » (p.40) ; « les Hommes bouts de terre » (p.131) ; « les Hommes-bouts-de-bois » (*La vie et demie*).

Le champ des « tropicalités » de Sony Labou Tansi est vaste. Il intègre tout naturellement les africanismes traduisant l'environnement culturel et familial de l'auteur aux lecteurs africains. Des expressions telles que « mourir la mort », « recevoir une gifle intérieure » (*La vie et demie*) ; « dormir une femme » (p.52) ; « mon frère même père » ; « pas même mère » (p.7-8) (*L'Etat honteux*) participent de la cohérence interne de l'œuvre (Georges Ngal p.61).

Les néologismes de forme puis de sens sont connotés d'une volonté de subversion, de transgression, de violation des conventions figées du système

langagier. Par cette volonté de subversion, les néologismes déconstruisent, dès leur création, les messages que véhiculent les énonciateurs.

2. Créations néologiques et déconstruction des messages

Dans son ouvrage, *Écritures et discours dans le roman africain francophone post-colonial* (1997), Joseph Paré aborde l'aspect déconstructiviste des discours dans le roman africain.

Pour Paré, la déconstruction, associée aux travaux du philosophe français Jacques Derrida, s'enracine dans la pensée de Friedrich Nietzsche et de Martin Heidegger avant de se constituer en stratégie (ou en attitude de critique). Surtout considérée comme attitude philosophique en Occident, elle servira à caractériser en Amérique du Nord, un certain courant de la critique et, plus spécifiquement, de la critique littéraire²⁷. Ce renversement qui a consisté à considérer la déconstruction beaucoup plus comme attitude de critique qu'une simple démarche philosophique résulte de la correction d'un certain nombre d'a priori dont la pensée derridienne était porteuse dès son fondement.

Le *telos* de la déconstruction, dit Paré (1997 : 63), est la remise en cause du logocentrisme de la traduction philosophique puisqu'elle vise, en tant que critique, à élaborer un « ensemble de stratégies textuelles destinées pour une large part à miner les tendances logocentriques qui sont les nôtres ».

En d'autres termes, elle se fixe pour objectif non plus la quête de la vérité que transporte le texte, mais plutôt ce qui fait une constante mise en perspective dans la mesure où la déconstruction n'a pas pour but :

²⁷ Selon Christopher Norris, la déconstruction est davantage une branche de la critique littéraire. Dans *Deconstruction and interests of stories*, il signale que la déconstruction américaine a été largement transformée d'une activité en une branche de la critique littéraire (Voir Joseph Paré, 1997 : 63).

La recherche d'une cohérence, elle a plutôt comme principe l'absence d'une cohérence totale. La déconstruction fait éclater le texte, le joue contre lui-même. Déconstruire c'est mettre en cause des oppositions, interroger des hiérarchies, relever des contradictions et des conséquences. C'est la quête d'une logique qu'on ne désire pas, à proprement parler, expliquer, mais dont on veut surtout rendre compte ... Au cercle herméneutique, elle substitue le paradoxe, voire l'antinomie, la reconnaissance d'un espace tensionnel ou des sens se font et se défont sans cesse (M. Delcroix, F. Hallyn, 1987 : p.320).

Les créations néologiques sont en effet des créations lexicales. Et dans la revue *Langages* n° 36, Louis Gilbert attire notre attention sur le fait que « la compétence lexicale est variable, lacunaire, socialement diversifiée. Tel vocable qui n'est pas néologique dans tel domaine social, le devient par transfère dans un autre domaine et le sentiment néologique varie selon les situations et les individus » (Citer par Ngal, op.cit. p.64). La tendance des néologismes à varier et à déconstruire les messages suscite quelque fois l'indignation et la colère des lecteurs non avisés des textes qui en regorgent. Ainsi, on s'était fâché aussi « contre les mots » et les images (néologismes) du romancier africain Ahmadou Kourouma. Il torture et trahit la langue française comme pour être fidèle au langage malinké. Ce bigame, écrit Makhily Gassama (1995 : 25),

est injuste et criminel : il met le feu à l'un des foyers. Il emploie les mots de France pour y couler la pensée de sa forêt natale. Il les fait éclater pour les vider de toute valeur et, progressivement, il les charge de nouvelles valeurs, qui sont celles de son terroir, qui font parfois briller les mots comme des pépites d'or.

Cette façon de rendre les réalités malinkés, dans un français travesti, déconstruit le message qui devient inaccessible à toute personne qui n'est pas Malinké. Et

comme le dit Gassama « qui n'est pas malinké peut l'ignorer » car, estime-t-il, le lecteur inquiet passe par deux ou trois étapes pour se saisir du contenu du message :

- première étape : l'auteur désémantise le mot en le vidant de sa substance, de ses valeurs traditionnelles ; il dérange alors le lecteur dans l'univers linguistique qui lui est familier. A cette étape, tout porte à croire que seul le lecteur qui méconnaît le milieu de l'auteur peut mieux le comprendre, le mot étant vidé de ses valeurs traditionnelles. Au cours de cette première étape, le mot garde son sens dénoté qui restitue le message à l'étranger et désoriente le malinké ;

- deuxième étape : l'auteur charge le mot de nouvelles valeurs qui, souvent, laissent une impression floue, mais secouant l'attention du lecteur en suscitant sa curiosité. A ce stade, le lecteur étranger et malinké sont tous deux dans l'impasse, ne comprenant pas tout à fait le message véhiculé ;

- troisième étape : l'auteur replace le lecteur dans son univers linguistique habituel et celui-ci prend connaissance des nouvelles valeurs que véhicule le mot. Désormais, à chaque apparition du mot, la complicité auteur-lecteur est scellée. Cette complicité sera fondée sur la trahison de la langue d'emprunt et sur le recours aux mécanismes d'expressivité de la langue maternelle du romancier. Les diverses ressources stylistiques utilisées par Kourouma sont d'autant plus singulières et, en certaines occasions, choquantes pour le lecteur non avisé.

Il en va de même pour Sony Labou Tansi qui, dans *L'État honteux*, joue manifestement sur l'ambiguïté du terme « hernie » qui signifie le pouvoir du dictateur partagé entre la manière de gouverner traditionnellement et l'application d'une idéologie importée (George Ngal, op.cit.p.61).

Mais la déconstruction sémantique des messages qu'occasionnent les néologismes est un phénomène littéraire et social universel aussi retrouvable partout ailleurs. Les malaises inhérents à la néologie ont provoqué chez Brillat une certaine méfiance. Dans *Physiologie du goût* (1825 : 27), il rapporte aux Français ce

discours hostile aux néologismes, mais favorable à la conservation de la pureté de la langue française : « J'ai autrefois entendu, à l'institut, un discours fort gracieux sur le danger du néologisme et sur la nécessité de s'en tenir à notre langue telle qu'elle a été fixée par les auteurs du bon siècle ».

Le néologisme, souvent d'usage limité (à un jargon, un sociolecte, etc.), déconstruit le message du locuteur face à l'interlocuteur étranger qui ignore le sens qu'il affecte à son néologisme. Le locuteur plonge de ce fait son interlocuteur dans une surdité lexicale. Émilie Burkhardt (2002), dans le souci d'éviter les désagréments aux apprenants de la langue française, effectue ses recherches sur les mots-valises de plus en plus usités en France. Elle écrit au sujet de ce phénomène :

Le mot-valise est un procédé de néologie lexical de plus en plus fréquent dans la société française (...). Certaines occurrences figurent même aujourd'hui dans le dictionnaire. C'est pourquoi il peut sembler important de sensibiliser des apprenants du Français, langue étrangère à ce type de formation linguistique : ceux-ci pourraient être désarçonnés par ces créations s'ils ne les ont jamais rencontrées notamment lorsqu'ils vivent en France (Émilie Burkhardt, 2002, mémoire en ligne).

Les néologismes sont quelque fois des jeux proprement graphiques pour certains, à la manière des énoncés entiers, mais connotés d'une volonté de subversion, de transgression, de violation des conventions figées du système, langagier (Ngal op.cit.p.64). Ce qui frappe d'emblée dans la création lexicale, pense Ngal, c'est la rupture qu'elle introduit dans le discours. L. Guilbert parle de « contradiction entre le nouveau et le figé, entre le contenu de l'énonciation qui donne forme et le discontenu de l'ensemble lexical ou elle s'insère » (cité par Ngal, op.cit.p.69).

