

ISSN 1010 - 4372

LES CAHIERS DU CELHTO

Revue inter-africaine du Centre d'Études
Linguistiques et Historiques par Tradition Orale



Numéro 009
Décembre 2023

Union Africaine - Niamey, Niger



ADMINISTRATION DE LA REVUE

Équipe éditoriale

Directeur de publication : M. Tsigbe Koffi Nutefé, Professeur Titulaire, Histoire contemporaine, Université de Lomé (Togo).

Président du conseil scientifique : M. Sissao Alain Joseph, Professeur Titulaire, Littérature orale, CNRST (Burkina Faso).

Rédacteur en chef : M. Akue Adotevi Mawusse Kpakpo, Professeur Titulaire, Philosophie, Université de Lomé (Togo)

Secrétaire de rédaction : M. Gnaléga Benjamin, Chargé de programmes, CELHTO, Niamey (Niger)

Conseil scientifique

M. Agboblí Christian, Professeur Titulaire, Communication internationale et interculturelle, Université du Québec à Montréal (Canada) ; M. Aka-Evy Jean-Luc, Professeur Titulaire, Philosophie, Université Marien Ngouabi, Brazzaville (Congo) ; M. Balima Serge-Théophile, Professeur Titulaire, Sciences de l'information et de la communication, Université de Ouagadougou (Burkina Faso) ; M. Boudhiba Sofiane, Professeur Titulaire, Démographie, Université de Tunis (Tunisie) ; M. Diagne Mamoussé, Professeur Titulaire, Philosophie, Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal) ; Mme Faïk-Nzuji Clémentine, Professeur émérite, Ethnolinguistique, Université catholique de Louvain (Belgique) ; M. Ferréol Gilles, Professeur Titulaire, Sociologie, Université de Franche Comté, Besançon (France) ; M. Gayibor Nicoué Lodjou, Professeur Titulaire, Histoire, Université de Lomé (Togo) ; M. Gervais-Lambony Philippe, Professeur des universités, Géographie urbaine, Université Paris Ouest Nanterre la Défense (France) ; M. Ide Oumarou Amadou, Directeur de Recherche, Préhistoire/Archéologie, Institut de recherche en sciences humaines, Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger) ; Mme Japel Christa, Professeur Titulaire, Psychologie, Université du Québec à Montréal (Canada) ; M. Ngalasso-Mwata Musanji, Professeur Titulaire, Linguistique, Université Bordeaux Montaigne (France) ; M. Some Magloire, Professeur Titulaire, Histoire, Université de Ouagadougou (Burkina Faso) ; M. Kola Edinam, Professeur Titulaire, Géographie, Université

de Lomé (Togo) ; M. Tsigbe Koffi Nutefé, Professeur Titulaire, Histoire contemporaine, Université de Lomé (Togo).

Comité international de lecture

Mme Ofoueme-Berton Yolande, Professeure Titulaire, Géographie, Université Marien Ngouabi, Brazzaville (Congo) ; Mme Sow Salamatou, Professeure des Universités, Sociolinguistique, Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger) ; Mme Walker Sheila, Professeur Titulaire, Anthropologie, Université de Texas à Austin (USA) ; M. Amouzouvi Dodji, Professeur Titulaire, Socio-anthropologie, Université d'Abomey-Calavi (Bénin) ; M. Matsinhe Sozinho Francisco, Professeur Titulaire, Linguistique, University of South Africa de Johannesburg (Afrique du Sud) ; M. Seyni Moumouni, Professeur Titulaire, Islamologie codicologie des manuscrits, Institut de recherche en sciences humaines/Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger) ; Mme Tidjani Alou Antoinette, Maître de Conférences, Littérature comparée, Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger).

SOMMAIRE

Éditorial.	5
Normes éditoriales.	9
Synthèse des contributions.	15
Les formes d'expressions artistiques du <i>dakaire</i> KABRE Victor & ILBOUDO Gustave.	19
Le théâtre dans le développement de l'Afrique moderne. Une nécessité d'adaptation du traditionnel au moderne COULIBALY Fétigué	33
L'empreinte du mythe dans <i>Osiris Rising</i> et <i>Fragments</i> d'Ayi Kwei Armah DIOUF Baboucar & GUEYE Adja Marième.	47
Aspects de l'interculturalité : de l'altérité à l'enracinement culturel dans <i>La Répudiation</i> et <i>Printemps</i> de Rachid Boudjedra AMEKUDJI Anoumou & AKAKPO Jean-Paul Kokouvi.	65
La perspective herméneutique de la signification du langage à partir de la problématique du tournant linguistique MAGUessa EBOME Ghislain Thierry	89
Mode et comportements des consommateurs dans le grand Lomé DOUTI Boaman Jovit Majoie.	113
Les ressources naturelles au Niger, entre enjeu terroriste et défi sécuritaire ALI Amadou Roufaï	135
Les jihad des XIX ^e et des XX ^e -début XXI ^e siècles en Afrique de l'Ouest. Étude comparative HASSIMI Alassane	155
Compte rendu des activités majeures réalisées par le CELHTO de janvier à décembre 2023.	173
Appel à contributions, N° 010, décembre 2024.	201
Call for papers, N° 010, december 2024.	207

ÉDITORIAL

La Revue interafricaine *Les Cahiers du CELHTO* est à sa neuvième parution. Ce neuvième numéro, comptant pour l'année 2023, a eu, il faut le dire, du plomb dans l'aile. D'une part, l'appel à contributions n'a pas suscité un grand engouement au sein de la communauté des enseignants-chercheurs et chercheurs, ce qui explique la faiblesse relative de la densité du volume ; d'autre part, la revue n'a pas réussi à sortir de sa zone de confort, en ce qui concerne les pays de provenance des contributeurs au titre du numéro en cours. Le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, le Sénégal, le Togo, le Congo et le Niger sont les pays représentés. Bien que le bilan des activités du CELHTO présenté en fin de volume couvre plusieurs autres pays, l'exiguïté du territoire couvert par les articles publiés ici reste préoccupante.

A l'image des numéros précédents, on voit, en termes d'espaces géographiques de provenance des articles publiés ici, une prédominance des pays de l'Afrique de l'Ouest. L'Afrique centrale occupe la portion congrue. Les autres régions de l'Union africaine n'y sont pas représentées. Or l'une des missions que l'équipe éditoriale s'est définies est de faire en sorte que la revue puisse faire une incursion en Afrique centrale et dans les autres régions du continent. Cet objectif reste à atteindre en passant, entre autres, par la nécessité de consentir des efforts pour amener les anglophones à publier dans la revue. Cela suppose, bien entendu, que la revue fasse l'effort non seulement de publier les appels à contribution en anglais, mais aussi, d'avoir des points focaux dans ces pays. Le Coordonnateur du CELHTO est tout engagé à accompagner l'équipe éditoriale à relever ce défi.

Au moment où nous évoquons ces réalités, la revue voudrait rendre un hommage mérité à l'un de ses illustres défenseurs, le Professeur émérite Hugues Mouckaga, historien attitré antiquisant de l'Université Omar Bongo de Libreville, qui a assuré les fonctions de Président du Conseil scientifique au sein de l'équipe de gouvernance, de 2017 à 2021. Précisons que l'illustre disparu, fait partie de ceux que le CELHTO a sollicités en 2016 pour relancer la revue après plusieurs années de léthargie.

Ensemble avec le Professeur Edinam Kola de l'Université de Lomé, feu Professeur Hugues Mouckaga a travaillé à redonner ses lettres de noblesse à la revue rénovée avant qu'en 2017, une équipe de gouvernance en bonne et due forme soit mise sur pied. Ses préoccupations majeures au titre de cette revue ont été de la voir devenir un espace de publication de référence en Afrique, faisant paraître des articles aussi bien en français qu'en anglais, provenant des chercheurs de différentes spécialités et de différentes régions du continent africain. Aujourd'hui plus que jamais, ce noble combat mérite d'être poursuivi non seulement pour rendre hommage à ce pionnier de la Revue, mais aussi pour une plus grande vulgarisation et visibilité des résultats de recherche en Afrique.

Pour autant, la contribution de ce numéro à l'avancée de la science n'est pas négligeable. En effet, sans être clairement un numéro thématique, la présente parution à l'air de questionner la culture au sens large du terme. À la vérité, à l'heure où la culture s'invite dans les débats à différentes échelles dans les pays membres de l'Union africaine et que le CELHTO a fait de sa promotion l'un de ses chevaux de bataille, réinterroger dans ce numéro les questions culturelles dans toutes leurs acceptions n'est qu'une nécessité en phase avec l'actualité. Ainsi, que ce soit l'expression artistique, le théâtre, les formes d'écriture littéraire, l'interculturalité, la problématique du tournant linguistique, la mode et le comportement des consommateurs, le religieux à l'aune des enjeux terroristes et sécuritaires, le présent numéro offre une fresque d'ensemble qui permet de comprendre les enjeux contemporains des Afriques (plurielles) en mutations, analysés à travers le prisme du postcolonialisme.

La qualité scientifique des contributions rassemblées dans ce numéro autorise à affirmer que, la Revue ne s'est pas détournée de sa vocation première, celle de publier des productions scientifiques de haut vol pour repousser au plus loin les frontières de l'ignorance sur le continent africain.

Je ne saurais terminer ce texte sans annoncer qu'en accord avec la coordination du CELHTO, l'équipe éditoriale de la revue se propose de consacrer le prochain numéro, en format thématique et varia, à l'hommage au Professeur Hugues Mouckaga. Ce sera pour le CELHTO, la plus belle manière de célébrer

l'homme qui a dédié une partie de sa vie au service et au rayonnement de cette revue panafricaine.

L'appel à contributions du numéro 010 de la revue en question est à trouver en fin de volume.

Je souhaite une bonne lecture de cet opus concis, mais dense en informations aux lecteurs et aux lectrices.

Professeur TSIGBE Joseph Koffi Nutefé,
Directeur de publication

NORMES ÉDITORIALES

Les projets d'articles soumis à la revue *Les Cahiers du CELHTO* sont des productions originales, écrites en Garamond pour un volume total de 40 000 à 50 000 signes, espaces compris, respectant les normes ci-dessous du CAMES, adoptées par le CTS Lettres et sciences humaines lors de sa 38^e session des consultations des CCI, tenue à Bamako du 11 au 20 juillet 2016.

1. Les manuscrits

Un projet de texte, soumis à évaluation, doit comporter un titre, la signature (Prénom(s) et NOM (s) de l'auteur ou des auteurs, l'institution d'attache), l'adresse électronique de (des) auteur(s), le résumé en français (250 mots), les mots-clés (cinq), le résumé en anglais (du même volume), les keywords (même nombre que les mots-clés). Le résumé doit synthétiser la problématique, la méthodologie et les principaux résultats.

Le manuscrit doit respecter la structuration habituelle du texte scientifique : Introduction ; Problématique ; Hypothèse ; Approche ; Résultats et discussion ; Conclusion ; Références bibliographiques. Ce schéma peut être adapté selon les règles d'écriture dans la spécialité dont relève le texte. Dans ce cas, les articles de recherche théorique seront présentés en trois moments : l'introduction, le développement et la conclusion. En revanche, les articles issus de recherche empirique, à l'instar des recherches expérimentales, auront une architecture : introduction, matériel et méthode, résultats et discussion, conclusion.

Les notes infrapaginales, numérotées en chiffres arabes, sont rédigées en taille 11 (Garamond). Réduire au maximum le nombre de notes infrapaginales. Écrire les noms scientifiques et les mots empruntés à d'autres langues que celle de l'article en italique (*Adansonia digitata*).

Les titres des sections du texte doivent être numérotés de la façon suivante :

1. Premier niveau, premier titre (Times 12 gras)

1.1. Deuxième niveau (Times 12 gras italique)

1.1.1. Troisième niveau (Times 12 italique sans le gras)

2. Les illustrations

Les tableaux, les cartes, les figures, les graphiques, les schémas et les photos doivent être numérotés (numérotation continue) en chiffres arabes selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Ils doivent comporter un titre concis, placé au-dessus de l'élément d'illustration (centré). La source est indiquée (centrée) au-dessous de l'élément (Taille 11). Il est important que ces éléments d'illustration soient d'abord annoncés, ensuite insérés, et enfin commentés dans le corps du texte.

3. Notes et références

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

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

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques (...) »
- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

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

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

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

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

3.4. 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, les pages (p.) des articles pour une revue.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{nde} éd.).

3.5. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Références bibliographiques

AKIBODE Ayéchoro Koffi, 1987, *Colonisation agraire et essor socio-économique dans le Bassin de la Kara*, Mission Française de Coopération, Presses de l'Université du Bénin, Lomé.

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

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

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

- DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151.
- DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.
- DI MEO Guy, 2000, *Géographie sociale et territoires*, Paris, Nathan.
- BARROS (De) Phillippe et KUEVI Dovi André, 1989, « Prospection archéologique au Togo », in *Togo-Dialogue*, n°45, Lomé, p. 40-42.
- DELORD Jacques, 1961, « Notes et commentaires du texte de Léo Frobenius sur les Kabrè », in *Le Monde Non-chrétien*, nouvelle série, n°59-60, p. 101-172.
- KOLA Edinam, 2007, « Stratégies d'adaptation à la crise et revenus paysans dans une économie de plantation en crise : l'exemple de l'Ouest de la Région des Plateaux au Togo », *Annales de l'Université de Lomé*, série Lettres et Sciences Humaines, Tome XXVII-2, Lomé, Presses de l'Université de Lomé, p. 77-89.

Le non-respect des normes éditoriales peut entraîner le rejet d'un projet d'article. Pour les travaux en ligne ajouter l'adresse électronique (URL).

La Rédaction

PROCÉDURE DE SOUMISSION

Les langues de rédaction sont le **français** et l'**anglais**.

Les manuscrits doivent être envoyés aux adresses suivantes : cahiers.celhto@gmail.com avec copie à publications@celhto.org

Contact : *Les Cahiers du CELTHO*, Revue du Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale, Niamey, Niger.

B. P. : 878 Niamey (Niger)

Téléphone : (00227) 20 73 54 14

Fax : (00227) 20 73 36 54

E-mail : publications@celhto.org

Site Web : www.celhto.org

SYNTHÈSE DES CONTRIBUTIONS

Ce numéro est une immersion dans la connaissance des études culturelles, les théâtralisations sociales et le théâtre, les approches romanesques et philosophiques, les religions, le Jihad et dogmes, l'influence de la mode sur la consommation et le terrorisme au Niger. Nous classons les articles en trois axes :

- **Axe 1** : les théâtralisations sociales et le théâtre comme outils de changement mental et social, ou la réappropriation du passé dans le présent ;
- **Axe2** : les approches romanesques et philosophiques à travers la myhtocritique et l'herméneutique ;
- **Axe 3** : Varia

Axe 1 : les théâtralisations sociales, le théâtre comme outil de changement mental et social, ou la réappropriation du passé dans le présent

Dans ce premier axe, nous avons une mise en exergue d'un mécanisme endogène de règlement des conflits notamment les alliances et parentés à plaisanterie. C'est ainsi que dans *Les formes d'expressions artistiques du dakiïre*, Victor KABRE & Gustave ILBOUDO abordent le *dakiïre* comme un moyen de médiation et de régulation de relations entre groupes sociaux, régionaux, ethniques, familiaux, etc. C'est un jeu, un spectacle qui met en scène des acteurs in presentia (mode théâtral) et/ou in absentia (mode cinématographique). Au-delà des joutes oratoires, c'est un art d'un personnage collectif incarné par un acteur individualisé avec un discours tantôt figé, tantôt réinvesti par les acteurs en performance. La dramaturgie charrie les symboles utilisés qui permettent de lire avec lucidité la trame des histoires qui fondent/instituent le *dakiïre*.

Dans le second article axé sur *Le théâtre dans le développement de l'Afrique moderne. Une nécessité d'adaptation du traditionnel au moderne*, Fétigué COULIBALY nous plonge dans l'Afrique précoloniale avec son patrimoine culturel riche, qui s'est effondré avec la colonisation avec la théorie de la tabula rasa. Par ce bouleversement sans précédent, elle ne parvient pas encore à retrouver la voie du développement. Le théâtre s'impose aux

peuples africains comme un puissant moyen d'éducation et de formation des cultures ancestrales et du monde moderne. Il transforme les mentalités, le corps social africain sur le savoir-faire et le savoir-être, indispensables au développement.