On peut donc en venir à la conclusion que les créations néologiques constituent un phénomène de rupture, même s'ils enrichissent toutefois la langue française.

3 – Les créations néologiques et l'enrichissement de la langue française

Les mots se développent lorsque l'esprit attache à un même mot un plus grand nombre de significations. Ces significations enrichissent la langue. Mais d'une façon générale, l'enrichissement de la langue s'opère aussi bien à travers les néologismes de forme :

Que l'on songe à toutes les causes qui ont modifié, en France, notre vie et notre civilisation au cours des siècles! L'Eglise, les institutions, la monarchie absolue, la démocratie, les nouveaux et rapides progrès scientifiques, l'évolution de la littérature: que de faits, que d'idées nouvelles ont dû ainsi pénétrer dans le trésor de la pensée commune! Pour l'expression de ces faits, de ces idées, la langue a recouru à des mots nouveaux; mais très souvent aussi elle s'est contentée d'appliquer un ancien mot à l'expression d'une chose nouvelle.

Ainsi, une langue aux formes définitivement fixes n'exprime que les valeurs d'une culture morte ou moribonde ; toute langue est à l'origine de la culture qu'elle sert, qui l'enrichit ou l'appauvrit. Du XVII^e siècle européen au XIX^e siècle, le monde avait considérablement changé et ce changement avait donné naissance à d'autres formes de sensibilité, à une nouvelle appréhension du monde que les écrivains du XIX^e siècle s'étaient efforcés à traduire (Gassama, op.cit, p.113).

On se souvient du mot de Stendhal à propos de l'image de Chateaubriand : « ... J'ai failli avoir un duel parce que je me moquais de la cime indéterminée des forêts Ce style semble dire une quantité de petites faussetés... » (cité par Gassama, idem).

Cette réaction de Stendhal expliquait l'ouverture du XIX^e siècle à d'autres formes d'expressions et, à un autre mécanisme d'expressivité, capable de rendre de nouvelles sensibilités, partant la nouvelle vision du monde ; même si cela déplaisait à l'esprit conservateur. La nature profonde de la Vie est le mouvement et Victor

Hugo, dans *Les contemplations*, salue à travers les âges, la grande immortelle œuvre du mot : « Et je n'ignorais pas que la main couronnée qui délivre le mot, délivre la pensée » (Cité par Gassama, op.cit-p.114).

Et la main qui délivre la pensée, délivre notamment l'action. D'où l'exaltante fierté de Hugo pour son ultime apport à la langue française :

Et sur l'académie, aïeule et douanière, [...]
Je fis souffler un vent révolutionnaire.
Je mis un bonnet rouge au vieux dictionnaire.
Plus de mot sénateur ! Plus de mot routier !
Je fis une tempête au fond de l'encrier ...
(cité par Gassama, op.cit-p.115).

Le XX^e siècle fut turbulent, selon Gassama (idem), avec les nouveaux venus : ceux des familles francophones :

... Nous sommes là tous réunis
divers de teint - il y en a qui sont couleur
de café grillé, d'autres bananes d'or
et d'autres terre des rizières.
Divers de traits de costumes et de coutumes
de langue... (Cité par Gassama, op.cit.p-115) ;

Toutes ces familles de races hétéroclites lutteront, chacune à ses manières, contre ce que Charles Baudelaire appelait « l'abominable hypocrisie ». Des mots nouveaux, des mots rajeunis, des images nouvelles. Ces nouveautés sont créées par le phénomène de la néologie. Il est nécessaire à l'évolution de la langue puisqu'il contribue à l'enrichir.

Parlant des néologismes africains, de leurs contributions au « rajeunissement » de la langue française, Georges Ngal écrit :

La langue française tout en gardant une position dominante comme langue d'écriture, reçoit des langues africaines un bain de jouvence en devenant un lieu multi relationnel et de dialogue entre les langues en situation et corrélativement entre des cultures en présence (Georges Ngal, op. cit., p.63).

Les écrivains africains, n'actualisant pas des faits intérieurs, font fonctionner une invention verbale dont le résultat est de doter les néologismes d'une sémantique révélant une épaisseur culturelle nouvelle.

Avec les créations néologiques il s'installe le phénomène dialectique de « vieillissement et de rajeunissement de la langue en liaison avec la vie des sociétés ». Et plusieurs dialectiques peuvent donc être relevés, selon Ngal (p.69) : celle de présupposition ; du refus d'hériter, de rajeunissement et enfin celle d'orientation de la lecture du texte.

Dans le contexte de la dialectique de la présupposition, qu'il s'agisse de néologisme de forme ou sémantique, la création lexicale présuppose d'abord le matériel lexical du texte où elle s'insère, puis la constance lexicale des unités lexicales dont « l'invariance est indispensable au bon fonctionnement de la communication » (Georges Ngal, 1994 : 69). Et s'il y a novation, c'est parce que la variance présuppose la constance des unités lexicales dans leur vie en rapport avec la société.

Dans le cas de la dialectique du vieillissement et du rajeunissement, le lecteur d'un texte littéraire rencontre soit une forme lexicale nouvelle soit une nouveauté sémantique « novatrice », « révélatrice », « critique », « constructrice » ou « destructrice » (Georges N'Gal, op. cit., p.70). La discontinuité, régénératrice et amplificatrice du sens (J. Burgos, 1982 : 188) dans le discours philosophique ou

scientifique, se retrouve en littérature, notamment dans la dynamique de l'imaginaire poétique.

La production d'unités lexicales nouvelles, soit par apparition d'une forme nouvelle, soit par apparition d'un sens nouveau à partir d'un même signifiant, cache secrètement un refus, une contestation de l'héritage langagier et littéraire. Contestation qui s'explique par le refus de s'insérer, par exemple, dans un champ linguistique et littéraire où les règles d'art, définies par d'autres ou ailleurs, ne cadrent pas avec celles de son champ linguistique maternel et culturel (Georges Ngal, op. cit., p.71).

A cet effet, l'écrivain congolais Sony Labou Tansi, qui utilise à profusion des néologismes dans son œuvre, introduit de ce fait une rupture fondamentale dans la lisibilité langagière. La « tropicalisation » et la pratique néologique implique un nouveau « ressort de lecture », une « nouvelle idée du sens », une « nouvelle pratique de la narration », en un mot une nouvelle « grammaire » (morphologique, syntaxique, sémantique, sémiotique, ou toute altération du système du langage) selon une caractérisation de la « rupture » utilisée par Roland Barthes (Georges Ngal, idem).

La deuxième caractéristique de la néologie est qu'elle « oriente » la lecture, en « gouverne » l'interprétation et « rompt » la linéarité du texte. Elle oriente vers d'autres horizons sémantiques. Et cette orientation sémantique donne une certaine ouverture au lecteur qui doit tenir compte des réalités vécues par l'écrivain ou sa société. Ainsi, estime Ngal (p.72), la néologie laboutansienne nous oriente vers d'autres cieux. Sony Labou Tansi conteste qu'on puisse l'embarquer dans la même galère que Pierre Souragne, l'auteur de *Le Dieu truqué* (1974), que Patrick Grainville, l'auteur de *Les flamboyants* (1976), que Jean Cau, auteur d'*Un Testament de Staline* (1956), etc. Son « dictateur » à lui est fait d'une autre étoffe. Le français qu'il manie est largement le produit d'une histoire différente de celle de

ces auteurs : une lecture féconde des textes du romancier congolais présuppose une certaine maîtrise du français travaillé par sa langue maternelle (*le vili*) et l'histoire.

Dans son ouvrage *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*, Makhily Gassama (1995 : 115) écrit :

Les francophones d'Afrique sont contraints de casser le cou à la syntaxe de France et qu'en conséquence, c'est précisément les mots de France qui doivent se plier, se soumettre, pour épouser les contours parfois si sinueux, si complexes de nos pensées ; il faut qu'ils acceptent cette obéissance aveugle, qu'ils admettent des déviations, puisqu'ils ont pris le risque de traverser des mers ; il faut bien qu'ils acceptent de s'acclimater, ces mots qui nous viennent de France !

Pour Gassama, Ahmadou Kourouma est à la recherche d'une nouvelle esthétique du mot français, que la colonisation ne lui a pas offerte. Il considère que sous le régime colonial, l'Afrique au sud du Sahara n'a pas eu la chance d'enrichir le lexique français comme l'Arabie et le Proche-orient. L'Europe, l'Amérique et l'Asie ont su notamment apporter leurs couleurs à la langue française. Nous comprenons par-là que les distorsions de la langue française par les Africains et les néologismes qu'ils créent contribuent à l'enrichissement de la langue française. Il suffit, pour se rendre compte de l'importance du vocabulaire « sorti » de la découverte du monde, des voyages de la colonisation (cacao, caoutchouc, chocolat, patate, tabac, tomate, etc.), de feuilleter le dictionnaire.

A Madagascar, les travaux élaborés par Clément Sambo contribuent à la matérialisation de ces apports enrichissants la langue française. En effet, Clément Sambo a étudié et proposé un dictionnaire de la langue des jeunes (*fitenin-jatovo*), parfois appelé "*fitenin jomaka*" (Langue des voyous). Ainsi, écrit Norbert Dodille (*Notre librairie* n° 159, pp. 26-28):

.... Cette langue, comme le montre à l'évidence le dictionnaire de Sambo, s'appuie essentiellement sur le français. Soit pour malgachiser des mots français (*adèmaka-* à demain ; *alereto-* aller-retour). Soit plus subtilement, en jouant du calque linguistique, du mot à mot, de la traduction littérale, qui aboutit à un produit incompréhensible s'il ne fait appel à la double référence linguistique; on appellera (en français) berger, le gardien d'un immeuble parce qu'en malgache le même mot "*mpiandry*" peut désigner celui qui garde des moutons aussi bien que celui qui garde la maison.

Il n'est pas non plus superflu de signaler l'enrichissement de la langue française avec l'intégration récente au dictionnaire de la langue française du verbe enjailler, et ses dérivés enjaillance, enjaillage et enjailleur, usité en Côte d'Ivoire dans le sens de séduire.

Conclusion

Les créations néologiques sont de forme ou de sens. Les mots formés par dérivation, par composition, par altération, par dérivation impropre et par apprentissage sont des néologismes de forme. Même les créations verbales et lexicales observées chez les enfants, chez les jeunes et surtout chez les écrivains africains, pour exprimer leurs besoins, relèvent du néologisme formel. Les mots anciens utilisés dans un contexte nouveau acquièrent un sens nouveau et deviennent des néologismes de sens. Tous ces néologismes déconstruisent le sens des messages voire la cohérence des textes et suscitent chez les locuteurs de l'antipathie, à l'exemple des critiques essuyées par l'œuvre *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma, avant sa première parution. Malgré ces désagréments, les

créations néologiques contribuent conséquemment à l'enrichissement de la langue française.

Références bibliographiques

APOLLINAIRE Guillaume, (1918), *Les mamelles de Tirésias*, Paris, Editions SIC.

ALVARÈS Levi & MARLE C.-L., (1842), *Omnibus du langage ou corrigé des locutions*, Paris, Éditions Classiques Garnier.

BEAUFRE André, (1964), *Dissuasion et stratégie*, Paris, Armand Colin.

BRILLAT-SAVARIN Jean Anthelme, (1825), *Physiologie du goût*, Paris, Carl Vogt.

BURKHARDT Émilie, (2002), *De Confipote à Fruilodie : un même procédé ? Y a-t-il du nouveau dans les mots valises ?* Mémoire.

DELAS Daniel, Juillet-Septembre (2005), « Le français au sud : appropriation et créativité » in *Notre librairie* n°159, Langues, langages, inventions, pp.11-17.

DELCROIX Maurice & HALLYN Fernand (sous dir.), (1987), *Introduction aux études littéraire*, Paris, Duculot.

DUMESNIL René, (1953), *Histoire illustrée du théâtre lyrique*, Paris, Librairie Plon.

ETERSTEIN Claude & LESOT Adeline, (1986), « Néologisme » in *Pratique du français*, Paris, Hatier, pp.61-66.

GASSAMA, Makhily, (1995), *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*, Paris, ACCT- Karthala.

GIDE André, (1926), *Journal* (tome2), Paris, Gallimard.

GREVISSE Maurice, (2005), *Le petit Grevisse. Grammaire française*, Paris, 31^e édition de Boeck.

HAGÈGE Claude, (1985), *L'homme de paroles*, Paris, Fayard.

(de) MUSSET Alfred, 1936, *Lettres Dupuis Cotonet*, Paris

NGAL Georges, (1994), *Création et rupture en littérature africaine*, Paris, L'Harmattan.

NORRIS Christopher, (1992), *Deconstruction and interests of theorys*, university of Oklahoma Pr ; First paperback printing Edition.

PARE Joseph, (1997), *Écriture et discours dans le roman africain francophone post-colonial*, Ouagadougou, Éditions Kraal.

SAMBO Clément, (2001), *Langages non conventionnels à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.

SOUCHE Adeline & GOUNENWALD J., (1966), « Le vocabulaire : la vie des mots et le sens des mots » in *Grammaire française*, Paris, Nathan, pp.249-253.

[http/www. / Wikipédia](http://www.wikipedia.org), consulté le 5/9/2020 à 20h15.

www.nouchi.com

**LE METIER DE TAXI-MOTO ET LA MULTIPLICATION DES SANS-
ABRIS A LOME**

NANTOB Mafobatchie
Maître de Conférences en Sociologie
urbaine et du Changement social
Université de Lomé
Email : nantob_bobo@yahoo.fr

Résumé : Le manque d'abris est un phénomène corrélé avec la précarité que vivent les habitants d'une localité. Le problème de logement fortement urbain, décrit les facettes du niveau de vie et agit parfois même sur la façon dont les individus finissent par exécuter leurs tâches professionnelles. A Lomé, le conducteur de taxi-moto, de par sa situation de sans-emploi, se retrouve cloîtré entre les besoins de survivance de sa famille et les siens, face à un manque pointilleux de moyens financiers. A travers l'analyse des données qualitatives et quantitatives, le regard sociologique sur ses conditions de vie, fait ressortir que le conducteur de taxi-moto encore appelé « zémidjaman », « zémidjan », « Zman », opte facilement pour l'occupation des espaces publics comme domicile parce que ne pouvant pas s'offrir un logement dans la ville.

Mots-clés : taxi-moto, sans-abris, espace publics, appropriation, Lomé

THE TAXI-MOTORCYCLE PROFESSION AND THE MULTIPLICATION

OF HOMELESSNESSES IN LOME

Abstract: The lack of shelter is a phenomenon correlated with the precariousness experienced by the inhabitants of a locality. The strongly urban housing problem describes facets of the standard of living and sometimes even influences the way in which individuals end up performing their professional tasks. In Lomé, the motorcycle taxi driver, by virtue of his jobless situation, finds himself trapped between the survival needs of his family and his family, faced with a meticulous lack of financial means. Through the analysis of qualitative and quantitative data, the sociological look at his living conditions, shows that the driver of a motorcycle taxi, also called «zémidjaman», «zémidjan», «Zman», easily opts for the occupation of public spaces as a home because they cannot afford housing in the city.

Keywords: motorcycle-taxi, homeless, public spaces, appropriation, Lomé

Introduction

Le phénomène du chômage en plein évolution exponentielle dans les différents pays du monde et qui s'exprime plus à travers le vécu des populations urbaines que rurales, toujours à la quête du moindre boulot capable de les sortir de leur précarité, renvoie plusieurs sans-emplois à développer un nouveau style de vie. Il peut s'agir d'accepter s'adonner à la moindre tâche qui se présente, pour pouvoir se nourrir et s'abriter dans un endroit, sans toutefois oublier d'économiser pour les autres membres de la famille, qui, sont restés derrière dans le lieu de départ. Aussi, sont-ils obligés de se décarcasser pour se faire employer ou s'auto-employer, pourvu que le travail effectué procure une retombée financière capable de soulager une partie des maux dont ils souffrent ; au pire des cas, ils risquent de se laisser absorber par le fléau urbain de la délinquance, du gangstérisme, le trafic de stupéfiants, d'organes humains ou d'humains sans oublier les grands réseaux de terrorisme qui embauchent sans distinction tout passant.