Axe2 : les approches romanesques et philosophiques à travers la mythocritique et l'herméneutique

La première approche analyse dans la diégèse les sources d'inspiration du romancier ghanéen d'*Ayi Kwei Armah* qui puise dans les racines égyptiennes du mythe. C'est ainsi que *L'empreinte du mythe dans Osiris Rising et Fragments d'Ayi Kwei Armah* de Baboucar DIOUF et Adja Marième GUEYE analysent l'écriture de cet auteur qui ré/invente le mythe d'Osiris de l'Égypte ancienne dans *Osiris Rising* et celui de la déesse africaine des eaux, Mame Water ou Mamie Wata communément connue comme la sirène des eaux en Afrique de l'Ouest, dans *Fragments*. En analysant ces romans, sous le prisme de la problématologie de Michel Meyer combinée à la mythanalyse et à la mythocritique montrent que le mythe devient un mythe littéraire, par opposition au mythe fondateur ou mythe primitif qui est sacré. L'irradiation ou inscription du mythe dans les récits romanesques d'Armah est une esthétique qui renvoie à la mythopoïétique ou mythisation littéraire. L'article *Aspects de l'interculturalité : de l'altérité à l'enracinement culturel dans La répudiation et Printemps* de Rachid Boudjedra de Anoumou AMEKUDJI, & Jean-Paul Koukovi AKAKPO analyse le paradigme de l'interculturalité en s'appuyant sur l'altérité des personnages, la figure de l'étranger et l'enracinement. L'altérité se perçoit tant au niveau des protagonistes qu'au niveau discursif. L'interculturalité s'exprime dans les formes dialogiques et l'altérité à travers le voyage dans l'univers culturel de l'étranger, ce qui leur permet, par conséquent, de mieux s'enraciner culturellement. L'analyse explore l'enracinement culturel comme un élément spécifique de l'écriture de l'interculturalité chez Boudjedra.

La seconde approche philosophique à travers *La perspective herméneutique de la signification du langage à partir de la problématique du tournant linguistique* de Ghislain Thierry MAGUessa EBOME scrute la signification du langage comme système de signes, des penseurs herméneutes Gadamer et Ricoeur, mais

aussi Schleiermacher et Dilthey. Cependant, le tournant linguistique ne peut être sauvé et justifié chez ces derniers qu'en interprétant « l'acte d'interprétation » comme une procédure qui consiste par une « reconstruction » et non par une « transposition cognitive et psychologique » à l'intérieur de l'âme de l'individu.

Axe 3 : Varia

Les religions sont souvent portées par le Jihad. C'est ainsi que l'article *Les jihads des XIXe et du XXe-début XXIe siècles en Afrique de l'Ouest. Etude comparative* de HASSIMI Alassane portent sur un phénomène qui marque profondément les sociétés de l'Afrique de l'Ouest depuis plusieurs siècles. Il s'agit des guerres conduites au nom de l'islam appelées jihad. L'approche historique et comparative analyse les jihad du XIXe et ceux du début du XXIe siècle à travers ses ressemblances et ses dissemblances. La conjecture principale de l'article vise à faire comprendre les trajectoires du mouvement jihadiste en Afrique de l'Ouest depuis le XIe siècle. Le travail compare les activités précédant les déclenchements des actions militaires, la culture des animateurs des mouvements, l'expression des revendications et les motivations. Les jihad du XIXe siècle sont précédés d'une intense activité intellectuelle contrairement à ceux du XXe-XXIe siècles. Dans les deux cas, il s'agit de mouvements de masse dans lesquelles figurent des combattants pour la foi et des personnes espèrent régler des problèmes sociaux ou économiques (butin, terres, argent, animaux).

L'article *Mode et comportements des consommateurs dans le grand Lomé* de Boaman Jovit Majoie DOUTI pose les fondements sociologiques de la rationalité des consommateurs en lien avec le phénomène de la mode à travers un décryptage des logiques des acheteurs de vêtements dans leurs interactions avec la mode. Pour ce faire, il s'appuie sur le discours des acteurs (vendeurs et consommateurs) rencontrés dans les espaces de consommations urbains dans le Grand Lomé par le biais d'entretiens. L'interactionnisme symbolique permet d'analyser et d'interpréter le comportement des consommateurs dans le contexte d'influence de la mode à travers le processus et déterminants sociaux de la consommation. La mode est construite comme univers

d'imaginaires, de signes de symboles pour signifier leur appartenance, renseigner sur leur statut social ou donner un sens à leurs relations avec des logiques identitaires d'intégration de distinction au groupe.

L'article *Les ressources naturelles au Niger, entre enjeu terroriste et défi sécuritaire* d'Amadou Roufaï ALI, analyse les groupes et mouvances terroristes qui opèrent au Sahel à travers les enlèvements et la contrebande, extorsions et de pillages, stratégies par lesquelles ils s'autofinancent. Mais aujourd'hui, cette nouvelle dynamique s'affiche comme un défi pour les pays de la sous-région dont les sous-sols sont réputés être riches en ressources naturelles. L'accaparement de certaines mines artisanales au Burkina Faso et au Mali doit amener le Niger à prendre les mesures nécessaires pour contrecarrer toute velléité de groupes terroristes à s'accaparer de ses ressources mais également son territoire.

Professeur SISSAO Alain Joseph

*Directeur de Recherche
Président du conseil scientifique*

LES FORMES D'EXPRESSIONS ARTISTIQUES DU *DAKIIRE*

KABRE Victor * & ILBOUDO Gustave ♦

Résumé : Le *dakiire* est toujours présenté comme une valeur sociétale à préserver à tout prix dans la mesure où c'est un moyen de médiation et de régulation de relations entre entités/groupes régionaux, ethniques, familiaux, etc. Si l'intérêt des acteurs sociaux et même des chercheurs porte presque toujours sur le contenu (ou le fond) de cet objet de valeur, l'on parle rarement de son contenant (ou la forme), c'est-à-dire son mode d'expression qui a pourtant du sens. C'est pourquoi dans le cadre de l'approche que nous proposons, nous nous pencherons sur certaines formes d'expressions du *dakiire* comme notre principal centre d'intérêt. À ce propos et en le considérant comme jeu, nous étudierons le *dakiire* sous l'angle de spectacle qui met en scène des acteurs in presentia (mode théâtral) et/ou in absentia (mode cinématographique). Il s'agira de considérer qu'au-delà du discours développé lors des joutes, il y a de l'art qui permet de l'envelopper et qui est fort prégnant. De ce point de vue, nous relevons qu'il y a un personnage collectif incarné par un acteur individualisé lors du jeu, selon un processus de dramatisation d'un discours tantôt figé, tantôt réinvesti par les acteurs en performance que nous analyserons. Dans ce sens, nous nous attellerons à évaluer les acteurs selon leurs rôles en mettant l'accent sur les symboles utilisés qui permettent de lire avec lucidité la trame des histoires qui fondent/instituent souvent le *dakiire*.

Mots-clés : spectacle, personnage collectif, acteur individualisé, dramatisation.

* Université de Fada N'Gourma.

♦ Université Norbert ZONGO de Koudougou.

Abstract: The *dakiire* is always presented as a societal value to be preserved at all costs for what it is a means of mediation/regulation of relations between regional, ethnic, family entities/groups, etc. If the interest of social actors and even researchers almost always focuses on the content (or substance) of this valuable object, we rarely talk about its container (or form), that is to say its mode of expression which nevertheless makes sense. That is why as part of the approach we propose, we will have look on certain forms of expression of the *dakiire* as our main focus. In this regard and consider in git as a play, we will study the *dakiire* from the angle of showing that stages actors in presentia (theatrical mode) and / or in absentia (cinematographic mode). It will be a question of considering that beyond the discourse developed during the jousts, there is art that makes it possible to wrap it and which is very significant. From this point of view, we note that there is a collective character embodied by an individualized actor during the play, according to a process of dramatization of a discourse sometimes frozen, sometimes reinvested by the actors in performance that we will analyze. In this sense, we will focus on evaluating the actors according to their roles by focusing on the symbols used that make it possible to read with lucidity the plot of the stories that often found/institute the *dakiire*.

Keywords: show, collective character, individualized actor, dramatization.

Introduction

Le *dakiire* qui est connu dans beaucoup de sociétés burkinabè l'est aussi dans des communautés d'autres pays. Toutefois, il est bien valorisé au Burkina au point que des journées de manifestations culturelles communautaires lui sont consacrées. Que ce soit dans sa forme naturelle ou dans le genre de manifestation cité, il prend une forme d'expression théâtrale qui est un spectacle in presentia mais il est également exploité dans le cadre du cinéma qui est un spectacle in absentia. Ces formes d'expressions artistiques du *dakiire* constituent des objets-signes dont l'analyse permet de comprendre davantage sa valeur, mais surtout son sens profond. Si le *dakiire* constitue la frontière d'une tension antique supposée entre entités (des communautés par exemple), en revanche la tension discursive qui ressort pendant le spectacle offre une lecture de détente qui annule logi-

quement toute tension dégénéréscente. Dans certains cas, le *dakiire* constitue une barrière à la bêtise comme c'est le cas entre le neveu et la femme de l'oncle. Notre intention dans cette réflexion n'est pas de faire la typologie du *dakiire*, mais de nous projeter sur son caractère spectaculaire qui est une constante dans tout type de *dakiire* afin d'analyser le spectacle comme objet-signe qui est en lui-même une manifestation de la signification. Dans cette perspective, nous nous intéresserons dans un premier point au spectacle in presentia, c'est-à-dire en présence hic et nunc de spectateurs et dans un second temps nous verrons comment le *dakiire* est utilisé dans le cadre du cinéma qui est un spectacle in absentia où le spectateur ne peut pas influencer le cours du jeu. Il s'agira de mettre l'accent sur le réinvestissement du discours d'un personnage collectif par un acteur individualisé au travers d'une dramatisation. Cela offrira la possibilité de comprendre le signifié à partir du signifiant.

1. Les fondements de notre réflexion sur les formes d'expressions artistiques du *dakiire*

Pour amorcer la démarche permettant de produire la présente réflexion sur les formes d'expressions artistiques du *dakiire*, il nous a semblé incontournable de poser deux hypothèses dont la recherche des réponses nécessite de l'observation et de la participation. Dans ce sens, il est intéressant de se demander premièrement, comment les acteurs du *dakiire* utilisent les codes du jeu théâtral pour créer une catharsis. Deuxièmement, au-delà de l'interaction entre parties prenantes du jeu, l'on cherche à comprendre si le cinéma en tant que forme d'expression artistique se sert des mêmes codes du jeu théâtral en vue de montrer l'utilité et le fonctionnement du *dakiire* aux spectateurs, surtout que c'est un spectacle in absentia, c'est-à-dire sans possibilité pour le spectateur d'agir sur le cours du spectacle. Cette seconde question mérite d'être posée, car, du fait que cette pratique sociale est prise comme objet-signe dans notre sujet, il est intéressant de souligner que compte tenu de son caractère populaire et de sa pratique à l'improviste, tout observateur peut devenir subitement acteur du spectacle du *dakiire*. C'est pourquoi d'un

point de vue méthodologique, nous avons nous-mêmes participé à des spectacles en agissant directement en vue de comprendre le signifié à partir du signifiant. Ce statut d'acteurs nous a permis de comprendre le phénomène pour aboutir aux résultats que nous présentons sous forme de réflexion ici. À ce niveau, notons que nous avons préféré l'approche compréhensive fondée sur une conception de l'ethnométhodologie à celle explicative prônée par la sociologie moderne qui requiert souvent des données chiffrées.

Toutefois, l'on ne peut efficacement mener une réflexion sur un objet sans en donner une définition qui oriente et aide le lecteur à en avoir une compréhension minimale. Dans cette perspective, avant tout développement sur le sujet et avant toute manipulation des concepts d'analyse à travers notre discours visant à apporter des réponses à nos questions de départ, nous définirons le *dakiire*. Cela aidera à comprendre le cadre théorique où il ressortira la valeur qu'accorde la société à ce phénomène sociétal. De cette façon, l'on aura établi par ailleurs un moyen d'évaluation de nos objectifs, ou encore de nos hypothèses.

2. Le sens du *dakiire* en tant que spectacle de théâtre

Le *dakiire* est un spectacle de théâtre, un jeu. Cette réalité est transversale dans la mesure où cela s'observe tant dans le *dakiire* entre communautés défini par A. Sissao (2002, p. 14) :

comme la gestion sociale par le rire, de différentes sources de tensions possibles. Il s'agit d'évoquer le lien pour dédramatiser, de jouer sur un savoir-faire pour faire savoir ce qui fut ou ce qui est, de situer l'autre à bonne distance assez proche pour être le même, mais suffisamment distant pour rester l'autre.

que dans les autres types de *dakiire* qu'on retrouve lors des *pu-gpuusem* communément appelé PPS (ou cérémonie de dote ou de mariage coutumier), des obsèques, etc. Le jeu se fait autour surtout de symboles et de discours dont la combinaison indique assez bien les tenants et les aboutissants du *dakiire*. Il convient ainsi de se focaliser sur le premier aspect de la signification du

dakiire par le spectacle, et de prendre à certains endroits des exemples sur les autres types pour corroborer nos propos.

2.1. Le spectacle du *dakiire*

Pour admettre que le *dakiire* est un spectacle, il convient de dire d'abord ce qu'il faut entendre par spectacle pour mieux cadrer l'objet. De ce point de vue, nous concevons que le spectacle est une organisation signifiante ou non, la représentation d'une ou des situations par un jeu de rôles et/ou d'incarnation de personnages réels ou fictifs et qui est donnée à voir. Dès lors, affirmer que le *dakiire* est un spectacle de théâtre est normal dans la mesure où il présente toutes les caractéristiques de celui-ci et exprime par ce biais le sens de la chose représentée.

En admettant que le jeu peut côtoyer le sérieux sans s'y confondre, l'on peut lire que le premier se superpose au second qu'il exprime autrement. Dans ce sens, lorsqu'il y a un affrontement verbal ou un semblant de dispute pour le contrôle d'une chose, c'est pour insister sur une réalité de détente actualisée d'un passé tendu sous la forme d'une représentation théâtralisée. En général, le jeu porte sur l'élément qui symbolise la culture d'une des entités engagées dans cette représentation. Dans ces conditions, le regard des spectateurs se focalise sur le symbole utilisé et qui montre bien la relation à plaisanterie. Dans un autre type de *dakiire* bien connu aussi, quand les jeunes filles de la même génération que la fiancée se regroupent le jour des fiançailles, elles cherchent à « chiper » aux prétendants leurs objets laissés par inadvertance à leur merci. Elles s'en emparent et demandent qu'on les indemnise avant de chercher à emmener leur camarade. Ainsi veulent-elles avoir la garantie par ce jeu que le futur mari pourra assurer le quotidien et les « caprices » de leur sœur, amie, camarade de promotion, etc. Parfois, les spectateurs eux-mêmes sont impliqués dans la représentation s'ils appartiennent à l'un ou à l'autre camp. En effet, dans la même situation, les accompagnants du fiancé résistent et menacent de partir avec toute la « clique » pour leur montrer qu'ils sont des hommes capables à tout point de vue. Donc, même en ne le disant pas de cette façon, de par le jeu et de par les actions, c'est ce que l'observateur ou le spectateur peut comprendre.

En se référant au *dakiire* qui se pratique lors des obsèques ou des funérailles, quand la femme incarne le défunt ou la défunte, c'est l'accoutrement pendant la représentation qui permet de savoir, sans qu'on le précise au spectateur étranger venu assister aux obsèques ou aux funérailles, que l'actrice imite un homme ou une femme. À ce niveau, il faut préciser que cette dernière se travestit quand elle réincarne un homme puisqu'elle en porte une tenue et se met dans la peau du personnage avec ce qui le distinguait des autres en la matière. Du coup, l'actrice se présente devant tout le monde en « homme ».

Pour continuer dans la logique d'une analyse du sens du *dakiire* par le spectacle, il est convenable d'indiquer quel personnage est incarné dans le spectacle, cette représentation théâtrale, notamment dans le *dakiire* magnifié à l'occasion des journées des communautés, et comment l'on peut l'identifier.

2.2. Le personnage collectif

Lorsqu'on parle de l'histoire du *dakiire*, il ressort toujours dans la narration que la relation à plaisanterie est venue comme un pacte pour apaiser une tension très lointaine entre les parties prenantes. C'est pour cette raison qu'il y a une perpétuation de la relation qui se transmet de père à fils. Ce faisant, chaque individu acquiert la compétence sociétale en la matière et porte en lui ce que sa société lui a inculqué. En s'exprimant en la matière, il exprime les valeurs de sa société ; l'individu forme donc avec les autres un personnage collectif. Quand il parle, c'est sa communauté qui parle avec lui dans la mesure où le discours est déjà construit, même si l'individu se l'approprie et le réinvestit dans le cadre individuel. C'est pourquoi dans le jeu de rôles, lorsqu'on voit deux individus faire le *dakiire*, c'est deux communautés qui apparaissent et la question qui surgit immédiatement c'est de savoir à quelle entité (communauté, région, ethnie, etc.) appartient un tel ou tel autre selon la position de celui qui interroge. La réponse permet naturellement d'établir qu'entre les entités concernées, c'est-à-dire les personnages collectifs, il y a une relation à plaisanterie. Cela signifie que même si avec l'évolution l'on peut noter la naissance d'autres types de *dakiire*, il demeure vrai que dans sa forme originelle, la représentation conduit à une évaluation des entités en présence. Le spectacle qui met en

scène des personnages collectifs à travers le jeu d'individus cerne assez bien le rôle et la place de chaque acteur. En brandissant le *zomkoom* pour expliquer que le samo en a volé à sa femme pour étancher sa soif, on voit le moaaga qui parle en tant que représentant de la société moaaga et non comme un individu s'adressant à la société samo. Dans le même sens, une tête de chien serait à l'origine de la bagarre entre Bisa et Gurunsi, causant ainsi leur séparation, mais lorsqu'elle est évoquée entre individus, ces derniers ne s'adressent l'un à l'autre que par le biais de leurs communautés respectives. À ce niveau, le concept de personnage collectif prend tout son sens, car ce sont les personnages collectifs qui entrent en jeu par le biais des symboles sus-relevés. Sinon d'un point de vue théâtral, un personnage est un individu et n'a pas une envergure collective.