Pour ceux d'entre eux qui ont pu s'extirper du lot des déviants par manque d'emploi et qui n'ont pas réussi à se dégoter un emploi payant, certains finissent et la plupart d'ailleurs à s'auto-employer. C'est ainsi que nombre d'entre eux se sont lancés dans le métier de taxi-moto. Ces derniers viennent de toute part, des agglomérations périurbaines, des localités autochtones englouties par l'urbanisation que des hameaux reculés et villes voire villages environnants, pour se trouver une clientèle plus abondante. Il naît de ce fait, une autre situation liée cette fois-ci au logement de cette tranche de professionnels caractérisés par leur précarité.

Nombreux sont les faits qui concourent à la production de l'espace urbain au niveau macro dont le phénomène des sans-abris et leur nombre croissant. A Lomé, à travers le travail de taxi-moto, métier de prédilection de nombreux Togolais sans-emploi, l'on assiste de plus en plus à l'arrivée d'une multitude de jeunes venant des milieux proches ou lointains de la capitale. L'immigration à Lomé pour faire du taxi-moto s'accompagne des difficultés de trouvaille de logement par les jeunes qui optent pour ce métier. L'occupation anarchique de certains espaces publics comme dortoirs ou lieux tels les grands carrefours (GTA, Décon, Leader Price, « Echangeurs » etc.), les stations de voyages (Agbalépédo, place Bonké), les bordures des marchés (Assiyéyé, Hédzranawé, Amoutivé, Assigamé) pour nombreux de citoyens a amené à rechercher ce qui explique les conditions de logement des zemidjamen à Lomé. L'on retient en première observation du phénomène que certains conducteurs à la croisée de l'immigration et de l'insertion urbaine occupent des espaces non habitables qu'ils tentent de s'en approprier, créant ainsi une situation fortement dépréciée par les efforts de développement entrepris par les différents pays.

Dans cet ordre d'idées, les Objectifs du Développement Durable (ODD) du système des nations unies, recommandent d'assurer l'accès de tous à un logement et des services sociaux de base adéquats et sûrs, à un coût abordable, et assainir les quartiers de taudis (ODD, point 6). Cet appel laisse entrevoir qu'il existe des

inégalités sociales en matière de logement et que la chance d'avoir un logement n'est pas la même chez tous les individus. Le problème de logement, d'abri, de domicile ou de logis semble prendre de l'ampleur dans les zones urbaines où il y a une forte concentration de la population.

Avec l'explosion urbaine, c'est en ville que l'on rencontre des personnes qui résident et dorment à la belle étoile ou dans des espaces inhabitables tels les entrepôts, bâtiments techniques, chantiers, gares, terrain vides, et errent habituellement dans la rue ou les espaces publics. En considérant qu'il existe une corrélation entre le fait de se loger en ville et la possession de moyens financiers, il faille reconnaître que l'explosion urbaine devra s'accompagner des problèmes économiques de la population et produirait des réalités telles que les difficultés d'insertions urbaines et des stratégies économiques qui vont s'accroître progressivement. En Afrique, « *cette expansion urbaine a profondément marqué la production de l'espace dans les villes ouest-africaines dominées par l'habitat informel* » (C. Aholou, 2015 : 216). L'un des faits résultant de la production de l'espace urbain au niveau macro, est la présence des sans-abri et leur nombre sans cesse croissant.

Lomé la capitale togolaise n'échappe pas au fléau issu du processus d'urbanisation. Le nombre des sans-abri augmente au jour le jour et de façon démesurée. A ce phénomène vient se greffer le métier de taxi-moto qui ressort être la première opportunité et quasiment la seule offre permettant de s'auto-employer. Le travail de taxi-moto, est un métier de prédilection de nombreux togolais avec des taux de chômage et de sous-emploi à Lomé qui sont passés de 6,51% et 22,76% en 2011 à 7,8% et 29,2% en 2015 (QUIBB, 2011 ; 2015) ; d'ailleurs, le nombre des adeptes de ce métier ne faiblissant pas (D. K. Suka, M. Somadjago, D. Cissokho, Y. Dziwonou, 2019) fait, que l'on assiste de plus en plus à Lomé à l'arrivée de nombreux jeunes venant des milieux environnants ou périphériques voire lointains. L'immigration à Lomé pour faire le taxi-moto s'accompagne donc de

l'augmentation des sans-abri, qui se manifeste par le logement dans les espaces inappropriés tels que le long des rues et boulevards, les marchés, les bassins des cours d'eau etc. L'appropriation de certains espaces publics comme dortoirs ou lieux de repos par de nombreux citoyens pose le problème de l'occupation de l'espace. L'on se pose donc la question de savoir qu'est-ce qui explique l'utilisation de certains espaces publics comme logement par les conducteurs de taxi moto à Lomé ?

Ainsi, la présente recherche a tenté d'une part d'établir le rapport qui existe entre la pratique de taxi-moto et le développement des sans-abri à Lomé, et d'autres part identifier les espaces inhabitables dont les maisons inondées et délaissées par leurs propriétaires et parfois sujets à des décharges d'ordures, qui pourtant font office d'occupation par les conducteurs de taxi-moto. C'est aussi l'occasion d'analyser les comportements et perceptions de ces conducteurs vis-à-vis de leurs espaces de travail comme logement. Afin de cerner les différents contours de cette recherche, une approche méthodologique s'avère indispensable.

1- Méthodologie de la recherche

Cette partie qui concentre l'ensemble des activités entreprises en vue de réussir ce projet de recherche axé sur la problématique des agglomérations urbaines au Togo face à la recrudescence des immigrés à la recherche d'emploi, est résumée en trois sous-sections dont le site de recherche, la population-cible et l'échantillonnage, sans oublier les méthodes utilisées.

1.1- Site de recherche

Axée sur l'occupation et la production de l'espace urbain par les taxis-motocyclistes dans la ville de Lomé, cette étude est centrée sur cette localité, jugée par son importance en termes d'effectif par rapport aux autres villes du Togo. En tant que capitale du pays, elle offre une démonstration claire des phénomènes

d'occupation anarchique de l'espace, de production des bidonvilles ou taudis et les sous-métiers y sont aussi plus remarquables. L'enquête de terrain a été réalisée du 3 au 20 avril 2020 à la gare routière d'Agbalépédogan, au carrefour du GTA, en face du CHU Sylvanus Olympio, sur le Boulevard du 13 janvier à Dékon.

1.2- Population-cible et échantillonnage

L'Enquête exploratoire a permis d'entrer en contact direct avec notre population d'étude et d'avoir une idée globale des conditions de vie des conducteurs de taxi-moto dans la ville de Lomé. Des observations ont été faites particulièrement sur les conducteurs de taxi-moto de nuit et de ceux qui tout en étant au poste de travail profitent pour faire un somme ou prendre un instant de repos. On a aussi exploré les réalités pécuniaires du logement dans la ville.

L'enquête a été faite sur un échantillon de 175 conducteurs de taxis-moto. Le zémidjan étant presque un métier d'hommes, l'échantillon est constitué de 175 hommes, conducteurs de taxi moto. De plus, l'approche méthodologique adoptée constitue un avantage pour atteindre les objectifs poursuivis par la recherche et qui fusionnent à coup sûr dans les « théories scientifiques l'occupation de l'espace urbain » comme on le voit à travers les résultats de ce travail de recherche.

1.3- Méthodes et outils de collecte et de traitement des données

Les données ont été collectées à l'aide des méthodes qualitatives et quantitatives. On a fait des interviews directes (16) et semi-structurées (8) qui consistent à engager un dialogue avec des conducteurs de taxi-moto (communément appelés « Zémidjan » et dont le sobriquet « Zém ») (5 directes et 5 semi-structurées), les responsables de leurs syndicats (3 directes et 3 semi-structurées), des services publics tels ceux des marchés (3 directes) et transports routiers (5 directes), afin de recueillir certaines informations sur les enjeux de ce métier. Les données issues de l'observation complétées avec celles provenant du guide d'entretien ont été analysées dans la mise en pratique. Quant au questionnaire, il

renseigne sur le métier de taxi-moto et est administré à un échantillon de 175 conducteurs. Ainsi, a-t-on particulièrement mis l'accent sur les questions qui renseignent sur leur provenance, leur revenu journalier, le type d'habitat ou les conditions d'hébergement voire de logement et les interactions qui s'y déroulent.