Toutefois, il est important de souligner qu'au-delà du personnage collectif, l'acteur individualisé imprime sa marque au spectacle pour lui donner un autre sens qu'il convient de définir.

2.3. L'acteur individualisé

Il est bien compris que le personnage collectif donne compétence à l'acteur individualisé pour performer dans le cadre du spectacle du *dakiire*. Mais il est utile de rappeler qu'en tant que personnages collectifs, les entités sont perçues comme étant elles-mêmes des acteurs de l'œuvre de construction et d'orientation de la pratique du *dakiire*. Dans ce sens, le discours de base construit par eux demeure, mais l'acteur individualisé utilise son talent dans la performance individuelle pour prendre le dessus dans le cadre du jeu contre le vis-à-vis. Il apparaît donc que l'acteur individualisé joue le rôle du personnage collectif à l'occasion, et autant que faire se peut, la représentation tient toujours ses promesses. Car c'est le talent qui s'exprime et gare au timide ou à l'incapable qui sera doublement battu : battu en tant que représentant de son entité, et battu en tant qu'acteur engagé dans le jeu. C'est pourquoi durant les joutes, chaque acteur s'emploie et se déploie pour prendre le dessus sur les « esclaves », le principe étant que ceux qui jouent s'en prennent à des esclaves qui n'auraient pas droit de cité et ne devraient donc pas avoir le privilège de se reposer sous la même ombre que leurs maîtres. L'acteur individualisé, qui fait preuve de génie

peut supplanter ses esclaves qui sont obligés quand l'autre est vraiment très fort, de reconnaître sa « suprématie » et avoir la paix avec lui. Sinon, même seul, il risque de « terminer tous ces moins que rien » qui veulent se mesurer à lui en tant que leur patron. Là, tout le monde, acteurs comme spectateurs sont obligés de reconnaître objectivement que l'acteur joue très bien comme si c'était dans une compétition où l'on cherche le meilleur.

La tension supposée avoir existé dans l'antiquité entre deux communautés connaît ainsi une détente par le biais de l'exagération comique de par le talent d'un acteur individualisé qui a pris la défense du personnage collectif dont il est le représentant et le symbole vivant. Il faut souligner que du fait que l'acteur n'incarne pas le personnage d'un texte ni d'une imagination quelconque, mais qu'il représente le personnage collectif que nous avons du reste défini, il prend la valeur d'un acteur individualisé par opposition au personnage collectif donc. Cette précision était nécessaire pour que le concept d'acteur individualisé ait du sens dans la mesure où l'acteur est déjà un individu agissant dans le jargon théâtral.

Si tout cela est possible, c'est parce que la liberté d'expression individuelle repose sur le principe de respect des codes et des symboles reconnus par toutes les parties. Toutefois, leur réutilisation obéit à une règle de création liée à l'usage à bon escient de la parole. Cette règle renvoie à la dramatisation du discours construit par le personnage collectif et qui est reconstruit par l'acteur individualisé.

2.4. La dramatisation du discours

Pour que la parole se libère et que la trame du discours se déroule du début jusqu'à la fin, il y a nécessairement un échange de propos entre interlocuteurs. Ici, l'acteur individualisé qui s'appuie sur le discours du personnage collectif procède à la co-construction du dialogue comme le conçoit Kerbrat-Orecchioni¹, la co-construction du dialogue étant la dramatisation du discours ou si l'on veut, du texte qui sert de trame dans

¹ Kerbrat-Orecchioni considère que dans le procès de communication, il doit y avoir une co-construction du dialogue, c'est-à-dire que chacun répond à son vis-à-vis pour faire progresser la conversation.

les joutes entre entités opposées/rapprochées par le *dakiire*. Et Moirand de préciser ceci :

La dynamique d'une conversation en face à face découle des interactions verbales et de leur enchaînement. La progression et la cohésion d'un dialogue reposent donc sur des réseaux d'argumentation grammaticale et sémantique qui rebondissent d'un locuteur à l'autre.

En somme, c'est cette dramatisation qui est la mesure de la liberté de création à laquelle se livre l'acteur individualisé pour rabrouer ses vis-à-vis dans le cadre du jeu, c'est-à-dire la représentation.

Si le discours de la communauté est construit, auquel tout membre doit se conformer dans la manifestation du *dakiire*, il reste que l'acteur individualisé le reconstruit ou le réinvestit pour exprimer son talent individuel en vue de sortir gagnant des joutes. C'est pourquoi dans l'actualisation du discours, il est amené à créer, à innover, à réinventer le discours du personnage collectif sans le trahir. Et le moyen immédiat et sûr qui s'offre à lui, c'est de procéder par co-construction du dialogue, c'est-à-dire par la dramatisation du discours pour atteindre l'objectif de l'efficacité dans son argumentaire. Le produit de cette dramatisation, ce sont les répliques qui naissent de cette situation d'improvisation et qui indiquent la capacité de création, c'est-à-dire le génie de l'acteur individualisé. Le but, entre autres du jeu, c'est de tracer la voie de la perpétuation/pérennisation du *dakiire*. En effet, au fur et à mesure que le temps passe, il y a des innovations qui s'invitent dans la pratique tout en veillant sur le respect de l'authenticité de cette valeur culturelle à savoir son sens historique.

En observant bien, tous les types de *dakiire* qui tirent leur source de la relation à plaisanterie visent finalement la détente et l'harmonie entre les parties prenantes. Cet aspect demeure aussi bien dans le *dakiire* de fiançailles que dans celui des funérailles et dans bien d'autres types de *dakiire*. À ce niveau encore, la dramatisation est un élément qui concourt à la signification profonde du *dakiire* dans la mesure où, dans la pratique, la question de l'âge n'est pas un handicap, et en voyant un jeune qui tient tête à une personne d'un certain âge, l'on comprend qu'il ne s'agit ni de bagarre ni d'un jeu insensé, mais qu'il est question

de quelque chose de sérieux que l'on met en action avec art pour mieux le valoriser. Cela est d'autant vrai que dans la vie courante, il n'y a pas de dialogue entre un jeune et une personne d'un certain âge où le premier peut se permettre de tourner en dérision, en ridicule cette dernière en toute impunité au vu et su d'un macrocosme humain.

En somme, le spectacle vivant montre les clés de sa lecture pour interpréter avec plus ou moins de marges d'erreur le contenu de sa manifestation. Sans nier les autres méthodes d'approche qui permettent d'aboutir au même résultat, nous pouvons néanmoins souligner que la lecture par le spectacle qui est une forme d'expression artistique semble bien accessible. Le théâtre du fait que c'est un spectacle *in presentia* avec cette possibilité pour le spectateur d'influencer le cours du jeu, a ses outils d'analyse qui aident à l'interroger pour trouver des réponses, fussent-elles provisoires. Dans la même veine, l'on peut également trouver au cinéma, cet autre type de spectacle qui se fait *in absentia* (en l'absence du spectateur pendant le jeu), une technique de lecture du *dakiire* comme l'intermédialité ou d'autres moyens d'analyse. C'est pourquoi nous parlerons de relation à plaisanterie dans le cinéma.

3. Le *dakiire* dans la sphère cinématographique

Après avoir disserté sur le spectacle *in presentia* qui permet aux spectateurs d'intervenir sur le champ ou de participer directement au jeu pour en influencer le cours, nous retiendrons un exemple de spectacle *in absentia* qui est celui du cinéma comme forme d'expression artistique du *dakiire*. En tant que spectacle filmé, il faut dire que les aspects d'improvisation sont plutôt une perception du spectateur. Sinon les parties prenantes du jeu ont fait un travail pour aboutir au film qui, lui, est purement le fruit d'une organisation technico-artistique qui a l'avantage de transformer le rêve en réalité.

3.1. Analyse du *dakiire* vu dans un film

Il est important de faire remarquer que toute opération analytique fondée sur la lecture de l'analyste repose sur l'identification de la nature de l'objet (il s'agit ici donc du *dakiire*), une

identification des fonctions entre les éléments du tout et probablement entre ces derniers et le tout. Du reste, c'est ce que nous avons tenté depuis le départ, mais le type de *dakiire* que nous avons retenu dans le cadre du cinéma appelle davantage de précision du fait de sa nature particulière.

Concrètement, nous avons retenu un extrait du film *Tilai* du cinéaste Idrissa Ouédraogo pour lire un autre type de *dakiire* à travers sa manifestation spectaculaire qui génère tout le sens que l'auteur du film semble concevoir. De telles situations existent dans bon nombre de films du cinéma africain subsaharien, mais nous avons choisi de porter notre analyse sur l'extrait indiqué pour demeurer dans une réflexion circonscrite. Ainsi donc, il s'agit dans cet extrait d'un homme qui s'est retrouvé dans un campement où on ne l'attendait point. Fatigué et en position de repos, il est surpris par une femme qui fait appel à leurs « époux » pour comprendre sa présence ou le chasser. Armé d'un fusil, l'homme qui était en terrain étranger brandit son arme pour menacer de tuer les maîtres des lieux. Ces derniers paniqués prirent leurs jambes à leur coup et c'est ainsi que l'homme, qui avait fait semblant de les poursuivre, éclata de rire et les rappela tout en précisant qu'il s'amusait.

Comme on peut le remarquer, il a établi, après une fausse tension, une détente entre lui et les propriétaires des lieux qui seront finalement des collaborateurs qui allaient l'orienter pour la suite de son aventure. Le spectacle créé est un spectacle in absentia d'autant plus que les spectateurs ne peuvent pas y agir directement pour influencer le cours du jeu. Toutefois ce *dakiire* met en scène un personnage collectif et un acteur tout court, car ce dernier ne joue pas au nom de sa communauté d'origine contre une autre par le biais d'une relation à plaisanterie ; il n'est donc pas un acteur individualisé. Il sied même de préciser que cette manière de présenter ce *dakiire*, c'est-à-dire à l'écran, lui donne un autre sens. En effet, ce type de *dakiire* n'est pas le produit d'une histoire entre deux communautés et ne relève pas d'un mythe, mais est une improvisation qui établit par la suite une relation de confiance entre les deux entités. L'acteur qui ne représente que sa propre personne a trouvé une stratégie pour faire peur à ses vis-à-vis auxquels il propose la paix et l'amitié immédiatement pour pouvoir exécuter son programme en toute

quiétude. Quant au personnage collectif, il a su faire profil bas pour une véritable détente puisqu'il n'avait pas tellement le choix, et a pu créer les conditions de l'entente avec « le bourreau » mué en ami. Le jeu qui s'est établi a permis une véritable entente qui donne l'impression d'une relation de longue date.

L'on peut donc dire qu'il s'agit d'une lecture approfondie du spectacle du *dakiire*, et la lecture étant une analyse, elle offre des pistes multiples et variées pour une interprétation qui ne saurait s'éloigner du sens de l'objet-signe.

3.2. Le feedback des spectateurs sur le *dakiire* au cinéma

En suivant le film, le spectateur n'est pas informé à l'avance de ce qu'il existe une scène de *dakiire* dans le film. Mieux, il ne s'en aperçoit que lorsque la partie culmine dans le jeu, la détente, les rires et les propos indiquant que l'acte posé n'avait rien à voir avec une vraie tension. En effet, au moment où l'étranger au milieu du campement brandissait son arme, le spectateur était au même niveau de compréhension que les fuyards qui cherchaient à sauver leur vie. Cependant, lorsque les spectateurs ont vu le « bourreau » éclater de rire en précisant qu'il s'amusait, ils ont compris avant les fuyards qu'il s'agissait d'un jeu, d'une plaisanterie, bref d'un *dakiire*. Mais même s'ils voulaient dire aux fuyards de rester parce qu'il ne s'agissait que de jeu, ils n'auraient pas pu le faire parce qu'il s'agit d'un spectacle in absentia où, le spectateur n'a pas directement d'emprise sur le jeu pour pouvoir influencer l'acteur.

L'on peut ainsi conclure que les spectateurs ne peuvent pas prendre part au *dakiire* dans le cadre du cinéma comme ils le font dans la situation in presentia, où leur participation est presque naturelle, soit directement en soutenant un camp contre l'autre, soit indirectement en ne prenant parti pour personne, mais en appréciant le jeu pour marquer leur adhésion.

Conclusion

Aborder le *dakiire* de nos jours semble intéressant, car les protagonistes estiment que c'est une pratique qui permet d'éviter les tensions entre communautés, ou qu'elle sert à faire de la médiation quand un conflit naît entre deux entités. Sur ce

point, le mécanisme n'est pas systématique et mérite une analyse dans un autre cadre de réflexion. Par ailleurs, la jeune génération ne semble pas s'intéresser au *dakiire* comme étant un fait culturel sérieux de leur société, ou plutôt ne lui accorde pas la place qui lui échoit dans les systèmes de relations. De ce fait, le *dakiire* gagnerait à être davantage valorisé comme cela se fait déjà dans des cadres organisés comme lors des journées de communautés en vogue de nos jours. Dans ces conditions, il s'agira de mettre l'accent sur le caractère spectaculaire en rapport avec la valeur de médiation du *dakiire*. Du reste, notre regard a plus porté sur le spectacle qui l'enveloppe pour mieux le cerner en tant qu'objet-signe qui signifie quelque chose de plus profond que ce qu'on peut lire a priori quand il est pratiqué. En définissant le *dakiire* comme théâtre, nous l'avons analysé avec les outils de ce domaine tout en nous réappropriant certains de ces outils dans un cadre conceptuel pour constater son adéquation avec un spectacle. Dans la sphère cinématographique, la nature du rapport entre les spectateurs et ceux qui font le *dakiire* en situation change. Il n'y a pas d'interaction entre spectateurs et acteurs et il n'y a donc pas d'influence sur le jeu. Pour arriver déjà à le faire pérenniser, des conférences et des études comme la présente sont indiquées. À ce propos, il serait plus utile de s'intéresser à la frange jeune qui est plus tournée vers les réseaux sociaux. Justement, ces derniers peuvent être mis à contribution pour être dans l'air du temps et pour qu'ils apprennent vite.

Références bibliographiques

1. **Filmographie** : OUEDRAOGO Idrissa, 1990, *Tilai*, LM.

2. Bibliographie

AUMONT Jacques, Marie Michel, 1999, *L'Analyse des films*, Paris, Nathan.

BADINI Amadé, 1994, « Les relations de parenté à plaisanterie : éléments des mécanismes de régulation sociale et principe de résolution des conflits sociaux au Burkina Faso », *Le Burkina Faso entre révolution et démocratie (1983-1993)*, L'Harmattan.

DEBORD Guy, 1967, *La société du spectacle*, Paris, Editions Buchet/Chastel.

- DUVIGNAUD Jean, 1970, *Spectacle et société*, Paris, Denoël et Gauthier.
- COULON Alain, *L'Ethnométhodologie*, Paris, PUF, QSJ
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, 1984, Pour une approche pragmatique du dialogue théâtral, *Pratiques n°41*, Metz.
- KOMPAORE Prosper, 1999, « La parenté à plaisanterie : une catharsis sociale au profit de la paix et de la cohésion sociales au Burkina Faso » in *Les grandes conférences du ministère de la Communication et de la Culture du Burkina Faso*, p. 73-97.
- MILLOGO Louis, 2007, *Introduction à la lecture sémiotique*, Paris, L'Harmattan.
- MOIRAND Sophie, 1990, *Une grammaire des textes et des dialogues*, Paris, Hachette.
- SISSAO Alain Joseph, 2002, *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso : Mécanisme de fonctionnement et avenir*, Ouagadougou, Editions Sankafa et Gurli
- SISSAO Alain Joseph, 2004, « Ethnicité et culture : l'alliance à plaisanterie comme forme de culture ciment entre les ethnies au Burkina Faso », *Associations transnationales*, n°4, p. 269-280.
- YAMEOGO Ignace, 15 au 30 août 2016, « Rakiiré dans la société moagha : origine et philosophie » Ouagadougou, *Infos-Sciences-Culture*, n° 22-23.

LE THÉÂTRE DANS LE DÉVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE MODERNE. UNE NÉCESSITÉ D'ADAPTATION DU TRADITIONNEL AU MODERNE

COULIBALY Fétigué*

Résumé : L'Afrique précoloniale était, par ses structures et son patrimoine culturel particulièrement immense et riche, un monde idyllique, paradisiaque. Mais, elle s'est effondrée avec la colonisation occidentale qui a imposé son paradigme culturel présenté comme critère universel de référence. Par ce bouleversement sans précédent, elle ne parvient pas encore à retrouver la voie du développement. Pour relever ce défi, s'impose aux peuples africains le théâtre, en tant que moyen d'éducation et de formation, source de culture et pédagogie de prise de conscience, dans une perspective d'adaptation des cultures ancestrales et celles du monde moderne. Cette adaptation nécessite une refonte des mentalités et une formation du corps social africain sur le savoir-faire et le savoir-être, indispensables au développement.

Mots-clés : Théâtre africain, Refonte des mentalités, Éducation, Corps social, Développement.

Abstract: Pre-colonial Africa was, by its structures and its particularly immense and rich cultural heritage, an idyllic, paradisiacal world. But it collapsed with Western colonization which imposed its cultural paradigm presented as a universal criterion of reference. Through this unprecedented upheaval, it has not yet managed to find the way to development. To meet this challenge, theater is essential for African peoples, as a means of education and training, a source of culture and pedagogy of awareness, with a view to adapting ancestral cultures and those of the modern world. This adaptation requires an overhaul of

* École Normale Supérieure d'Abidjan.

mentalities and training of the African social body on the know-how and interpersonal skills, essential for development.

Keywords: African theatre, Rethinking mentalities, Education, Social body, Development.

Introduction

Le théâtre est une praxis socio-culturelle qui demeure la chose la mieux partagée du monde, car « l'Histoire nous démontre, à travers les âges, que l'homme, seul être pensant, est aussi le seul capable de se donner à voir d'une manière consciente. Il est, par conséquent, une espèce dramatique » (B. Kotchy, 1999, p. 39). Il est un art du spectacle qui caractérise principalement les humains dans la mesure où il imite la vie au moyen de paroles, de gestes par le canal d'un décor et de costumes et devient ainsi « un donner à voir » et « un donner à penser » (B. Traoré, 1971, p. 215). L'Afrique pratique le théâtre d'autant plus longtemps qu'il n'est guère possible de fixer l'âge de cette institution » (H. Labouret, 1941, p. 267). Son répertoire théâtral a, avec la colonisation ou l'occidentalisation du monde, connu un élargissement et un enrichissement par l'implantation, l'adoption, l'adaptation et la réappropriation du théâtre éburéen, fruit de la colonisation française. L'espace africain est devenu le lieu de sédimentation d'expressions dramatiques d'horizons divers. Quelle contribution de cet enrichissement théâtral au développement africain ?

1. L'art dramatique de la culture traditionnelle et moderne

En portant du postulant selon lequel chaque mot du discours a son histoire et se situe dans son contexte d'émergence, il y a nécessité de faire une démarcation entre le drame traditionnel ou l'art dramatique ancestral relevant de la culture africaine traditionnelle et le théâtre africain moderne, héritage colonial.

1.1. Le drame traditionnel africain

Le drame traditionnel n'est rien d'autre que l'art dramatique pratiqué depuis longtemps par les ancêtres et qui plonge

ses racines dans les arcanes du patrimoine culturel africain. Il ne concerne que l'ensemble de toutes les formes de représentations traditionnelles où les individus comme la société se donnent à voir d'une manière consciente, car elles fonctionnent comme une sorte de miroir dans lequel les individus et la société se mirent en toute conscience, chacun se retrouvant devant le miroir de sa propre conscience. Par l'immensité et la richesse du patrimoine culturel africain, innombrables sont les formes de représentations s'inscrivant dans le cadre du drame traditionnel ou du théâtre traditionnel africain, fruit des pratiques culturelles ancestrales. Il s'agit en effet de toutes les pratiques culturelles ancestrales qui donnent à voir et qui sont, par conséquent, des représentations ou spectacles. L'Afrique abonde en éléments culturels qui ont la particularité de donner à voir, nous citons par exemple les chansons, les danses, les séances de conte, etc. Elle est l'un des continents où la représentation dramatique s'avère particulièrement plus vivace et plus vivante puisqu'elle intègre presque les tous éléments culturels. C'est pourquoi, il est quasi impossible, en Afrique, de chanter, de danser, de conter sans mime, c'est-à-dire sans représentation dramatique.

Le drame traditionnel africain ou la représentation dramatique traditionnelle est donc un art total, intégrant la parole, le geste, le chant, la danse. Décrivant le caractère total de l'expression dramatique africaine traditionnelle, Léopold Sédar Senghor précise qu'« en Afrique noire, c'est la musique qui accomplit la parole et la transforme en Verbe. La musique ne peut non plus se concevoir sans le geste, sans la danse que je définirai la musique plastique » (L. Senghor, 1964, p. 239-240). Faisant écho à Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, expliquant comment et combien le corps humain, dans ce déploiement artistique, se met en branle et construit le drame qui devient un véritable micro-univers où « et ce ne sont pas les bouches qui chantent, mais les mains, mais les pieds, mais les fesses, mais les sexes et la créature tout entière qui se liquéfie en sons, voix et rythme » (A. Césaire, 1956, p. 16). Souleymane Koly, considéré comme l'un des dépositaires de l'art de la parole africaine, décrypte la genèse des spectacles traditionnels africains, en précisant que ces spectacles traditionnels gravitent essentiellement autour d'un élément fédérateur, la parole, qui fonctionne

comme le déclencheur de tous les autres arts. Il schématise ainsi le déclenchement de la représentation dramatique traditionnelle africaine (B. Kotchy, 1999, p. 41) :

« Parole ➡ Geste ➡ Musique ➡ Chant ➡ Danse ➡ Art complet ».

L'expression dramatique africaine traditionnelle présente d'autres spécificités. En Afrique, le jeu dramatique se déroule presque toujours dans un espace grandement ouvert.

Les représentations dramatiques traditionnelles dans lesquelles les peuples africains se donnent à voir sur scène se déroulent généralement en rang, en demi-cercle, en cercle en plein air sur la place publique. Cet espace de jeu dramatique est une aire culturellement chargée pour toute la communauté villageoise, car c'est le lieu de partage et de communion entre tous les participants. Les actes essentiels de la vie communautaire sont exprimés dans ce théâtre si bien que la vie sociale sous toutes ses formes lui sert d'inspiration. Dans cette vie en communauté, les loisirs, notamment les chants, les mythes, les légendes, les contes, les rites, sont intégrés dans un ensemble harmonieux qui fait du drame traditionnel une communion avec la nature cosmique. Ce drame répond à un besoin fondamental des peuples d'Afrique, comme le souligne ajuste titre Bakary Traoré : « l'homme, (l'Africain), en lutte contre les forces de la nature, veut s'allier ces forces et affirmer son pouvoir sur elles. Il invente des mythes où il évoque ses rêves, ses peines, ses espoirs. De ces symboles populaires, il a fait un ensemble rayonnant d'humanité, le théâtre » (B. Traoré, 1958, p. 89). Il cherche à traduire la vie africaine dans tous ses aspects dimensionnels, dans sa totalité. C'est pourquoi il est un miroir de la vie sociale africaine.

1.2. Le théâtre africain moderne, héritage colonial

Le théâtre dont il est question, ici, est écrit et d'expression française ; ce qui en fait un théâtre d'origine étrangère, fruit de la colonisation française et donc un héritage colonial. Il émerge des écoles coloniales, notamment l'École Normale William-Ponty de Gorée au Sénégal, la plus haute en Afrique noire française. Fils de la colonisation française en Afrique noire, il n'est que de divertissement sans grande prétention culturelle, car les

élèves, il faut le souligner, malgré leur volonté, leur désir, n'avaient point la liberté d'un théâtre plus utile. La seule alternative qui leur était donnée était simplement de rechercher avant tout leur propre récréation et celle du public de spectateurs parce que c'était le règne du colonialisme triomphant où la mort, pareille à l'épée de Damoclès, planait au-dessus de leur tête. Ainsi, écrit Adandé, l'un des pontins,

jusqu'ici nous avons volé de nos propres ailes ; nous avons travaillé sans aucune notion bien précise de l'art nouveau dans lequel nous nous sommes lancés. Les succès sans cesse croissants que nous remportons sont seuls juges de nos talents. Et nous nous en sommes tenus là, satisfaits des résultats qui suffisent amplement à notre distraction et à la récréation des spectateurs. Somme toute, nous voyons le théâtre que selon les critères du dilettantisme (B. Traoré, 1958, p. 103).

Il faut reconnaître à ce théâtre un facteur d'unité, car réunissant tous les élèves sur une scène et autour d'un spectacle mais aussi une volonté de synthèse entre deux civilisations, entre deux peuples différents, entraînant de toute évidence un changement culturel fondamental.

Les peuples africains ont adopté cette nouvelle pratique théâtrale d'origine occidentale, l'ont adaptée à leur vie sociale et s'en sont approprié. Il s'agit d'un art dramatique qui a, par son histoire et son contexte d'émergence, connu une remarquable extension sémantique. Il désigne l'édifice réservé aux spectacles et signifie voir, regarder et contempler avec admiration. Ce faisant, il établit une nette dichotomie au sein des instances dramaturgiques, donnant, d'un côté, l'objet regardé qui est le spectacle en plein déroulement et, de l'autre, le sujet regardant qui est le public de spectateurs dans une attitude d'inaction. C'est ce que le monde occidental désigne par scène à l'italienne. Il s'agit d'un jeu dramatique qui donne toute la priorité un double jeu du regard dans une double perspective à la fois d'action et de non-action, séparant le regardant du regardé. Cette forme de jeu dramatique méconnue des Africains proscriit toute improvisation parce qu'il est question d'un théâtre qui se trouve, depuis son origine antique grecque, lié à la notion d'écriture, c'est-à-

dire au texte écrit et se joue dans une salle et sur une scène. Donc, cet art du théâtre a sa spécificité dramatique propre.

2. De la contribution du théâtre africain au développement

Dans la pensée africaine traditionnelle, la théorie de l'art pour l'art est totalement méconnue et ignorée, c'est-à-dire il n'existe pas d'art a-social ou de rupture entre l'art et la vie sociale. En Afrique, l'art et la société demeurent intimement liés, car

chacun geste de nos danses, disait Bernard Dadié, a un sens. Ce sens échappe souvent aux Européens parce qu'il est seulement ébranlé, stylisé – il y a des conventions dans le théâtre indigène comme dans le théâtre français, mais elles sont plus difficiles à saisir, parce que le village vivant tout entier d'une même vie, vie réelle et mystérieuse, point n'est besoin d'expliquer, le moindre geste suggéré (B. Traoré, 1958, p. 77).

De fait, le théâtre, c'est la vie qui s'analyse elle-même. En effet, les peuples africains manifestent le besoin de « se comprendre », de « se voir » et d'améliorer leur existence si bien que leur théâtre est en prise directe sur les problèmes de leur vie quotidienne et, en tant que tel, il fait office de miroir.

Dans son processus d'adoption et d'adaptation, le théâtre africain moderne s'est lié à la vie africaine en rendant parfaitement compte. Dans cette perspective, s'impose nécessairement la fusion harmonieuse du théâtre traditionnel et celui d'importation occidentale africanisé sous l'appellation de « théâtre africain » que Barthélémy Kotchy définit comme « le lieu géométrique de tous les arts : chant, danse, geste, parole ; il est donc l'expression du mouvement. Il est alors musique, c'est-à-dire rythme, c'est-à-dire la réalité essentielle de cette chose qui anime et explique l'univers : il est geste, c'est-à-dire communion avec l'univers cosmique ; source d'émotion ; il est parole, cela veut dire force vitale, germe générateur » (B. Kotchy, 1971, p. 10). Il est surtout question d'un art qui se veut éminemment total, c'est-à-dire le lieu de sédimentation de tous les arts qui s'y entremêlent de façon symbiotique et dynamique, c'est-à-dire un art qui se caractérise par son poids d'humanité.

Dans ce théâtre, il est question, non pas de reproduction avec exactitude, de photographie ou d'imitation en miroir de la vie sociale, mais plutôt d'une stylisation, d'une transposition artistique de celle-ci, perçue dans sa totalité, comme l'explique Léopold Sédar Senghor :

La danse à l'origine, il en est encore ainsi en Afrique noire, est le langage, le langage le plus complet. Il met en œuvre tout le corps ; je dis tout l'homme : tête et buste, bras et jambes. Tous les arts : poésie, chant, musique, peinture, sculpture et naturellement danse. Il s'agit d'exprimer une idée autant qu'un sentiment : plastiquement et musicalement en même temps : par l'image visuelle et l'image sonore, intimement liée (L. S. Senghor, 1964 : 288).

2.1. Le poids d'humanité du théâtre africain

La matière première du théâtre africain est essentiellement l'Homme, c'est-à-dire l'humain. Sa préoccupation essentielle consiste à s'inscrire résolument et toujours dans une perspective d'amélioration de la vie sociale pour un épanouissement splendide de l'ensemble des individus constituant la société. Pour ce faire, il se préoccupe, en tant que miroir de la vie sociale, de traduire « la totalité des manifestations humaines de la vie » (B. Traoré, 1971, p. 55). Il est « un univers d'images et l'image est signe et signification ; message et communion » (B. Kotchy, 1971, p. 10) et, en tant que tel, il occupe d'innombrables fonctions au sein de la société. Il est, dans et pour la société africaine, un moyen d'unité, de cohésion sociale, voire une « chaîne qui attache les uns aux autres » (B. Traoré, 1958, p. 90), pour reprendre l'expression de Platon. Il est aussi un moyen de formation et d'information, une source de culture et une pédagogie de prise de conscience. En effet, il figure, par des manifestations rituelles et la représentation de sujets empruntés à la vie communautaire, des scènes de la vie religieuse, sociale, politique, car comme disait Hegel, « l'art révèle à la conscience la vérité sous une forme sensible » (B. Traoré, 1958, p. 90). Il est transposition du mythe et devient une formule de vie, reflet de la vie communautaire et son éthique, faisant ainsi prendre conscience à l'homme de sa place pour lui faire accepter ses obligations sociales.

Il fonctionne au sein de la société comme un véritable ferment de prise de conscience et comme facteur de reconstitution de l'histoire de la famille, du clan, de la tribu. Il édifie des valeurs et devient source de bienfaits moraux ; il est véhicule de pensée et moyen de rapprochement ; il est générateur et créateur de force et de valeurs. Il s'inscrit dans un ensemble d'institutions dont le but est de faire adopter aux membres de la communauté certaines valeurs communes qui n'ont parfois qu'une apparence de réalité et qui restent liées à un monde imaginaire, lui-même lié de manière significative aux expériences des individus. Il contribue au contrôle et à l'intégration des sentiments et des croyances et devient cet art par lequel les peuples africains cessent définitivement d'être « des sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions ruinées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées » (A. Césaire, 1955, p. 22) pour devenir objet d'admiration et un exemple d'élévation et de rédemption.

Il accorde particulièrement du primat à la vie africaine d'hier et d'aujourd'hui, aux Ancêtres en tant que créateurs du cadre social où la vie se perpétue et s'intensifie. Mario de Andrade le souligne avec force, écrivant que « dans la lutte qu'ils mènent pour bâtir leur propre avenir, les peuples africains ont besoin de se reconnaître dans leurs héros du passé. Ceux-là mêmes qui, ayant résisté avec les moyens limités de leur temps à la conquête coloniale, sont considérés par les générations modernes comme les phares de l'espérance. Espérance de triompher de la domination impérialiste. La reine Nzinga Mbandi Ngola, l'almamy Samory Touré, l'émir Adelkader, Chaka, entre autres, proclamèrent le grand *djidhab* que nous accomplissons aujourd'hui » (G. Ossito, 1983, p. 59). C'est bien dans cette perspective que se situent ces pièces théâtrales historiques, notamment *La mort de Chaka* (S. B. Kouyaté, 1961), *Amazoulou* (C. Nenekhaly-Camara, 1970), *Chaka* (D. Tamsir Niane, 1971), *Le Zulu* (U. Tchicaya, 1977) qui, mettant en scène l'épopée à la fois tragique et exaltante d'une grande figure de l'histoire africaine et le plus grand conquérant que l'Afrique ait jamais connu, Chaka, constituent un appel à l'Afrique afin qu'elle « tisse la nouvelle corde au bout l'ancienne » (G. Ossito, 1983, p. 59).

L'histoire est, pour un peuple, un moyen de culture, un ferment de nationalisme et une source de prise de conscience.

L'on comprend dès lors pourquoi elle offre de grandes perspectives au théâtre africain qui est au service d'une cause noble que justifient son engagement et son militantisme. L'art reflète la culture dont il est issu et le théâtre africain, étant l'une des expressions les plus vivantes de la culture, l'un des aspects essentiels de la culture, voire le fondement de la culture, rend parfaitement compte des caractéristiques essentielles de la société ; d'où son engagement qui en fait une force mobilisatrice, un moyen de communication de masse, un révélateur, un éveilleur de conscience et un moyen d'éducation qui ne se contente pas seulement de former le goût, d'aiguiser la sensibilité, mais qui éduque l'homme et l'oriente vers une action pratique. Victor Hugo insiste sur le fait que « le théâtre est un lieu d'enseignement » qui donne « à la foule une philosophie, aux idées une formule, à la poésie des muscles, du sang et de la vie, à ceux qui pensent une explication désintéressée, aux âmes altérées un breuvage, aux plaies secrètes un baume, à chacun un conseil, à tous une loi » (M. Liouré, 1963, p. 65). C'est pourquoi, les leçons politiques et sociales qu'il met en scène frappent les esprits et atteignent les fibres sensibles du public de spectateurs plus que les slogans et les discours.