L'administration du questionnaire a été faite sur un échantillon de 75 conducteurs de nuits et 100 de jours : à la gare routière d'Agbalépédogan : 18 conducteurs de nuits et 25 de jours ; au carrefour du GTA : 18 conducteurs de nuits et 25 de jours ; en face du CHU Sylvanus Olympio : 18 conducteurs de nuits et 25 de jours ; sur le Boulevard du 13 janvier à Dékon : 21 conducteurs de nuits et 25 de jours. Les données collectées auprès des conducteurs de taxis-motos ont été utilisées pour faire le point sur leur fonctionnement. Ces données recueillies ont été manuellement dépouillées et présentées sous forme de tableaux statistiques dont les analyses et interprétations facilitent la compréhension du phénomène en étude.

Le traitement des données qualitatives a porté sur l'analyse de contenu tout en se basant sur la similitude et la régularité des discours produits par les interviewés.

2- Résultats de la recherche

2.1 - Enjeux du métier de taxi-moto en ville à l'image de Lomé

La recherche faite sur les conducteurs de taxi-moto, met l'accent sur l'habileté de ces derniers et leurs sens réactionnel qui se veulent prompts. Les entretiens réalisés sur les attitudes des professionnels de ce secteur nous permettent de comprendre aisément qu'il s'agit d'un métier de nos jours comme les autres domaines de l'auto-emploi à la seule différence du revenu afférent. Aussi recherche-t-on à savoir les motifs du choix de cette option professionnelle par les citoyens de Lomé.

On retient tout d'abord que le zémidjaman ne se considère pas comme un fonctionnaire et le boulot en lui-même est exposé comme une échappatoire par

rapport au fléau du chômage qui gangrène la société tout entière, ce terme est confondu à celui de sans-emploi et de sous-emploi tout en désignant tout acteur social, homme comme femme n'ayant pas un travail salarié. Quelle que soit la raison évoquée par les professionnels du taxi-moto, leur précarité semble se définir comme le carrefour commun des situations diversement présentées. Pour les natifs citadins, cette raison est essentielle car permettant de résoudre plusieurs problèmes sociaux dont les fonctions vitales de nutrition, logement, distraction et loisir, propreté et assainissement dans leur environnement immédiat. En ce qui concerne les immigrants dans la ville, la pauvreté bien qu'étant toujours un alibi solide se traduit par le manque de terre, les mauvais rendements agricoles, le souci de s'émanciper à la manière des citadins retrouvés pendant leur villégiature.

Ainsi, une fois le métier de conducteur choisi, le professionnel s'attache à mettre tous les atouts de son côté dans le sens de recueillir tous les profits disponibles à travers le nombre de clients-passagers qu'il aura la possibilité de déplacer à l'aide de son engin à deux roues. Dans cette optique, le conducteur met tout son temps et ses économies à profit : il se donne les moyens nécessaires au bon fonctionnement de son engin et travaille suivant sa disponibilité de jour comme de nuit pour pouvoir couvrir ses dépenses et gagner du bénéfice. Pour celui qui n'a pas un engin à temps plein, il est obligé de s'associer à un autre pour l'aider à ses heures de repos, ce qui fait que l'un conduit le jour et l'autre la nuit dans un cycle de rotation.

De ce fait, chaque adhérent à ce métier trouve pour son compte les retombées de son investissement que ce soit temporel ou financier et pour traduire très simplement le souci de ce choix professionnel, l'effacement un tant soit peu des effets subits du chômage. Là résident les constats désobligeants liés à l'exercice de ce métier comme les écarts de langage en pleine circulation et le dénigrement des conducteurs de voitures tel qu'on le constate sur les scènes des accidents de circulation routière entre un conducteur de taxi-moto et les engins-véhicules. Bien

que cette situation colérique ne soit pas louable, on y retient une forte solidarité organique (E. Durkheim, 1893) des professionnels de taxi-moto par rapport à la défense des intérêts des leurs, impliqués dans les accidents. Cette nouvelle forme de socialisation secondaire qui se veut ici professionnelle, traduit une forte conscience des acteurs de ce métier de leur situation de vie.

Aussi tous ces enjeux propres à ce secteur d'activités dénotent-ils les difficultés professionnelles rencontrées et plus précisément dans le système de l'auto-emploi où se retrouve la conduite de taxi-moto. Même si ce n'est pas le seul secteur de l'auto-emploi, il est à remarqué qu'il est plus inquiétant à cause des risques élevés de perte de vie ou de handicap physique qui jonchent ce métier à la moindre inattention. Cependant, le nombre très spectaculaire des engins à deux roues en circulation interpelle chaque observateur conscient des risques du métier de zémidjan ses avantages et inconvénients, d'où l'orientation de cette recherche vers les modes de vies urbaines de ces conducteurs.

2.2 - Le taxi-moto à la croisée de l'immigration et des sans-abris

L'une des utilités des sciences sociales est de chercher à comprendre et expliquer l'impact de la dimension sociale sur la présentation et les comportements humains et vice-versa. Pour le métier de taxi moto, on constate que c'est un boulot exercé par une catégorie d'individus qui, présentent certaines caractéristiques communes qui ne peuvent être ignorées car elles sont liées à la recherche de moyens financiers pour faire face aux multiples besoins qui ne cessent de croître au jour le jour. Les investigations montrent que, les conducteurs de taxi moto sont globalement inclus dans une tranche d'âge relativement et à majorité jeune, c'est-à-dire des personnes qui sont encore dans la fleur de l'âge. Pour les prestataires de nuits, la tranche jeune représente la majorité, soit 80% comme le montrent aisément

les données recueillies auprès des conducteurs de taxi moto (confère Tableau n°1). Ceci, questionne les efforts de recherches sur les origines de ces zémidjans.

2.3- Le métier de taxi-moto, un hybride de l'exode rural et de la précarité urbaine

L'un des facteurs explicatifs de la croissance de la population d'un espace géographique est l'immigration. De ce fait, pour ce qui concerne la croissance de la population urbaine, on peut parler de l'exode rural comme une des causes du phénomène. Aujourd'hui dans la ville de Lomé, l'un des métiers qui accueille à bras ouverts les jeunes des campagnes venus en ville, est celui des conducteurs de taxi-moto ou zémidjan. Il y ressort de l'analyse des données recueillies sur le terrain que les jeunes ayant l'âge compris entre 25 et 40 ans sont majoritaires avec un taux de 70%. Les personnes dont l'âge est avancé sont peu nombreuses dans ce métier, ainsi que ceux qui ont moins de 25 ans. Le métier exige le « *déploiement d'une certaine force physique* » (propos des entretiens individuels de terrain, avril 2020), ce qui fait que les personnes en âge avancées et les moins jeunes éprouvent des difficultés à l'exercer. La forte représentation de la jeunesse s'explique par le fait que les individus de cette tranche d'âge sont arrivés à un moment décisif de leur existence et le besoin est pour eux de s'assurer une autonomie financière. C'est la période de vie dans laquelle nombre de jeunes togolais sont confrontés au problème du chômage et de manque d'emploi. D'une certaine façon, c'est beaucoup plus les conducteurs de nuits, qui, n'ayant pas d'engins propre à eux pour la plupart, peuvent être considérés comme une entité issue du phénomène de l'exode rural, comme on le lit à travers les lieux d'habitation présentés dans le tableau suivant.

Tableau n°1 : Inventaire des lieux de provenance des conducteurs de taxi moto

Situation de l'habitat	Pourcentage conducteurs de nuits	Pourcentage conducteurs de
------------------------	----------------------------------	----------------------------

		jours
Lomé et ses agglomérations	35%	75%
Villes environnantes	20%	10%
Campagnes environnantes	45%	15%
Total	100%	100%

Source : enquête de terrain, avril 2020

L'analyse du tableau révèle que la majorité soit 65% des conducteurs de nuits ne sont pas résidents à Lomé mais plutôt des villes et des campagnes environnantes contre 25% pour les Zémidjans qui travaillent en plein jour. En revisitant les théories explicatives de l'exode rural des jeunes, on comprend les raisons qui peuvent sous-tendre cette arrivée massive de jeunes à Lomé pour exercer le métier de taxi-moto. En effet, d'une part on a les facteurs de rejet hors des campagnes et, autres villes environnantes à l'image des chefs-lieux des préfectures avec leurs aspects de communes rurales, qui se matérialisent par une auto-exclusion par principe de fuite des travaux champêtres jugés trop pénibles et non rentables et d'autre part, les facteurs d'attraction vers les grandes villes comme Lomé la capitale.