Outre son pouvoir d'éducation, il est également doté d'un pouvoir de divertissement incontestable. Le jeu des acteurs transporte le public dans un monde tout autre, donnant l'impression que l'on est dans la réalité, voire le réel dans la mesure où, d'une part, l'acteur, par son professionnalisme, ne montre pas qu'il joue un personnage et, d'autre part, le décor, par sa composition esthétique, fait croire que l'on se trouve effectivement dans un palais ou une forêt. Le spectacle montre qu'il représente le monde et le spectateur, de son côté, épouse parfaitement cette logique. Le théâtre africain devient ainsi une illusion sans précédent, voire une double feinte que Guillaume Oyono explique en ces termes : « ce n'est qu'en le divertissant réellement qu'on peut espérer amener le public à prendre conscience de certains aspects de notre culture ou de notre vie sociale » (B. Kotchy, 1971, p. 11). Il est en effet un art par excellence, car il est participation, communion totale, passe-temps,

amusement, récréation. Faisant écho à Guillaume Oyono, Henri Gauthier ajoute que « le théâtre, il n'est pas nécessaire de le démontrer, est un art de communion, la pièce se joue devant un public, c'est-à-dire devant des hommes et des femmes qui se sont réunis pour entendre ensemble, pour voir ensemble, pour contribuer provisoirement pendant quelques heures à une communauté... Or, cette communauté est plus que ce que dit le mot « communauté » ; elle est communion, car ces hommes et ces femmes rassemblés sont unis, ou, du moins, devraient être unis dans une même vision, dans le fait d'être ensemble témoins de ce qui se passe sur la scène ! » (B. Kotchy, 1971, p. 175). Par le divertissement et l'éducation qu'assure le théâtre à la société, il est donc un jeu d'enjeu.

2.2. L'apport du théâtre africain au développement

Le développement, à l'œuvre dans presque tous les domaines de la vie, notamment social, économique, politique, démographique, sanitaire, technique, technologique, culturel, environnemental, industriel, éducatif, humain, est un concept emblématique et polysémique. Relatif surtout à une société ou à un pays, il désigne, l'action de faire croître, de progresser, de donner de l'ampleur, de se complexifier au cours du temps, la maturité humaine dans tous les domaines et l'ensemble des mutations positives et significatives, engendrant l'enrichissement et l'amélioration des conditions de vie de la population. Il fait référence à l'amélioration quantitative et qualitative d'une société ou d'un pays, à « la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une population qui la rendent apte à faire croître, cumulativement et durablement, son produit réel global » (F. Perroux, 1964, p. 155). Il implique l'amélioration du bien-être de toute la population, c'est-à-dire un meilleur accès aux services de santé et de l'éducation, des changements des structures et des mentalités de la société tout entière.

Il passe par l'urbanisation, l'industrialisation, l'alphabétisation et la formation et ainsi que par la destruction des sociétés rurales. Julius Kambarage Nyerere en donne la définition qui est celle des pays en voie de développement :

Selon nous, le développement est un processus qui permet aux êtres humains de développer leur personnalité, de prendre confiance en eux-mêmes et de mener une existence digne et épanouie. C'est un processus qui libère les populations de la peur du besoin et de l'exploitation et qui fait reculer l'oppression politique, économique et sociale. C'est par le développement que l'indépendance politique acquiert son sens véritable. Il se présente comme un processus de croissance, un mouvement qui trouve sa source première dans la société qui est elle-même en train d'évoluer. Le développement implique donc une volonté accrue d'autonomie, tant individuelle que collective. Le développement d'une nation doit se fonder sur ses ressources propres, aussi bien humaines que matérielles, exploitées pleinement pour la satisfaction de ses propres besoins (J. Nyerere, 1990, p. 10-11).

En observant minutieusement ce qu'il convient d'entendre par développement ainsi que les enjeux du théâtre, point n'est besoin de démontrer la contribution du second au premier. En effet, le théâtre africain, en tant qu'« expression de la société » (D. Bertrand *et al.*, 1996 : 349), assurant une « socialisation méthodique » (É. Durkheim, 1966, p. 54) du corps social, transmettant à celui-ci un corpus de connaissances et de valeurs de la vie sociale, contribue déjà significativement au développement de l'homme, d'une société et d'un pays. Fait par et pour le peuple, il « enfonce ses racines au plus profond du peuple et de la jeunesse. Né du sol et de l'âme du pays, il est l'expression véritable d'une nation et d'une génération. Pour lui, c'est la même chose d'être national et social. Son domaine est bien l'actualité brûlante et le désir de renouveau mais il choisit dans le premier ce qu'il y a de durable et dans le second ce qui est conforme à la nature et à l'évolution » (J. Doat, 1967, p. 167-168). Son pouvoir réside dans le fait « d'amuser en instruisant » (P.-A. Beaumarchais, 1977, p. 22), de « montrer les défauts, dénoncer les caractères démoniaques afin que le public, au lieu de s'en aller dormir après le spectacle, soit hanté de cauchemars qui le convainquent que ce monde est à transformer et que c'est à lui que la tâche en revient » (M. N'debeka, 1982, p. 7).

Ce faisant, il constitue non seulement une formule de vie mais aussi et surtout un édificateur de valeurs, faisant du dramaturge un éveilleur de conscience, un porte-voix mais aussi la voix des sans voix. Comme le souligne Aimé Césaire : « ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir » (A. Césaire, 1956, p. 42). Le théâtre africain est donc

Un art qui consiste à rassembler des hommes pour exposer et débattre devant eux leur propre destinée en ce qu'elle a de problématique, et cela, par le moyen d'un microcosme central en état de crise, où le conflit vital d'un petit nombre de personnages incarne, réfléchit comme un miroir et rend présent aux sens et à l'esprit, par son action, la condition du macrocosme humain dont il est le délégué provisoire et le représentant (E. Souriau, 1963, p. 8).

Conclusion

Cette aventure intellectuelle a révélé que le théâtre est un art doté d'un incommensurable pouvoir de refonte de mentalités et de prise de conscience, de formation et d'éducation, d'expression sociale et de miroir social qui renvoie à l'homme comme à la société sa propre image. Il constitue par conséquent, pour les pays africains, un indéniable et fondamental instrument susceptible de les conduire adroitement au développement. Toutefois, point n'est besoin de distinguer, sur l'espace, le théâtre moderne de celui des ancêtres, mais de les inscrire dans la trajectoire de la conciliation en raison leur but unique, celui de la maturité humaine, c'est-à-dire de l'éveil des consciences, de l'éducation et de la formation des sociétés africaines. Donc, sa contribution du théâtre au développement africain s'avère non seulement irréductible mais aussi indispensable.

Références Bibliographiques

- BEAUMARCHAIS (de) Pierre-Augustin C., 1777, *Le Mariage de Figaro*, Paris, Bordas.
- BERTRAND D., HAQUETTE J.-L. et al. (1996), *Le Théâtre*, Paris, Bréal.

- CÉSAIRE Aimé, 1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine.
- CÉSAIRE Aimé, 1956, *Cabier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine.
- DOAT Jan, 1967, *Entrée du public, la psychologie collective et la contagion mentale de l'art dramatique*, Paris, Édition du Fleuve.
- DURKHEIM Émile, 1966, *Éducation et sociologie*, Paris, P.U.F.
- KOTCHY Barthélémy, 1999, « Panorama de l'art dramatique ivoirien : 1938-1963 », in Anna Paola Mossetto et Nataša Raschi (dir.), *Regards sur la littérature de Côte d'Ivoire*, Roma, Bulzoni Editore. p.
- KOTCHY Barthélémy, 1971, « Discours inaugural », *Le théâtre négro-africain*, (Actes du colloque : École des Lettres et Sciences Humaines, 15-29 avril 1970), Abidjan, Présence Africaine.
- KOTCHY Barthélémy, 1971, « Le théâtre et son public », *Le théâtre négro-africain*, (Actes du colloque : École des Lettres et Sciences Humaines, 15-29 avril 1970), Abidjan, Présence Africaine.
- KOUYATÉ Seydou Badian, 1961, *La mort de Chaka*, Paris, Présence Africaine.
- LABOURET Henri, 1941, *Paysans d'Afrique Occidentale*, Paris, Gallimard.
- LIOURÉ Michel, 1963, *Le Drame*, Paris, Librairie Armand Colin.
- N'DEBEKA Maxime, 1982, *Le Président*, Paris, L'Harmattan.
- NENEKHALY-CAMARA Condetto, 1970, *Amazoulou*, Paris, collection « Théâtre africain », P.J. Oswald.
- NYERERE Julius Kambarage, 1990, *Défis au Sud : Rapport de la Commission Sud*, trad. "Challenge to the South", Éditions ECONOMICA.
- OSSITO Guy Midiohouan, 1983, « Le théâtre négro-africain d'expression française depuis 1960 », In *Peuples Noirs, Peuples Africains*, n°31.
- PERROUX François, 1964, *Économie du XX^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France.
- SENGHOR Léopold Sédar, 1964, *Négritude et Humanisme*, Paris, Éditions du Seuil.

- SOURIAU Etienne, 1963, *Les grands problèmes de l'esthétique théâtrale*, Paris, Les Cours de Sorbonne.
- TAMSIR NIANE Djibril, 1971, *Chaka*, Paris, L'Harmattan – Oswald.
- TCHICAYA U'Tamsi, 1977, *Le Zulu*, Paris, Nubia.
- TRAORÉ Bakary, 1958, *Le théâtre négro-africain et ses fonctions sociales*, Paris, Présence Africaine.
- TRAORÉ Bakary, 1971, « Le rôle social du théâtre africain », *Le théâtre négro-africain*, (Actes du colloque : École des Lettres et Sciences Humaines, 15-29 avril 1970), Abidjan, Présence Africaine.
- TRAORÉ Bakary, 1971, « Le théâtre africain : réalités et perspectives », *Le théâtre négro-africain*, (Actes du colloque : École des Lettres et Sciences Humaines, 15-29 avril 1970), Abidjan, Présence Africaine.

L'EMPREINTE DU MYTHE DANS *OSIRIS RISING* ET *FRAGMENTS* D'AYI KWEI ARMAH

DIOUF Baboucar* & GUEYE Adja Marième♦

Résumé : Cet article analyse l'écriture d'Ayi Kwei Armah. L'étude démontre que l'auteur ré/invente le mythe d'Osiris en référence à l'Égypte ancienne dans *Osiris Rising* et celui de la déesse africaine des eaux, Mame Water, dans *Fragments*. En analysant ces romans, sous le prisme de la problématique de Michel Meyer combinée à la mythanalyse et à la mythocritique, notre objectif est de montrer que le mythe, en tant que genre oral, devient un mythe littéraire, par opposition au mythe fondateur ou mythe primitif qui est sacré. L'étude révèle que la technique d'irradiation ou d'inscription du mythe dans les récits romanesques d'Armah est une esthétique qui renvoie à la mythopoïétique ou mythisation littéraire.

Mots-clés : mythe, oralité, passé, imaginaire, mythopoïétique.

Abstract: This paper analyses Ayi Kwei Armah's writing. The study shows that he re/invents the myth of Osiris with reference to ancient Egypt in *Osiris Rising* and that of the African water goddess, Mame Water, in *Fragments*. In analyzing these novels, via Michel Meyer's theory of questioning interwoven with mythanalysis and mythocritic methods, our goal is to show that myth, as an oral genre, becomes a literary myth, as opposed to the founding myth or primitive myth that is sacred. The study reveals that the technique of irradiation or the inscription of the myth in Armah's fictional narratives is an aesthetic that refers to the mythopoietic or literary myth.

Keywords: Myth, Orality, Past, Imaginary, Mythopoietic.

* Université Assane SECK de Ziguinchor.

♦ Université Gaston Berger de Saint-Louis.

Introduction

L'œuvre d'Ayi Kwei Armah est empreinte d'un réalisme culturel qui témoigne de l'importance des croyances africaines dans ses écrits. L'esthétique de sa production se déploie sous un style de narration orale, notamment, dans *Fragments* et dans *Osiris Rising* où Armah tente de représenter la culture africaine afin de faire re/découvrir la tradition orale.

Suivant cette impulsion orale, *Fragments* évoque la thématique culturelle et, précisément, le dilemme culturel. Ce roman, non seulement dépeint le malaise du « been-to », Baako, à son retour au Ghana post-indépendant gangréné par l'aliénation, la corruption, le matérialisme, mais aussi le choc entre tradition et modernité. De plus, dans le même roman, Armah allie le surnaturel à l'extraordinaire pour représenter le passé grâce à un recours au mythe, à la cosmologie, aux rituels...

Osiris Rising met en scène un groupe d'innovateurs, la compagnie de l'Ankh, qui s'active autour d'une révolution sociale, intellectuelle, et économique. Explicitement, la redécouverte du passé, à travers l'Égypte Ancienne est la motivation principale. Ce passé renvoie à l'histoire et aux traditions africaines et, particulièrement, au mythe, qui est, comme l'indique Dupriez (1984, p. 304), un « récit symbolique dans lequel personnages, paroles et actions visent à instaurer un équilibre de valeurs spirituelles et sociales où chacun peut se situer et qui donne une interprétation de l'existence ».

Ce travail s'appuie sur la théorie de la « négociation des distances » ou « problématologie » (Meyer, 2008, p. 90). Elle est, dans ce contexte, « la question de tous les questionnements » (Meyer, 2010, p. 10) auxquels l'étude des mythes nous convie. Cette théorie est combinée à la mythocritique (l'interprétation ou l'analyse littéraire et artistique des textes et œuvres) et à la mythanalyse (l'étude des contextes sociaux ou politiques dans lesquels se déploient les mythes) pour négocier l'identité et la différence entre les mythes inscrits dans l'écriture d'Armah. D'une manière plus précise, il s'agit d'appliquer ces théories à ces romans à structure mythologique pour étudier le mythe littéraire par opposition au mythe fondateur que nous appelons mythe primitif et qui raconte une histoire sacrée.

Si le mythe se conçoit primitif comme « cette qualité de fantaisie qui informe les pouvoirs symboliques ou configureurs de l'esprit humain à divers degrés d'intensité » (Okpewho, 1984, p. 219)¹, le mythe littéraire se comprend comme un schéma mythique préexistant devenu récit ou, en résumé, « un scénario mythique » (Pageaux, 2012). Ainsi, en s'intéressant essentiellement à l'écriture du mythe comme système d'irradiation, d'abord, ensuite comme syncrétisme, l'étude essaie, en dernier lieu, de démontrer que l'écriture du mythe chez Armah est tout autant une construction qu'une déconstruction culturelle. L'intérêt porté sur ces trois aspects est de trouver ce que traduit le mythe dans l'existence des hommes, les raisons et la portée sociale qui sous-tendent son écriture et ce que cache l'emploi des mythes de Mame Water, du « been-to », et d'Asar,

1. Le mythe osirien, une irradiation

Dans *Osiris Rising*, le mythe constitue un cadre narratif qui détermine la structure du roman, et devient un support et une matière à partir desquels le récit prend forme. L'écriture du mythe assume son irradiation (Pageaux, 2012, p. 101), c'est-à-dire la transposition du mythe primitif dans le contexte postcolonial avec une reprise plus ou moins fidèle à la version originelle. Comme l'indique le titre, *Osiris Rising* renvoie au mythe égyptien d'Osiris qui, selon Philibert (2002, p. 215), est

P'un des fondements des croyances des Égyptiens [où] Osiris apparaît en dieu de la fécondité, en première mort ressuscité et en dieu-juge des morts. Avec ses frères et sœurs, Isis, Nephtys et Seth, on le vénère avant tout dans le Nil. Il est fils du Ciel et de la Terre et règne sur l'Égypte, avec sa sœur et épouse Isis, depuis que le père s'est retiré. On lui doit l'agriculture, le culte des dieux, les premiers temples et les premières cités, l'instauration de la Justice divine (Maât).

Cette indication du titre « Osiris » et la structuration du récit d'Armah confirme l'imagination créative de l'auteur, non pas par une simple intégration du mythe comme récit second

¹“Myth is that quality of fancy that informs the symbolistic or configurative powers of the human mind in varying degrees of intensity.”

dans un récit premier, mais par l'irradiation du mythe osirien qui, de l'avis de Brunel (1992, p. 92), « est obligatoirement signifiante », car c'est « à partir d'elle que s'organisera l'analyse du récit ». D'ailleurs, il faut préciser, toujours avec Pageaux (Cité par Brunel, 1992, p. 92), que « l'élément mythique, même s'il est tenu latent, doit avoir son pouvoir d'irradiation ». En cela, l'on « peut partir du signe sous lequel le livre ou le texte est placé » (Pageaux, 2012, p. 101) pour confronter le mythe osirien « à la forme littéraire » où « le schéma du mythe entre en compétition, par exemple avec le genre littéraire » (Pageaux, 2012, p. 101). Cette irradiation s'appuie sur une pratique problématologique qui alimente la négociation de la distance entre le mythe osirien dans la tradition égyptienne et le mythe osirien dans le roman d'Armah où l'on démarque « l'ancien » mythe du « neuf ». En effet, l'analogie entre le mythe osirien et le mythe d'Asar (*Osiris Rising*) et une étude des fonctions du mythe, en général, et du « mythe littéraire », en particulier, démontrent la rhétoricité du mythe chez Armah.

Si l'histoire d'Asar devient un mythe dans *Osiris Rising*, c'est parce qu'elle se réfère à un mythe préexistant, celui osirien dans la mythologie égyptienne. Dans ce mythe,

Seth est le frère jaloux d'Osiris et l'époux de Nephtys. Voilà les jumeaux aux chevaux roux et au caractère pervers, plutôt porté vers l'homosexualité. Il ne recule devant rien, pour s'emparer du pouvoir royal.

Il tue son frère en l'étouffant dans un sarcophage, avant de le découper en morceaux ; mais Isis et Nephtys ont retrouvé le cercueil dans le delta du Nil. Sa vengeance lui échappe car Isis parvient à ressusciter son époux et à s'unir avec lui, pour concevoir un fils, Horus. Si Seth retrouve provisoirement le trône, Horus grandit et tient à protéger ses droits.

Une lutte sans merci s'engage entre l'oncle et le neveu. Horus perd un œil et Seth, la virilité. Devant le tribunal de Rê, Seth est condamné et livré ligoté à Isis. (Philibert, 2002, p. 251).

Ce mythe préexistant, étant étiologique et sacré, explique la grandeur d'Osiris par des faits manifestes dans la structure du récit d'Armah :

- 1. l'assassinat d'Osiris par son frère Seth, 2. sa résurrection par son épouse, Isis, et sa sœur, Nephtys, et 3. sa vengeance par son fils, Horus.

Dans *Osiris Rising*, le nouveau mythe, le mythe d'Asar, est une nouvelle réponse à la place de l'ancienne qui est ce qu'il n'est déjà plus, car il y a changement, donc écart. L'irradiation s'effectue et s'impose comme esthétique de l'écriture. Effectivement, le mythe littéraire² d'Armah, bien que répondant d'un cadre spatio-temporel et d'une caractérisation (Genette, 1987, p. 93) différents, suit la même trajectoire que le mythe osirien :

- 1. l'assassinat d'Asar par son ennemi Seth, 2. sa résurrection par Ast, et 3. sa vengeance probable et la perpétuation de sa mission pour le Bien par ce fils que porte Ast.

Ainsi décrit, il est évident que nous sommes en présence d'une transposition externe interdiscursive ou le **discours externe A** ou **produit A** (l'élément source) est transposé en **produit B** (élément **B**) ou **discours B**. Ici, particulièrement, l'histoire du mythe osirien est devenue, dans le roman d'Armah, une histoire littéraire où l'on note une similitude non négligeable entre le mythe osirien et le mythe d'Asar. Ce dernier met aussi en exergue une représentation manichéiste des forces sociales, telle que figurée par le scénario du mythe osirien. Seth et Osiris, symboles respectifs du mal et du bien, sont incarnés par Seth Spencer Soja et Asar dans le roman d'Armah. Ce scénario du mythe fondateur basé sur une figuration du bien et du mal est ainsi apparent dans *Osiris Rising*. La logique romanesque suit celle mythologique, ce qui démontre qu'Armah imite non seulement la structure du mythe osirien jusque dans ses idées, mais aussi, particulièrement, la présence des forces contradictoires et conflictuelles que sont le pouvoir postcolonial symbolisé par Seth Spencer et les révolutionnaires incarnés par Asar et ses pairs. C'est ce que Gbemisola Adeoti (2007, p. 12)³ traduit en

² Denise de Rougemont (Cité par P. Brunel, 1983, p. 125) écrit : « lorsque les mythes perdent leur caractère ésotérique et leur fonction sacrée, il se résolvent en littérature ».

³ « La caractérisation dans *Osiris Rising* établit clairement les choix d'Armah entre le bien et le mal, la lumière et les ténèbres. Alors que ceux qui

ces termes : « *Characterisation in Osiris Rising clearly establishes Armah's choices between good and evil, light and darkness. While those who represent good and light are presented admirably, the forces of evil and darkness are shaded in contemptible colours* ».

Cette littérisation du mythe osirien par Armah n'est pas sans limites ; elle fait perdre au récit primaire, qu'est le mythe osirien, son caractère symbolique et fantastique. Cette dénaturation fait dire à Diop (2019, p. 94) que « la démythification du sacré est une résultante même du fonctionnement des systèmes mythologiques en tant qu'ils instaurent la disparité sociale et s'adapte aux aléas de l'Histoire ». Par exemple, en tant que roman réaliste qui use du caractère magique, *Osiris Rising* imite la recomposition par Isis du corps d'Osiris divisé en quatorze morceaux et dispersé par Seth. Le corps d'Asar, après avoir été criblé de balles, s'est éparpillé en quatorze parties, à l'exemple de son prototype mythique, ce qui s'illustre dans ce passage du roman : « *Then he [Asar] exploded silently into fourteen starry fragments, and the pieces plunged into the peaceful water* » (*Osiris*, 305)⁴.

L'alternative à cette résurrection chez Armah est la naissance du fils d'Asar porté par Ast. Cette « dénaturation » du mythe osirien par un changement de scénario (personnages, espace, temps, et symbolisme) dévoile un passage du sacré au profane. Ainsi, la littérisation du mythe le désacralise, car, pour Pageaux (2012, p. 96), « le passage des mythes primitifs, matière de religions, de croyances, à la littérature a pu être considéré comme un processus éclairant du passage du sacré au profane ».

En tout état de cause, cette littérisation ne retire en rien le caractère historique au mythe d'Armah. Tout comme le mythe osirien joue un rôle d'Histoire, celui du mythe d'Asar l'est autant, car l'auteur veut en effet rendre éternelle l'histoire d'Asar, un héros de la révolution. D'ailleurs, nous qualifions Asar de héros mythique sur la base de la définition qu'en donne Joseph Campbell (cité par Priebe, 1976, p. 102) pour qui le héros est : « *[One] who has been able to battle past his personal and local historical limitations to the generally valid, normally human forms. Such as one's*

représentent le bien et la lumière sont présentés de façon admirable, les forces du mal et des ténèbres sont ombrées de couleurs méprisables ».

⁴ « Puis il [Asar] explosa silencieusement en quatorze fragments étoilés, et les morceaux plongèrent dans l'eau paisible ».

visions, ideas and inspirations come pristine from the primary springs of human life and thought »⁵. Par la mythification et l'historisation du récit littéraire, Asar peut tendre à devenir un personnage mythique en lequel la communauté doit se reconnaître.

En même temps, il est évident que la littérisation du mythe osirien par le récit d'Armah est un prétexte de réminiscence du mythe primitif. En plus, il faut le préciser, le recours au mythe primitif pour construire un mythe littéraire comporte une dimension didactique comme pour l'épopée. Dans *Osiris Rising*, le lecteur découvre plus sur la mythologie égyptienne, par le biais de références comme la Compagnie de l'Ankh⁶, les principes communalistes, les symboles de l'Ankh et du Maât⁷... En tout parallélisme, le mythe d'Asar renseigne sur le sens de ces symboles et idéaux et tels qu'ils sont mis en pratique par Asar et ses camarades.

Ainsi, avec la mythification d'Asar, le mythe littéraire d'Armah devient un motif rhétorique en ce qu'il sert de médium à Armah pour lancer l'appel à l'engagement de tout individu, dans son domaine de prédilection, dans la reconstruction du continent noir. L'auteur cherche à faire d'Asar un héros, un modèle pour son public en négociant, par la transposition du mythe osirien, la distance qui sépare Asar et sa communauté : engagé, solidaire, désintéressé par les dérives de la vie politique. Donc, à travers cette fonction historique du mythe, l'on perçoit son statut comme motif rhétorique de réconciliation du passé et du présent. *Osiris Rising* transparait comme une œuvre où l'auteur cherche à mythifier et à pérenniser, à travers Asar, des modèles de pensée et d'actions dignes de l'Afrique.

⁵ « [Celui] qui a été en mesure de combattre au-delà de ses limites historiques personnelles et locales pour des normes généralement valides et normalement humaines. Telles que ses visions, ses idées et ses inspirations proviennent des sources primaires de la vie et de la pensée humaine ». (Cité par Priebe, 1976, p. 102).

⁶ Dans la mythologie Ankh veut dire « vie manifestée. Croix de vie ». « Le bijou Ankh, qui a la forme d'une croix surmontée d'un ovale, symbolise la vie manifestée. Plusieurs divinités la portent ». (Philibert 2002, p. 16).

⁷ Le Maât est la Déesse de la vérité et de la justice qui « s'associe au mythe de création, comme fille ou œil de Re, et elle personnifie les lois physiques de l'univers. Par ailleurs, elle se tient aux côtés d'Osiris, dans la salle où sont jugées les âmes des morts, surveillant la persée ». (Philibert, 2002, p. 169).

Comme illustré avec le personnage d'Asar, la mythopoïétique ou la mythisation littéraire rappelle les idéaux qu'une société doit recouvrer pour atteindre une autoréalisation. Ce sont ces idéaux même qu'Asar incarne. Outre le rôle d'histoire que joue le mythe, il assure aussi une fonction d'idéalisation et de modélisation d'un personnage mythique. En résumé, l'instrumentalisation du mythe est un procédé rhétorique, car elle a une visée de négociation de distance et de la neutralité problématique. Par le recours au mythe, l'auteur d'*Osiris Rising* invite à une reconsidération du passé, notamment les mythes primitifs. Ce recours lui permet aussi de restaurer des idéaux perdus et de promouvoir leur réappropriation. Dans ce cas, le mythe d'Asar est un argument. À l'instar du mythe osirien dans *Osiris Rising*, d'autres mythes comme le mythe du « been-to » structurent l'écriture d'Armah.

2. Baako, une perversion du mythe du « been-to » ?

Apparu en 1444, perversion (action de pervertir ; changement en mal) vient du latin *perversio* qui vient de *perverere* qui signifie « reverser, retourner ». De *purvertir*, ce dernier est apparu en 1115 et renvoie au verbe pervertir, qui veut dire « faire changer en mal, rendre mauvais » ou peut-être même donner, pour citer *Le paysan de Paris* de Louis Aragon (1972, p. 66), « ce goût de confusion qui est le propre des sens, qui les porte à détourner chaque objet de son usage, à le pervertir comme on dit ». Dans l'œuvre d'Armah, cette écriture se décrypte à travers la représentation du mythe du « been-to », qui, par ailleurs, frôle le subversif en cela qu'elle renferme les germes qui peuvent renverser ou détruire l'ordre établi, les valeurs reçues.

Si dans la croyance traditionnelle, le mythe du « been-to » suit la logique suivante : 1) voyage d'un individu, 2) retour au bercail, et 3) satisfaction des attentes de sa famille et de sa communauté, il est en quelque sorte perverti (détourner) dans *Fragments*. Baako, qui symbolise le « been-to », se rend aux États-Unis pour ses études. Il revient, mais il ne répond pas à l'attente des membres de sa famille tout comme il est déçu par les siens. Si ces derniers s'attendent à des biens matériels ou à de l'argent comme fruits du retour de Baako, celui-ci tient plus à la

contribution intellectuelle qu'il peut apporter à sa communauté qu'à la considération matérielle ou pécuniaire. À cet effet, une machine à écrire et une guitare sont les seuls objets qu'il ramène de son voyage par opposition à Brempong qui incarne le vrai « been-to » aux yeux de la population, lui qui se vante d'objets achetés en Europe : montre, voiture, magnétophone, congélateur...

Quand Baako pense mettre sa littérature et sa musique au service de sa communauté, les siens et les représentants du régime, en l'occurrence son patron, Asante-Smith, le marginalisent et le considèrent comme un aliéné, ce qu'il deviendra par la suite. Il est en déphasage avec les siens, car ses préoccupations ne correspondent pas aux leurs. Une telle contradiction est analysée par Danièle Stewart (1965, p. 115) qui remarque que « Baako ne revient pas les mains vides : mais la richesse qu'il rapporte ne correspond pas au code social qui prévaut ». La plus déçue de tous est la mère de Baako, Efua, qui comptait sur l'argent que rapporterait celui-ci pour construire une grande maison.

Considérant la différence de l'accueil réservé à Baako et à Brempong, il appert que la distance sociale qui sépare Baako de son entourage n'est pas la même que celle qui sépare Brempong de la population où « l'affect diminue avec la distance ». (Meyer, 2008, p. 288). Mais, il faut noter qu'en fin de compte sa mère renonce à ses attentes et « pardonne » à Baako de n'avoir pas été à la hauteur. Ce changement de situation s'explique par certains principes naturels relatifs à la passion de l'Homme, car, dans l'entendement de Meyer (2008, pp. 287-88)

il y a, d'une part, un aspect social aux relations humaines qui veut que plus on est éloigné des autres, moins on est concerné affectivement par eux. Mes enfants suscitent plus d'émotions et de passions fortes que ceux des voisins, et les habitants de ma ville m'intéressent davantage que ceux de la ville d'à côté. ... D'autre part, un conflit qui éloigne des amis de toujours crée de la distance, avec un *pathos* d'autant plus fort que la blessure est forte.

Cette distance qui s'est creusée reste un fardeau lourd à porter pour Baako qui a fini par se culpabiliser ; et cette pression a causé son instabilité mentale. Dans son état de démence, son

regret est tel qu'il revit l'épisode de la mort de Skido tout en se disant que ce dernier méritait la vie, car il rapportait la cargaison de bananes dont on avait besoin pour la nourriture, contrairement à sa guitare et sa machine à écrire, comme l'illustrent ses propos : « *[Skido] wasn't like me. He was bringing all the cargo and he shouldn't have died, not like that* ». (*Fragments* 189)⁸. Vu cette analyse, le mythe du « been-to » est perverti par Baako qui ne satisfait pas les attentes de sa communauté en matière de biens matériels. Là où le vrai « been-to », par exemple Brempong, a réussi, Baako lui, a échoué. Ainsi, Baako, dans sa conviction comme dans l'entendement de sa population, n'incarne en rien cette image du « been-to » qui peut se définir comme

le voyageur [qui] doit sacrifier toute interprétation personnelle, originale et créatrice du mythe et se soumettre à la loi rituelle qui le réduit à être le porteur des aspirations de ceux qui ne sont pas partis. Le « been-to » est redevable aux siens, que ce soit en tant que courroie de transmission des biens matériels, par qui passera la fortune qui sauvera ceux du Cercle, ou bien en tant que « revenant », c'est-à-dire miroir des rêves de la population. (Steward, 1965, p. 114).

Selon ce commentaire de Stewart sur l'image et les fonctions du « been-to », Baako est un « revenant ». Par ce terme, elle rend compte du retour dans le monde des vivants, non pas comme vivant, mais plutôt comme esprit ou revenant qui n'a pas quitté le monde des esprits (les États-Unis) en tant que porteur des attentes et de l'espoir des siens. Autrement dit, s'il avait pris en compte les rêves de sa famille et de sa communauté en rentrant au bercail, Baako aurait pu être un « mortel » et pas un « revenant ».

En réalité, le mythe du « been-to » n'a pas été perverti par Baako comme cela laisse à comprendre. À analyser les propos de Baako lors de sa conversation avec Juana, on se rend compte que la vision de la société dans laquelle il évolue et celle de Danièle Stewart ne sont basées que sur des considérations nouvelles, modernes. Cependant, pour Baako, le « been-to » mythique ou son idéal, c'est celui qui part et revient pour le bien

⁸ « *[Skido] n'était pas comme moi. Il apportait toute la cargaison et il n'aurait pas dû mourir, pas comme ça* » (*Fragments* 189).

de toute sa communauté et non pour celui de sa famille uniquement. Cette analyse se reflète dans ses propos même :

Now it's taken this modern form. The voyage abroad, everything that follows; ... But the hero idea itself is something very old. It's the myth of the extraordinary man who brings about a complete turnabout in terrible circumstances. We have the old heroes who turned defeat into victory for the whole community. But these days the community has disappeared from the story. Instead, there is the family, and the hero comes and turns its poverty into sudden wealth (Fragments 103)⁹.

En effet, le mythe du « been-to » n'est pas tel que le conçoit la famille Onipa. La différence entre le mythe ancien et le mythe moderne est que le premier tient plus compte de l'apport du voyageur à sa communauté, pas forcément en termes pécuniaires. Or, dans le mythe moderne, la famille voit sa situation changée par le « been-to » ; celui-ci doit la sortir de la pauvreté ou de la masse, comme pour Efua qui s'attend à ce que Baako lui construise une immense maison. Les propos de Baako montrent qu'il revient pour sa communauté, et non pour sa famille seulement. Ce qu'il rapporte est bien plus précieux que l'argent ou les biens matériels. Comme il le dit, et en tant que « been-to » de l'ancien mythe, il cherche à éradiquer les maux de sa société, à l'exemple de la corruption, du matérialisme, de l'acculturation, de l'ignorance et de l'oubli du passé, par les moyens de son écriture et de sa musique. Ainsi compris, ce mythe du « been-to » s'apparente à un autre mythe, qui est typique à la Mélanésie : le mythe du « cargo ». Le culte du cargo chez les Mélanésien est expliqué par Laura Murphy (2008, p. 63) en ces termes :

The cargo cults are a ritualistic religious expression of the fetishization of material goods introduced to Melanesia by Europeans. Purportedly, when the Melanesians first saw the wealth that colonists (and, later, soldiers) brought with them, they believed that Europeans had some

⁹ Maintenant il a pris cette forme moderne. Le voyage à l'étranger, tout ce qui suit ; ... Mais l'idée du héros lui-même est quelque chose de très ancien. C'est le mythe de l'homme extraordinaire qui provoque un revirement complet dans des circonstances terribles. Nous avons les anciens héros qui ont transformé la défaite en victoire pour toute la communauté. Mais ces temps-ci, la communauté a disparu de l'histoire. Au lieu de cela, il y a la famille, et le héros vient et transforme sa pauvreté en une richesse soudaine (Fragments 103).