Les « facteurs de rejet hors » des campagnes et autres villes secondaires des conducteurs de taxi-moto qui travaillent à Lomé sont variés. D'abord on assiste à la pression démographique excessive plus ou moins renforcée par les facteurs socio-économiques. Il y résulte un manque des sols et terres cultivables dans les hameaux ruraux au Togo. De même, dans les localités où les terres sont disponibles, il faut reconnaître qu'elles sont parfois pauvres, avec des techniques culturales presque élémentaires et vétustes, ajoutées aux outils rudimentaires qui présentent une rentabilité faible, l'idée de se consacrer à l'agriculture pour les jeunes ressort

comme une perte de temps, d'énergie alors que « *tout pourrait changer* » à Lomé. Ainsi, la disparité Campagne-Ville reste un facteur. Le décalage entre l'attrait de Lomé et celui des autres villes et campagnes étant une réalité, constitue un paramètre de départ important ; la perception dans les campagnes de certains manquements notamment le confort, l'équipement de base, la qualité de vie et le niveau de vie sont perçus comme des facteurs moteurs de ces départs massifs et des incitations à l'aventure urbaine.

En orientant le regard sur le Togo, le phénomène de « *sous-emploi rural chronique* » est envisageable. C'est le cas du surplus naturel de population qui est un excès de la main-d'œuvre non absorbable par l'organisation traditionnelle des métiers et travaux, ainsi que celui des efforts de modernisation entrepris dans les campagnes qui aggrave la situation par la suppression des métiers culturels. Les phénomènes de l'expropriation des terres qui sont l'unique héritage dans ces milieux ruraux, surtout de la gent féminine et de la famine alimentent aussi le « rejet hors des campagnes » et villes environnantes de nombreux jeunes qui finissent dans le métier de conducteurs de taxi moto.

Rebondissant ainsi sur les « facteurs d'attraction vers » Lomé par ces jeunes en quête d'emploi, rencontrés lors de la collecte de données à propos du travail des conducteurs de taxi-moto, on comprend qu'ils reposent aussi sur les visions d'un eldorado urbain qui signifie la fin de la souffrance rurale, que sur les réalités du prix très excessif lié au luxe miroitant de son attraction. Un enquêté confirme : « *je pensais que vivre à Lomé, c'est avoir un bon emploi et mener une vie de confort ; habiter une maison villa, avoir un moyen de déplacement, se nourrir convenable* » (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, avril 2020). Pour ceux-ci, Lomé est une « promesse de prospérité » avec les déplacements qui s'y effectuent. Les demandes de déplacement dépassent largement l'offre, ce qui fait qu'il y a toujours du marché dans le domaine du transport à deux roues à Lomé, étant donné la flexibilité des exigences pour son exécution qui jusqu'ici se résume à

trouver un engin et à savoir le faire déplacer. La capitale togolaise aussi correspond aux aspirations sociales et culturelles des jeunes par son environnement social plus ouvert, libre, moins contraignant que dans le cadre rural traditionnel. Dans ce sens, l'« ascension sociale » pour ces jeunes conducteurs qui arrivent à Lomé semble être assurée, sans considération des multiples impacts qui en découlent dans ce milieu d'accueil. Aussi, l'une des conséquences de l'exode des jeunes pour le métier de taxi-moto peut-t-elle être l'augmentation des sans-abris.

2.4- Métier de taxi-moto et croissance des sans -abris

A Lomé, l'afflux de population alimente les crises du logement, et l'instauration de faubourgs ou bidonvilles. Ceux qui y résident pour faire le métier de taxi-moto choisissent pour la plupart de ne pas louer une chambre afin d'épargner les frais de location pour un besoin jugé beaucoup plus utile que de s'abriter sous un toit pour son seul besoin dans une maison où le logement est payant.

De ce fait, lors des investigations de terrain, à la question de savoir dans le type de logement habité, nombre d'enquêtés déclarent ne pas avoir de logement à Lomé mais ailleurs dans les villes et villages environnants, bref dans les localités de départ. Un conducteur, âgé de 38 ans déclare: *« je n'ai pas de chambre à Lomé. Je viens de Gamé où se trouve ma famille pour juste faire Zém. Je pars à la fin de chaque samedi là-bas et je reviens ici les lundis matin "chap". Tu comprends que je n'ai pas besoin de louer une chambre ici »* (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, avril 2020). A la suite de cet enquêté, les données recueillies montrent que 65% des prestataires des nuits sont des sans-abris à Lomé, comme on le constate à partir du tableau suivant :

Tableau n°2 : distribution des conducteurs de taxi-moto en fonction du logement dans la ville de Lomé

Caractéristique du logement Temps de travail	Disposition d'un abri		Coût moyen du logement		Lieux de repos par excellence	
	Oui	Non	Moins de 5mille FCFA	5-10 mille FCFA	Maison	Espace public libre
Conduite de jour	75%	25%	54%	21%	44%	56%
Conduite de nuit	35%	65%	22%	13%	19%	81%

Source : enquête de terrain, avril 2020

A la lecture de ce tableau, on peut facilement déceler les caractéristiques liées au logement des conducteurs de zémidjan. Sur la totalité des prestataires nocturnes environ 35% ont un logement qu'ils ont loué. Parmi eux, 22% déclarent habiter dans des pièces louées à moins de 5000 francs CFA, ce qui permet de comprendre que ceux-ci habitent les taudis habituellement construits avec les claies et les morceaux de tôles. Ces types d'habitats de fortune non seulement ne sont pas électrifiés mais aussi n'ont pas d'eau ni de toilettes ou sanitaires. A en croire les propos d'un membre du syndicat : *« à cause des problèmes d'argent que tout le monde a avec notre travail là, nous tous, beaucoup de zémidjan ne cherchent plus de chambre ; on va chez nos amis ou bien si tu as la famille tu peux aller pour te laver et dormis un peu avant d'aller travailler. Par exemple, si tu travailles la nuit, tu vas chercher la chambre pour qui ? C'est à cause de ça que ceux qui travaillent les nuits n'ont pas besoin de louer la chambre s'ils n'ont pas leur famille à Lomé ici. En vérité beaucoup de zémidjan viennent de très loin à Lomé pour travailler et ils repartent après quand ils ont gagné un peu d'argent. Quand ils sont fatigués, ils dorment souvent là-bas, là où ils travaillent pour trouver vite les clients, parce que on est beaucoup maintenant pour faire ce travail »* (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, avril 2020). C'est donc dire que les Zémidjans,

devant les difficultés de trouver un logement s'en créent dans les moindres espaces libres d'accès qu'ils s'approprient, s'y retrouvent et s'y comportent comme des individus logés, étant donné qu'ils font face aux mêmes difficultés et chagrins. Il faille reconnaître que ces occupations d'espaces constituent aussi une stratégie d'avoir une plus grande clientèle.

2.5- Le métier de taxi-moto et l'occupation anarchique des espaces

L'accomplissement de la vie passe par certaines fonctions principales dont celle de trouver un endroit ou un logement pour s'abriter. Avoir un habitat est l'une des priorités de toute personne de par son utilité.

Nous avons compris que l'habitat et l'acte d'habiter font partie intégrante de la vie de l'homme dans notre société : la demeure est l'enveloppe qui permet de se protéger et donc de survivre ; elle permet aussi de vivre son intimité, de cacher tout ce qui est dérangeant ou trop secret dans la vie d'une personne, afin de montrer une image relativement maîtrisée de soi ; et enfin, elle permet l'obtention d'un statut social et aide à se situer dans la communauté (N. Leroux, 2008 : 23).

En ville et principalement à Lomé, avoir une forme d'habitat propre pour un conducteur de taxi-moto n'est pas chose aisée. Les revenus mensuels bas, face aux contraintes socioéconomiques font que certains conducteurs de taxi-moto privilégient des espaces publics ou non habitables voire délabrés comme leur abri. Un enquêté déclare : « *Le bénéfice que je réalise par jour tourne entre 2000 et 3000 FCFA. C'est dedans que je dois nourrir ma famille, gérer les frais de santé, de scolarité des enfants ; il faut plus penser au logement dans ce cas* » (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, avril 2020)

Ainsi, à Lomé, devant l'incapacité de se procurer un lieu d'habitation, les conducteurs de taxi-moto se contentent des entrepôts, bâtiments techniques, chantiers, gares, rues, terrains vagues, bref tous les endroits où l'identité de l'utilisateur n'est pas requise. En effet, il n'est pas rare de trouver des « sacoques » sous forme de valises, fraîchement laissées dans certains coins sobrement aménagés en

repositoires, dont les propriétaires semblent être à côté et qui dénotent une sorte de marquage de territoire par ces derniers. Lorsque vous revenez dans le même endroit le lendemain, vous retrouverez la même chose présentant les mêmes caractéristiques et le même degré de propreté, permettant de comprendre l'utilisation fréquente de l'objet ou du colis entreposé. En essayant de trouver le propriétaire, vous vous rendez compte que le propriétaire n'est pas présent dans les alentours et ce, pour une durée assez longue. De ce fait, lors de nos enquêtes, après ces constats, on a tenté d'aborder quelques-uns, qui n'ont pas tardé de nous livrer leurs secrets. Il ressort des échanges que ces formes de « valises » contiennent quelques objets de toilette et des vêtements de rechange. D'environ la quarantaine, un conducteur de jours dévoile le contenu de son sac communément appelé « bafana » au Togo et qui lui sert de valise : *« dans ce sac j'ai ma savonnière, dedans j'ai le savon, éponge et puis serviette pour le moment où je veux me laver. Mais ce n'est pas chaque jour parce que pour aller là-bas c'est un peu loin à la station Agbalépédo ; et puis il faut payer pour avoir de l'eau et aller dans les toilettes. Il y a aussi un pantalon et deux chemises dedans. Je n'ai pas besoin de beaucoup de choses pour les six jours à Lomé avant de partir au village »* (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, avril 2020). Ces propos amènent à comprendre que parmi les conducteurs de taxi-moto (surtout ceux qui travaillent les jours), certains se retrouvent dans les entrepôts, bâtiments abandonnés, dans les vérandas et couloirs de certains services ou entreprises, dans les espaces ombrageux sous certains arbres ou autres édifices pour dormir ou se reposer avant de reprendre le travail après satisfaction. Néanmoins, certains conducteurs parmi lesquels une tranche de sans-abris qui, travaillent les jours, pensent que le revenu diurne semblable aux heures de travail d'un fonctionnaire, suffit pour se reposer les nuits.

D'une certaine manière, les endroits qui abritent les conducteurs de taxi-moto ou Zman à Lomé sont plus les gares routières, comme il est ressorti dans les propos

relatés plus haut par l'interviewé qui expliquait le système adopté pour les besoins de toilette :

De par son histoire, sa nature, ses horaires et son emplacement dans la ville, la gare est un lieu de rupture qui offre des possibilités d'accueil aux populations que la ville ne veut pas voir. Elle se situe généralement au centre historique ou près de centres économiques importants. Par sa position et sa porosité elle devient un refuge pour les gens en difficulté (...) Outre les ressources financières, «l'habitation» des gares permet d'utiliser les services ou les opportunités des gares comme palliatifs à la vie dans un espace privé. Il est ainsi possible de manger, de se doucher, de déposer ses affaires dans des consignes, de discuter. En tant qu'espace de rencontres, les gares donnent la possibilité aux sans-abri de se perdre dans la foule ou de se singulariser lors des relations de face-à-face (J. Damon, 1996 : 122).

Telles que se présentent les gares et les opportunités qu'elles offrent aux personnes sans-abris. Les conducteurs de taxi-moto à Lomé choisissent effectivement les grandes gares comme leurs lieux d'habitation (G. Bachelard, 2005). Lors de nos enquêtes de terrains, ce sont les gares publiques les plus spacieuses avec les atouts tels qu'énumérés plus haut ??? qui accueillent ces conducteurs sans-abris. L'autre atout que présente la gare à Lomé pour le Zém est que, c'est le lieu où de nombreux voyageurs qui arrivent ou reviennent à Lomé viennent descendre. Pour arriver à leur destination à Lomé, les voyageurs ont besoins d'un moyen de transport urbain, parmi lesquels le taxi-moto qui est devenu le moyen le plus sollicité par le voyageur qui descend à la gare. Pour le conducteur de taxi-moto à Lomé, la gare est une aubaine pour se loger et faire des bons chiffres d'affaire.

Les autres espaces occupés par les conducteurs de taxi-moto comme abris sont les rues et les abords des rues et autres espaces animés les nuits. Le métier de taxis-motos engendre l'émergence de la recomposition de l'espace urbain, le moment où les zones de stationnement deviennent des abris.

En faisant leur boulot la nuit, les conducteurs profitent de l'animation qui constitue en même temps un moyen d'assurance de leur propre sécurité et de celle

de leur engin pour dormir. Lorsque la nature est clémente et parfois dans les conditions climatiques peu favorables, la moto constitue un lit pour son propriétaire qui s'y allonge pour dormir. Même si le temps de sommeil est souvent entrecoupé par quelques occasions ou opportunités de travail, il faut noter que les conducteurs qui se prêtent à cet exercice avouent ne pas avoir de problème de sommeil.

2.6 - Zémidjan et l'appropriation des espaces publics à Lomé

A travers l'occupation de certains espaces non habitables, les Zémidjans sans-abris profitent de ceux-ci pour donner un sens à leur vie dans la rue. En effet, l'homme étant « un être géographique » (A. Berque, 2009 :10), l'espace dans l'existence humaine est d'une importance capitale. Pour décrire alors la répartition des groupes sociaux dans l'espace de Lomé, la notion de « division sociale de l'espace » peut être utilisée pour le faire et « désigne les mécanismes structurels de l'économie comme cause » de la séparation des groupes dans l'espace (M. Oberti et E. Préteceille, 2016). La séparation peut avoir d'autres causes, comme des politiques, des stratégies collectives et individuelles (ibid.) ou des processus spécifiques comme l'habitation.

Les lieux qui peuvent s'avérer stratégiques de par leurs positions et leurs relations avec d'autres emplacements sont appropriés pour les conducteurs de taxi-moto. Dans un point de stationnement des conducteurs de taxi-moto, les prestataires de cet espace finissent par s'y attacher en lui donnant une signification symbolique en fonction de ce que le site leur procure (M. Heidegger, 1958). En prenant l'exemple du carrefour GTA à Lomé, pour le fait que des milliers de passagers font escale là avant de rallier un autre point, des dizaines de conducteurs s'y positionnent pour travailler. Mais en dehors de son utilité économique, le carrefour représente aussi un espace d'habitation pour les Zémidjans qui passent des journées entières sans rentrer au domicile. Les conducteurs surtout les sans-abris finissent par s'approprier des espaces dans lesquels ils travaillent et se reposent en y s'identifiant

et en s'identifiant ; « d'une part, le marquage par la disposition des objets ou les interventions sur l'espace habité est l'aspect matériel le plus important de l'appropriation. D'autre part, ces qualités de lieu personnel ne sauraient exister dans l'existence d'un « nous » qui en cautionne la légitimité, sans les valeurs qui leur sont attachées, c'est-à-dire sans « l'existence d'un modèle culturel » qui en inspire et fonde l'organisation » (P. Serfaty-Garzon, 2003 : 29). C'est ainsi que les zémidjans, s'identifient en faisant référence à leur zone de stationnement. Un enquêté de la station de taxi-moto du CHU Sylvanus Olympio déclare : « ici c'est chez moi, tout le monde me connaît, même jusqu'aux commerçants de la devanture, il suffit de demander d'après FoYaovi et quelqu'un dans l'immédiat vous donne ma position. Disons que je commande ici » (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, avril 2020). Pour un tel conducteur, le CHU est devenu non seulement le « symbole de son investissement » à travers le capital social qu'il s'est lui-même créé, mais aussi une passerelle de « définition de son identité ».

Bien que les, conducteurs de taxi-moto son enclins de posséder ou contrôler l'espace urbain de Lomé, les constats révèlent qu'ils sont les plus exposés à l'insécurité urbaine. D'une part ils sont coproducteurs de leur propre insécurité en choisissant d'occuper les espaces non habitables. D'autre part ils subissent les séquelles de cette insécurité, ce qui les conduit à élaborer leur propres « stratégies de subsistance ».