*spiritual connection that entitled them to these extravagant goods. Melanesians began to build ports, in the hopes that ships would come to the shore to bring them riches. Generations later, Melanesian millenarian groups await a savior who will bring them goods that will usher them into modernity and into a superior status to those Europeans who oppressed them*¹⁰.

Ce culte renvoie à l'importance et à la vénération accordée aux biens matériels en provenance d'Europe au temps de leur colonisation par les Européens. Comparant ce mythe à celui du « been-to », Baako se considère comme le sauveur attendu par les Mélanésiens bien après la colonisation pour leur apporter les matériels qui leur permettront de se moderniser et de se mesurer en termes de statut à cette Europe jadis colonisatrice. Dans le contexte africain, Baako doit être ce sauveur ou, comme à l'image de Prométhée, ce révolutionnaire qui doit ramener les biens dont l'Afrique a tant besoin.

3. Baako, le Prométhée africain

Le mythe de Prométhée structure le récit de *Fragments*. Et, d'après la mythologie grecque,

Prométhée est un Titan qui défia Zeus par la supercherie et le vol du feu sacré interdit aux humains par celui-ci. Ce défi symbolise en quelque sorte le refus par l'homme de la fatalité ou de sa destinée telle que définie par les dieux, en un mot la libération de l'homme de la contrainte de l'oppression. Comme punition pour sa supercherie et son défi, Zeus l'enchaîna à un rocher sur le Caucase où un aigle lui rongeaient le foie qui ne cessait de repousser. (*Encyclopédie Universalis*, 2011).

¹⁰ « Les cultes de la cargaison sont une expression religieuse rituelle de la fétichisation des biens matériels introduits en Mélanésie par les Européens. Apparemment, quand les Mélanésiens ont vu la richesse que les colons (et, plus tard, les soldats) apportaient avec eux, ils croyaient que les Européens avaient un lien spirituel qui leur donnait droit à ces biens extravagants. Les Mélanésiens commencèrent à construire des ports, dans l'espoir que des navires viendraient à la rive pour leur apporter des richesses. Des générations plus tard, des groupes millénaires mélanésiens attendent un sauveur qui leur apportera des biens qui les rendront modernes, avec un statut supérieur aux Européens qui les ont opprimés ».

Cette description de la vie de Prométhée trouve des traces dans la littérature africaine, en général, et dans l'œuvre d'Ayi Kwei Armah, en particulier. D'ailleurs, une analyse de *Fragments* comme figuratif de la légende universelle prométhéenne est entreprise par Philip Whyte (2005, p. 117) pour qui « la structure narrative de l'œuvre ainsi que son système symbolique, contiennent les traces d'éléments relevant aussi bien de la tradition orale du conte et des rites de l'Afrique de l'Ouest que de l'allégorie chrétienne et de la mythologie grecque ». La comparaison faite entre Baako et Prométhée se fait sous deux angles, l'un déterminé par la conception traditionnelle du mythe, l'autre par des interprétations plus récentes, se fondant sur la pièce du poète et tragédien grec, Eschyle. Reposant sur cette tradition occidentale, Baako est assimilé à Prométhée qui « constitue l'archétype du révolutionnaire dont la révolte contre les dieux de l'Olympe symbolise [...] la rébellion de l'homme contre une acceptation tragique de sa destinée et [...] la libération de l'humanité du joug de l'oppression ». (Whyte, 2005, p. 118). Comme Prométhée pour les hommes, Baako, l'intellectuel, incarne l'iconoclaste qui veut libérer l'Afrique sur le plan socio-économique, et, en particulier, sa société des dérives du pouvoir politique. Là où Prométhée réussit en trompant Zeus et en lui volant son feu qu'il met à la disposition des humains, Baako en fait autant non pas en réussissant la révolution, mais en essayant au moins.

Si cette version originelle du mythe insiste sur la réussite de Prométhée, celles dérivées sont plus axées sur l'échec de ce dernier. Dans cette logique aussi, Baako reflète l'image de Prométhée qui échoue dans les mains de Zeus qui l'enchaîne sur le Caucase. En effet, l'échec du protagoniste, dans *Fragments*, apparaît dans la minimisation et la destruction de ses rêves de libération par son entourage immédiat et son bureau de travail. Sa vision d'un futur meilleur, qui le rapproche davantage de Prométhée dont le nom signifie « celui qui prévoit » ou « le prévoyant », est contrecarrée par les préoccupations plus réalistes de sa famille et des pouvoirs politiques représentés ici par son patron, Asante-Smith, d'où sa défaite par ces derniers.

La réussite et l'échec de Prométhée, dans leurs différentes interprétations, s'illustrent aussi dans le contexte postcolonial à travers le double symbolisme de l'intellectuel. Dans l'écriture

africaine postcoloniale, surtout anglophone, l'intellectuel est décrit comme un révolutionnaire tantôt victorieux tantôt vaincu. Ce dernier statut est le plus représenté. Par exemple, là où Baako échoue d'une part, Asar, dans *Osiris Rising*, réussit à instaurer un changement de curriculum dans son collège, même s'il meurt à la fin. Et si Prométhée est vaincu par les dieux olympiens, en particulier Zeus, Baako l'est par sa famille et ses chefs rétrogrades. À cet effet, en plus de l'analogie entre Baako et la figure mythique, il y a aussi celle entre les Olympiens et l'entourage du protagoniste de *Fragments*.

Considérant la structuration de *Fragments* selon le mythe prométhéen et l'analogie entre Prométhée et Baako, nous pouvons dire que cette présence du mythe grec est une illustration du syncrétisme culturel dans le domaine même littéraire. Ainsi, cette écriture rend compte du recours à l'« autre » pour expliquer certains phénomènes ou faits qui relèvent du « soi ». Donc, par ce mythe comme par ceux du « been-to » et du « cargo », l'auteur invite à une restauration des vestiges du passé, d'où leur fonction persuasive et leur statut de motif rhétorique.

4. La narration du mythe de Mami Water, une déconstruction ?

Si la structure des mythes du « been-to », de Prométhée et d'Osiris se reflète dans *Osiris Rising* et *Fragments*, le mythe de Mame Water apparaît plutôt comme un récit second, narré par Baako à Juana.

Chez les Akan, Mame Water, ou encore « Mami Wata » du pidgin anglais, est la déesse protectrice des océans ; comme Mame Coumba Bang et Mame Coumba Lamb dans les cités respectives de Saint-Louis et Rufisque au Sénégal. Les caractéristiques communes de ces génies sont d'abord la féminité, leur terme de référence « mame » signifiant ancêtre ou grand-mère chez les Wolofs du Sénégal, et ensuite leur lieu de prédilection qui est l'étendue marine. D'une forme mi-humaine mi-animale, Mame Water est généralement portraiturée comme une sirène et se distingue par sa beauté, son charme et sa jalousie. Banham et Hill (1994, p. 5) la décrivent comme « *a goddess associated with*

sexuality and wealth... »¹¹. Retrouvée aussi chez la diaspora africaine par le biais de l'esclavage, notamment au Cuba, en Guyane, au Brésil, à Trinité, etc. sous les appellations respectives de Yemanya, Watramama, Yemaya, Maman Dlo (Maman de l'eau ou Mother water), Mami Wata (*mammy water ou mother water*) est une appellation générique pour les esprits de l'eau chez de nombreux peuples africains et leurs descendants à travers le monde. Réputée comme étant de mœurs légères, elle se manifeste aux hommes dans une beauté séduisante pour entretenir des relations intimes avec eux en échange de la bonne fortune et de la richesse à condition que ceux-ci lui jurent fidélité et discrétion. Le rejet d'une telle offre signifierait la malchance de sa victime et de son entourage.

Dans *Fragments*, deux versions dudit mythe entrent en scène, celles d'Akosua Russelet de Baako Onipa. Pour ce dernier, la version d'Akosua est une propre invention de sa part. En fait, dans son poème où elle est supposée représenter le mythe de Mame Water, Akosuaparle de la princesse d'Amosema, une demoiselle arrogante à la recherche d'un époux. Celle-ci rencontre un jeune homme charmant venu d'outre-mer et l'épouse. En tant qu'époux, il civilise le village d'Amosema en leur apportant l'éducation, l'emploi, un magasin de vente au détail, etc. Cette représentation du mythe apparaît comme une déconstruction et une réadaptation à visée esthétique.

Cependant, pour éclairer Juana, sa compagne portoricaine venue au Ghana à la recherche d'une quiétude de l'âme, Baako lui donne la version authentique de ce mythe qui est le leur. Il lui raconte une histoire intitulée « *Mame Water and the Musician* ». (*Fragments* 120). Elle met en scène un musicien chantant sa solitude sur la plage et une déesse sortie de la mer. Ils firent l'amour et se revirent. Le musicien qui tomba amoureux chantait de plus belle mais craignait à chaque rendez-vous de ne plus revoir la déesse qui n'était autre que Mami Wata. À chaque fois que la déesse retournait dans la mer, le musicien redevenait triste.

Dans cette introduction du mythe de Mame Water, deux perspectives sont envisagées par Armah. D'abord, il tente une

¹¹ « Une déesse associée à la sexualité et à la richesse... ».

récupération et une préservation du folklore de son peuple. Autrement dit, la présence du mythe dans *Fragments* montre encore l'engagement de l'auteur à la préservation de l'héritage culturel noir. Par ailleurs, il évoque l'obligation de chaque individu à accomplir cette mission de sauvegarde, à l'image de Baako. Ensuite, à travers la révision de la version d'Akosua par Baako, il illustre l'idée que l'oralité corrige l'écriture et complète ses insuffisances.

Conclusion

L'écriture d'Armah illustre l'importance du rapport entre croyance et littérature. En ce sens, l'écriture du mythe osirien comme les autres mythes est un motif imaginaire. Le rappel de l'ancienne version du mythe de Mami Water par le personnage de Baako a pour but d'enseigner la vraie version. La représentation du culte du « cargo » est aussi un prétexte pour évoquer d'autres versions du « been-to », mais dans des contextes différents où toute cette juxtaposition sert à montrer que le « been-to », dans toutes les sociétés en général, retourne pour satisfaire les rêves et espoirs de toute une communauté. Ce qu'il faut noter, en fait, c'est qu'en Afrique et en Mélanésie, le « revenant » – le voyageur qui retourne – rend service à sa communauté. Si le « been-to » mythique cherche à faire évoluer sa société comme l'indique Baako, le « sauveur » chez les Mélanésiens apporte la modernité ou la civilisation pour le bien de tous. Cette écriture et cette esthétique, en plus de rendre compte des faits, pratiques et croyances anciennes et sacrées, servent à inciter à un retour à la tradition. Il en résulte que les mythes d'Osiris, du « been-to », du « cargo », de Prométhée, et de Mame Water ont tous une fonction didactique dans le roman, car par ces mythes, l'auteur convoque la tradition et l'histoire. Ainsi, l'oralité elle-même recourt à l'écriture pour survivre dans un contexte de déperdition, raison pour laquelle Armah incorpore des récits mythiques, une richesse de la tradition orale africaine, dans ses œuvres. Il apparaît que son écriture plaide pour une certaine complémentarité entre l'écriture et l'oralité pour une meilleure représentation des croyances africaines.

Références bibliographiques :

- ADEOTI Gbemisola, 2005, "The Re-Making of Africa: Ayi Kwei Armah and the Narrative of an (Alter)-native Route to Development" in *Africa Media Review*, Volume 13, Number 2, p. 1–15
- ARMAH Ayi Kwei, 1983, *Fragments*, Oxford, Heinemann.
- ARMAH Ayi Kwei, 1995, *Osiris Rising*, Dakar, Per Ankh.
- BANHAM Martin, HILL Errol et WOODYARD George, 1994, *The Cambridge Guide to African and Carribean Theatre*, London, Cambridge University Press.
- BRUNEL Pierre, 1992, *Mythocritique – Théorie et parcours*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BRUNEL P., PICHOS C. et ROUSSEAU J – M., 1983, *Qu'est-ce que la littérature comparée ?* Paris, Armand, Colin.
- DIOP Cheikh Mouhamed Soumoune, 2019, « Du sermomythicus au roman historique », *Mythe et littératures africaines : la mise en texte de l'imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 247p.
- DUPRIEZ Bernard, 1984, *Gradus. Les procédés littéraires (Dictionnaire)*, Paris, Union générale d'éditions.
- GENETTE Gérard, 1987, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil.
- GENETTE Gérard, 1972, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil.
- MEYER Michel, 2008, *Principia rhetorica : une théorie générale de l'argumentation*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 327p.
- MEYER Michel, 2010, *La problématique*, Paris, PUF, 195p.
- MURPHY Laura, 2008, "The Curse of Constant Remembrance: the Belated Trauma of the Slave Trade in Ayi Kwei Armah's *Fragments*", in *Studies in the Novel* 40.1 & 2, p. 52-71.
- OKPEWHO Isidore, 1983, *Myth in Africa*, London, Cambridge Press University.
- PAGEAUX Daniel-Henri, 2012, *Littérature générale et comparée*, Paris, Armand Colin.
- PHILIBERT Myriam, 2002, *Dictionnaire des mythologies celtique, égyptienne, gréco-latine, germano-scandinave, iranienne, mésopotamienne*, Paris, Maxi-Livres, 282p.
- PRIEBE Richard, 1976, "Demonic Imagery and the Apocalyptic Vision in the Novels of Ayi Kwei Armah". *Yale French Studies*, 53, Traditional and Contemporary African Literature, p. 102-136.
- QUAYSON Ato, 2009, "Magical realism and the African

- novel”, in *The Cambridge Companion to the African Novel*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 159-176.
- STEWART Danièle, 1965, *Le Roman Africain Anglophone depuis 1965 : d'Achebe à Soyinka*, Paris, Harmattan.
- WILSON-TAGOE Nana, 1999, “Narrative, History, Novel: Intertextuality in the Novels of AyiKwei Armah and Yvonne Vera”, in *Journal of African Cultural Studies* 12, 2 Literature and History, p. 156-66.
- WHYTE Philip, 2005, *L'imaginaire dans l'écriture d'Ayi Kwei Armah*, Paris, Harmattan.

ASPECTS DE L'INTERCULTURALITÉ : DE L'ALTÉRITÉ À L'ENRACINEMENT CULTUREL DANS *LA RÉPUDIATION* ET *PRINTEMPS* DE RACHID BOUDJEDRA

AMEKUDJI Anoumou & AKAKPO Jean-Paul Kokouvi*

Résumé : Pour mieux analyser le paradigme de l'interculturalité, il faut nécessairement s'appuyer sur l'altérité des personnages, la figure de l'étranger et l'enracinement. Ainsi, dans cette partie, l'altérité, définie comme la réciprocité des regards ou des différences entre le *Soi* et l'*Autre*, va être évoquée tant au niveau des personnages protagonistes qu'au niveau discursif. Par ailleurs, ces données interculturelles nous permettent également de voir les formes dialogiques entre les personnages, notamment l'étranger, qui évolue dans un espace culturellement homogène, mais reste difficilement ouvert à l'Autre. En nous fondant sur l'approche de Khatibi, on se rend compte que l'altérité se manifeste chez les personnages des romans maghrébins par le voyage dans l'univers culturel de l'étranger, ce qui leur permet, par conséquent, de mieux s'enraciner culturellement. Notre réflexion consistera à voir si l'enracinement culturel constitue un élément spécifique de l'écriture de l'interculturalité chez Boudjedra.

Mots clés : *interculturalité, altérité, dialogisme, enracinement culturel.*

Abstract: To better analyze the paradigm of interculturality, we must necessarily rely on the otherness of the characters, the figure of the foreigner and rootedness. Thus, in this part, otherness defined as the reciprocity of views or differences between the Self and the Other, will be evoked both at the level of the protagonist characters and at the discursive level. Furthermore, the intercultural data

* Université de Lomé.

also allow us to see the dialogic forms between the characters, particularly the foreigner, who evolves in a culturally homogenous space, but remains difficult to open to the Other. Based on Khatibi's approach, we realize that otherness is manifested in the characters of Maghrebi novels through the journey into the cultural universe of the foreigner, which allows them, consequently, to better take root culturally. Our reflection will consist of seeing whether cultural roots constitute a specific element of Boudjedra's writing of interculturality.

Keywords: interculturality, otherness, dialogism, cultural roots.