3- Discussion des résultats

Le métier de conducteurs de taxi moto a été au cœur de quelques questions de recherches au Togo. « Le taxi-moto contribue à la survie de nombreuses ménages et à d'autres, il procure des revenus non négligeables. Les recettes mensuelles réalisées par la plupart des conducteurs sont comprises entre 130 000 FCFA et 200 000 F CFA » (D. K.Suka, M. Somadjago, D. Cissokho, Y.Dziwonou, 2019). On enregistre actuellement des sociétés de promotion du travail de taxi moto telles le

« Go-Zém » et l'« Olé », reconnues pour leurs importants investissements dans le transport urbain à Lomé. Au-delà du bien-être, le taxi moto pose un problème d'insécurité routière, d'accident, d'anarchie dans les rues, de la nuisance (A. Guezere, 2009). Des individus peuvent se déguiser en conducteur de taxi moto afin de voler, braquer voire tuer.

La présente recherche va au-delà des avantages et inconvénients que procurent le métier de zémidjan en soulignant que ces prestataires transforment quelques lieux publics en logement, dortoirs, et domiciles. Partant de là, ils deviennent coproducteurs et copropriétaires de la zone urbaine de Lomé. C'est ainsi qu'ils contribuent à la sécurité routière en assurant la protection de leurs membres, en créant des groupes d'entraide et de solidarité pour satisfaire les besoins de ceux-ci.

Cette étude présente des limites à souligner. Parmi celles-ci, il faut souligner que notre échantillon peut être considéré comme insuffisant par rapport à l'ensemble de la population concernée, ce qui montre que d'autres études peuvent menées pour aborder les aspects de la problématique qui n'ont pas été abordés.

Conclusion

Le métier de taxi moto, alimenté par le phénomène de l'exode rurale à Lomé engendre l'augmentation des sans-abris et des mal-logés. On a relevé que les atouts, que présente Lomé pour les jeunes en quête des moyens pour donner un sens à leur vie représente un espace où se déroule un dynamisme autour de la question de l'espace. Il s'agit de façon explicite que, les zémidjans bien que résidents à Lomé, contournent les contraintes d'acquisition de logement. Nombreux optent pour les logements dans les espaces non prévus pour ce faire. Les conducteurs sans abris en occupant des espaces correspondant à leur aspiration, *in fine* s'approprient ces espaces en les considérant comme des symboles faisant parti de leur quotidien ou encore leur propre identité. Bien qu'il existe des espaces auxquels chaque conducteur se positionne, on note que le zémidjan est la personne par excellence de

la capitale togolaise qui se retrouve partout et en tout temps fortement intégré par leur sens civilité pour trouver un client. La solidarité existant entre eux leur permet aussi de prendre contrôle de chaque quartier, faisant d'eux les potentiels propriétaires. La solidarité (organique au sens durkheimien) existant entre eux, leur permet aussi de prendre contrôle de chaque quartier, toute rue et ruelle, faisant d'eux les « copropriétaires de l'espace urbain » comme il ne l'a jamais été pour un autre groupe d'intérêt dans l'histoire de Lomé.

Bibliographie

- 1- AOLOU Coffi, 2015, *De la "ville inachevée" à la "ville durable" ? Analyse des villes ouest-africaines à travers le prisme du développement durable*. ISPSH Don Bosco, Lomé pp. 215-227
- 2- BACHELARD Gaston, 2005, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- 3- BERQUE Augustin, 2009, *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux urbains*, Paris : Berlin
- 4- DAMON Julien, 1996, *La gare des sans-abri. Un miroir de la question sociale*. In: *Les Annales de la recherche urbaine*, N°71, 1996. Gares en mouvements. pp. 120-126
- 5- DURKHEIM Emile, 1974, *les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- 6- DURKHEIM Emile, 1893, *De la division du travail social*, PUF.
- 7- HEIDEGGER Martin, 1958, *Bâtir, habiter, penser, essais et conférences*, Paris Gallimard.
- 8- HOERNER Jean Michel, 1995, *Le tiers-monde entre la survie et l'informel*, L'Harmattan, Paris.

- 9- KOENING Gérard, 1974, *Théorie de l'accessibilité urbaine*. In : Revue économique. Volume 25,
- 10- LEFRANC Georges, 1957, *Histoire du Travail et des travailleurs*, Flammarion Paris.
- 11- LEROUX Nagège, 2008, “Qu’est-ce qu’habiter ? Les enjeux de l’habiter pour la réinsertion”, N° 97, pp 14-25, <https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-et-traitements-2008-1-page-14.htm> consulté le 14 octobre 2020.
- 12- OBERTI Marco, Preteceille Edmond, (dir.), 2016, La ségrégation urbaine, *La Découverte*, coll. "Repères, sociologie"
- 13- Objectifs de Développement Durable, 2015.
- 14- SERFATY-GARZON Perla, 2003, *Appropriation*. In Segaud.M., Brun J., Drian JC. (Dir). Dictionnaire de l’Habitat et du logement, Paris, Armand Colin.
- 15-SUKA Dela Kofi, SOMADJAGO Mawussé, CISSOKHO Dramane et DZIWONOU Yao, 2019, La conduite de taxi-moto a Lomé nourrit-il son homme ? in *Revue des Lettres et Sciences Humaines, Laboratoire de Recherches sur la Dynamique des Milieux et des Sociétés*, ANYASA, Université de Lomé

SOMMAIRE

D'UNE POÉTIQUE DE LA FORME EXPRESSIVE À UNE POÉSIE FÉMINISTE -----	3
ANGOHO Nomba Apollinaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)	
MOBILITE URBAINE ET INSECURITE ROUTIERE A LOME -----	21
Komlan AVOUGLA , Université de Lomé (TOGO) Komlan GBLEDO , Université de Lomé (TOGO)	
RENAISSANCE ET PROMOTION DES IDENTITES CULTURELLES AFRICAINES : ENJEUX ET LIMITES DES FESTIVALS PANAFRICAINS -----	43
Dr Edmond DOUA (Côte d'Ivoire)	
RELIGION ET ÉCRITURE DANS L'OEUVRE ROMANESQUE DE DANIEL LAWSON BODY-----	64
Messan GOLI	
LE PHÉNOMÈNE DE LA FEMME DE NUIT DANS LA LITTÉRATURE AFRICAIN : UNE ÉTUDE COMPARÉE DE <i>LE PATRIARCHE</i> D'AHMAD TABOYE ET <i>LES DEUX MARIS</i> D'HADIZA SANOUSSI-----	94
Honorine SARE/MARE, Université Joseph KI-ZERBO (Ouagadougou)	
LES ENSEIGNANTS DANS <i>OSIRIS RISING</i> ET <i>KMT: IN THE HOUSE OF LIFE</i> D'AYI KWEI ARMAH-----	113
KOUAKOU N'guessan, Ecole Normale Supérieure d'Abidjan (Côte d'Ivoire)	
L'ALLIANCE INTER-ETHNIQUE ENTRE DIDA ET ABIDJI: FONCTIONNALITÉS ET EXPRESSIVITÉS-----	136
MABA Tagbo Victor,	
L'EXPRESSION DU TRAGIQUE ET DE L'ABSURDE A TRAVERS <i>THANATEE</i> DE GOFAGA BOUTORA REMA-----	161
Ayaovi Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Université de Lomé (TOGO)	
LES DEFIS A L'EXPLOITATION DU DIVIDENDE DEMOGRAPHIQUE POUR UN DEVELOPPEMENT DURABLE AU TOGO -----	180
Gbati NAPO, Université de Lomé (TOGO)	
FEMMES EN LUTTE ET QUÊTE IDENTITAIRE DANS <i>AU BORD DE LA RIVIÈRE CANE</i> DE LALITA TADEMY -----	201

Aïssata SOUMANA KINDO, Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger)

**LES CRÉATIONS NÉOLOGIQUES FRANÇAISES : DE LA
DÉCONSTRUCTION DES MESSAGES A L'ENRICHISSEMENT DE LA
LANGUE ----- 219**

Prof . TCHASSIM Koutchoukalo, Université de Lomé (TOGO)

**LE METIER DE TAXI-MOTO ET LA MULTIPLICATION DES SANS-
ABRIS A LOME ----- 243**

NANTOB Mafobatchie, Université de Lomé (TOGO)