Introduction

Rachid Boudjedra, l'un des auteurs du Maghreb, fait de la problématique du « conflit » ou de la « coexistence » entre les identités sociales, un prétexte d'écriture. À ce titre, son écriture contient des structures les plus profondes du dialogue culturel. Dans une interview, Boudjedra lui-même montrait son désir d'orienter son art dans une perspective universelle. Il déclare à cet effet : « Tout écrivain tend vers l'universalité » (H. Gafaïti, 1987, p. 123). Ce propos dévoile *a priori* son intention de moderniser l'écriture. Chacun de ces personnages est porteur d'une identité qui le caractérise au fil de l'intrigue. Ce qui marque l'attention est que malgré la diversité identitaire et idéologique des personnages-protagonistes, l'on remarque chez ces derniers, des formes d'altérité. Dans *La Répudiation*, les convictions religieuses et politiques n'ont pas empêché Céline, la Française, d'opérer un échange interculturel avec Rachid l'Arabe. De même, les goûts modernes ont pris le dessus sur les tabous socioculturels entre Zahir (Arabe) et Heimatlos (Juif) d'une part dans *La Répudiation* ; entre Teldj (jeune femme arabe) et Nieve (jeune femme espagnole), d'autre part dans *Printemps*. Mais, malgré ces efforts de rapprochement interculturel, l'on constate qu'au bout du compte, chacun des personnages de Boudjedra restait souvent homogène et faisait un retour au bercail et aux sources, après avoir entretenu des rencontres interculturelles avec d'autres sujets hétérogènes. Les personnages retournent néanmoins chez eux avec une bonne connaissance de l'autre ; ce qui leur permettait de mieux découvrir l'histoire de leur propre culture. Tout ce processus

constituerait une forme d'enracinement du personnage. Alors, quels sont les différents aspects de l'interculturalité que révèle ce corpus de Boudjedra ? Par quel mécanisme les personnages parviennent-ils à l'enracinement culturel ? Tels sont les principaux axes qui orienteront notre réflexion sur l'écriture de l'interculturalité.

1. La dynamique de l'altérité des personnages

Le mot *altérité* vient du latin *alter* qui signifie le fait que quelque chose est étranger, distinct, différent. Le Petit Robert nous offre la définition suivante : « Ce qui n'est pas le sujet, ce qui n'est pas moi. Ce qui est *Autre* ». Alors, si on tient compte de l'étymologie du terme, on observe que l'*Autre* est une chose ou une personne qui est différente de soi, qui ne nous appartient pas, mais qui se définit en se rapportant à soi. Donc sub-séquemment l'*autre* ne peut pas exister individuellement, parce qu'il devient visible seulement dans la rencontre avec un *moi*. Le *moi*, à son tour, doit aussi se rapporter à l'*autre*, pour définir son identité.

Dans notre corpus, la relation d'altérité est une réalité chez certains personnages. Il y a donc une interaction permanente entre eux. Et ceci évolue de manière permanente et presque existentielle chez les personnages protagonistes de Boudjedra. Alors, nous verrons comment cette altérité se manifeste chez les personnages-narrateurs. Nous montrerons l'identité individuelle que porte chacun des personnages et leurs efforts d'altérité. Etant donné qu'il s'agit d'analyser le regard qu'un personnage porte sur l'autre, nous considérons qu'il est question en ce moment de rapport de force ou simplement d'interaction entre des personnages que nous comptons prendre par couple selon chacun des romans du corpus.

1.1. Rachid / Céline

Rachid est un jeune Algérien et le narrateur du récit de la répudiation de Ma, sa mère. Cette répudiation de la mère sera le point de départ des péripéties et d'images d'une enfance traumatisée. Le jeune Rachid grandit dans le giron des femmes recluses, entouré de la tendresse d'une mère terriblement soli-

taire, analphabète qui a quand même su lui léguer son goût de la culture arabo-berbère. Dans l'empire et sous l'emprise d'un père polygame et féodal, Si Zoubir, le jeune narrateur connaît des blessures.

Déjà cette brève présentation du personnage permet de dégager deux identités chez Rachid. La première est sociale et liée à sa collectivité, il est Algérien et musulman. La seconde est individuelle parce que née de l'*en Soi* du narrateur. Il est un révolté contre la figure du père, du clan et de la religion au nom de laquelle sa mère est répudiée. À ce titre, il se considère étranger dans son clan.

Céline, un personnage féminin du roman, est Française et a immigré en Algérie. Elle aussi est une étrangère à la quête d'une identité pour combler la case vide. En dépit des différences socioculturelles, Céline, la Française, est l'amante étrangère de Rachid. Ainsi dans *La Répudiation*, on peut lire l'énoncé : « Il fallait que je la défende, car elle était, elle aussi, une victime au même titre que les autres femmes du pays dans lequel elle était venue vivre » (p. 13).

Au mot « victime », nous comprenons d'office que Céline serait, elle aussi, une femme répudiée ou divorcée en France, ce qui peut justifier son aventure à la quête d'un Autre. Or, précédemment, à l'issue de la répudiation de sa mère, Rachid s'est dit : « Je ne voulais pas être en contradiction avec les principes que j'avais forgés tout au long de mes cauchemars et où les femmes jouaient toujours des rôles très importants ». (p. 13)

Au fait Céline aurait connu le même sort que la mère de Rachid, en cela il s'est créé un rapprochement qui favorise l'altérité entre Céline et Rachid.

Céline, l'amante étrangère, est désormais une figure qui définit l'*en Soi* de Rachid. La preuve en est qu'elle devient l'embrayeur de la narration en demandant à Rachid, à chaque fois que le besoin se faisait sentir, de reprendre le récit de la répudiation.

Céline constitue alors une figure incontournable dans la construction du discours par son interlocuteur Rachid. Le texte précise même que la relation qui existe entre Rachid et Céline est devenue très intime par le fait du discours. Déjà au

début du récit, Rachid disait que Céline était son « amante », ensuite son « semblable », peu après son « double », et finalement sa « maîtresse », sa « congénère » ou son « amante française » (p. 213). Alors nous considérons que cette ressemblance n'est pas anodine.

On peut aussi trouver les raisons de la coexistence entre Rachid-narrateur et Céline dans les données paratextuelles qui, constituent des indices référentiels non négligeables en analyse du discours. Ainsi, à la faveur de quelques sources biographiques (H. Gafaïti, 1987, p. 32), Boudjedra fit sa soutenance sur l'un des chefs-d'œuvre de l'écrivain français Louis-Ferdinand Céline, lui aussi, un écrivain exclu et marginalisé dans son pays la France. Boudjedra dans la vie réelle s'est marié à une Française. Tous ces indices extratextuels justifieraient le fait que Boudjedra a adopté finalement Céline comme un *alter ego*. De ces analyses, nous pouvons en déduire que l'altérité est donc une réalité existentielle entre Rachid et Céline.

1.2. Zahir / Heimatlos

Zahir est le frère aîné de Rachid. Mais très tôt, Zahir se caractérise dans le roman par ses attitudes révolutionnaires et quelquefois pathologiques. Il va défier presque tous les dogmes de la religion musulmane. Il se saoulait toujours la gueule, même dans le mois de Ramadhan, et quand on lui demandait ses raisons il répondait toujours par une ironie (R. Boudjedra, 1969, p. 103) : « *Je me saoule, c'est pour croire en Dieu* ». Toutes ces attitudes rangent, socialement, Zahir dans le camp des révoltés et du coup, cela l'exclut du groupe familial. Notons que l'exclusion sociale donne souvent au personnage, l'identité d'un exilé dans son propre pays. C'est le cas du Juif Heimatlos. Il est lui aussi un exclu de son pays et devient un personnage à la quête d'une autre identité. Face à cette crise d'identité, Zahir tombe dans l'athéisme. Il porte désormais la marque d'un anti-musulman pour être neutre comme le Juif qui est aussi un athée. Toutes ces coïncidences et tous ces destins croisés vont rapprocher Zahir de Heimatlos qui tous deux deviendront des amants homosexuels. Or l'homosexualité n'est pas simplement un interdit sociologique dans le monde

arabe, mais elle constitue le paroxysme de la guerre de culture que la modernité livre constamment contre l'Islam. Dans le cadre diégétique, tous les Arabes détestent les étrangers, notamment les Juifs. Les membres du clan ont même cartographié toute la ville en quartiers, coupée stupidement en trois. Il y avait le quartier arabe, le quartier juif et le quartier européen. Zahir considère cela comme un acte raciste. Face à toute cette non-altérité de fanatiques, Zahir affichait son désir de réciprocité et son altérité aux étrangers. Il aimait particulièrement le Heimatlos, parce que se disait-il qu'il existait entre eux une harmonie des contraires. Il disait : « Heimatlos est comme moi : il n'aime pas le sang des femmes, et c'est pour cette raison que nous nous aimons » (p. 104). Cette coexistence entre ces différentes cultures se confirme par le fait que le Juif Heimatlos a appris qu'il était en réalité que le demi-frère de Yasmina qui est la demi-sœur de Zahir : « *c'est ta sœur, fille illégitime de Si Zoubir et d'une couturière juive* » (p. 148).

L'altérité entre Zahir et l'Heimatlos est rendue possible grâce à l'acceptation réciproque de l'Autre (Heimatlos), malgré les différences culturelles ; et de la reconnaissance de l'image et du regard de l'autre. Toutes ces approches interculturelles ne se réalisent qu'à travers la compréhension mutuelle des normes culturelles et sociales de l'un et de l'autre.

1.3. Teldj / Nieve

Il est vrai que dans le contexte de mondialisation actuel, les rapports entre les cultures deviennent de plus en plus fréquents et revêtent toutes sortes de configurations : échanges, confluences, influences, frictions, voire conflits. Or, la littérature demeure de loin le lieu emblématique où certaines questions portant sur l'interculturel sont posées et trouvent souvent une réponse. Dans *Printemps*, Teldj va porter un regard sur ses voisins immigrés. C'est en cherchant à connaître les vraies causes d'immigration de ses voisins que Teldj va ressentir le désir d'altérité.

Au départ (p. 9), les rapports entre Teldj et les voisins immigrés étaient très complexes et tendus justement parce qu'elle ignorait culturellement ses voisins. Elle les trouvait d'ailleurs bizarres et grossiers, par conséquent elle les haïssait.

Jusque-là, nous supposons que ce personnage est dans la non-altérité. Mais, quelque temps après, ce qui a rapproché Teldj de ses voisins a été les langues étrangères dans lesquelles communiquaient les voisins quand ils parlaient au téléphone :

Ils téléphonaient ou plutôt ils hurlaient, dans leurs appareils portables, leurs consignes ou leurs ordres à des interlocuteurs installés, certainement, dans les bureaux à Londres, à Barcelone, Paris, Moscou, Dubaï, Shanghai ou New York. » ; « Ainsi et sans le vouloir, Teldj apprit quelques phrases de russe et quelques bribes d'allemand, et elle perfectionna son anglais et son espagnol. Mais ce qui l'agaçait le plus c'était ce dépotoir qu'était devenue la terrasse qu'ils occupaient. (*Printemps*, p. 9)

À partir de ces instants, Teldj relativise l'image qu'elle avait de ses voisins tout au départ. Dès lors, un processus d'interaction, d'échange et de réciprocité est enclenché. Tout comme le souligne Carmel Camilleri « On parlera d'interculturel lorsqu'apparaît la préoccupation de réguler les relations entre ces porteurs [porteurs de systèmes différents], au minimum pour réduire les effets fâcheux de la rencontre, aux mieux les faire profiter de ses avantages supposés » (C. Camilleri, 1993, p. 34) ; Teldj comprit que ses voisins, immigrés ou expatriés, n'en avaient pour rien parce que cela pouvait arriver à tout le monde. Elle se rappelait qu'elle aussi « avait passé deux années en Chine, à enseigner la langue et la civilisation arabes à l'Université de Shanghai, grâce aux échanges culturels ».

Mis à part, ce premier aspect d'altérité rendu possible par l'apprentissage de langues et la réciprocité culturelle, Teldj aura une autre interaction avec Nieve, sa nouvelle voisine espagnole qui occupait la terrasse après le départ de cette horde d'immigrés.

Cette fois-ci, Teldj ayant des prédispositions à l'altérité, tout semble aller vite. Rappelons que, tout comme les autres personnages-narrateurs de Boudjedra notamment Rachid et Zahir, Teldj porte en elle une révolte contre sa société, sa culture et sa religion depuis la décapitation de sa mère par les islamistes. Ainsi, le désir de réformer cette société est béant en elle. Elle était à la recherche d'une « société ouverte, c'est-à-dire d'une société faisant le pari de construire ses perfor-

mances sur l'échange, la diversité et le respect » (B. Badie et M. Sadoun, 1996, p. 18-19).

L'altérité entre Teldj et Nieve est non seulement physique, mais aussi biologique malgré leurs différences. Teldj (algérienne) et Nieve (espagnole) portent les mêmes prénoms qui renvoient à un même référent dans chacune des langues. Leurs prénoms signifient "Neige". Les deux jeunes femmes sont toutes nées en janvier en plein hiver et dans la même année 1984. Elles ont le même âge : 30 ans. Elles partagent les mêmes passions, les mêmes caractères (p. 83). Autant de coïncidences naturelles et culturelles qui rapprochent les deux femmes qui finiront par s'aimer, s'ébattre afin de manifester leur altérité.

De toutes ces analyses fondées sur l'altérité des personnages dans les deux romans, nous avons pu constater que chacun des personnages porte en lui une identité individuelle ou sociale selon son histoire. La compréhension des systèmes culturels et sociaux de l'Autre, l'adaptation et les images de ressemblances entre les personnages constituent quelques-uns des indices liés à l'écriture de l'interculturalité. Néanmoins, l'altérité ne signifie pas, pour les personnages du corpus, une assimilation servile, mais au contraire un effort de cohabitation avec l'Autre hormis les différences. Toutefois, la polyphonie, considérée comme une pluralité de voix des personnages dans le discours, peut aussi être analysée comme une stratégie de dialogisme communicationnel pour assurer la coexistence entre les différents personnages.

2. Le dialogisme textuel et la polyphonie

La poétique de Dostoïevski et *Esthétique et théorie du roman* (M. Bakhtine, 1970, p. 343-363 ; 1978) sont deux ouvrages théoriques dans lesquels le chercheur a théorisé les notions de dialogisme et de la polyphonie. Ainsi, dans ces travaux, Bakhtine considère l'interaction verbale comme l'élément central de toute activité langagière. Plus concrètement, le dialogisme se manifeste dans le texte par l'intertextualité. Alors, l'on suppose que l'objectif de Bakhtine serait de faire de la relation entre les textes, un des paramètres essentiels du fonctionnement du

discours. C'est la perspective dans laquelle nous étudierons dans ce chapitre le dialogisme textuel et la polyphonie comme des procédés qui participent à l'interculturalité, à la négociation des identités et à la coexistence entre les personnages dans le corpus.

2.1. Le dialogisme textuel : l'intertextualité

Loin de traiter l'intertextualité comme une donnée théorique dans sa totalité, notre préoccupation sera plutôt de montrer que cette pratique textuelle est un signe de dépassement, d'ouverture et de modernité. Et pour cause l'utilisation de la langue française, comme support de la création littéraire a permis à Boudjedra, dans un premier temps d'acquérir cette liberté de dire, de dénoncer violemment et d'ouvrir ses textes sur d'autres champs littéraires, comme en témoigne Charles Bonn (C. Bonn, 1974, p. 115) en ces termes :

La situation interculturelle particulière de l'écriture maghrébine de langue française la prédispose plus qu'une autre à trouver sa dimension proprement littéraire dans ces jeux avec des textes aux origines diverses : non seulement textes arabes et français, mais aussi textes oraux encore riches dans l'espace maghrébin, textes issus de la littérature du monde entier.

Le but de la pratique intertextuelle est d'enrichir le texte et en même temps de l'ouvrir sur le monde. L'auteur ne se verse pas tout de suite dans une quelconque littérature-monde, mais il donne une certaine dimension de porosité littéraire à son œuvre lui permettant d'aller à la rencontre d'autres œuvres, de coopérer avec elles ou quelquefois les questionner en montrant leurs lacunes ataviques. Les textes oraux du poète Omar, d'Averroès, d'Ibn Arabi et des textes d'auteurs voyageurs et érudits précédemment cités constituent des discours extérieurs qui viennent travestir et ridiculiser les discours intérieurs. Si Zoubir se fonde souvent sur les sourates et hadiths du Coran pour justifier ses droits et ses perversités sur les femmes notamment, la sourate IV qui lui est très chère :

Les hommes ont autorité sur les femmes du fait qu'Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres, et du fait que (les hommes) font des dépenses, sur leurs biens (en faveur de leurs femmes). Les femmes vertueuses font oraison et protègent ce qui doit l'être, du fait de ce qu'Allah consigne. Celles dont vous

craignez l'indocilité, admonestez-les ! Reléguez-les dans les lieux où elles couchent ! Frappez-les !

À ces lois et préceptes misogynes et méprisants à l'égard de la femme, Boudjedra cite des extraits de récits de voyages d'Ibn Batûta et d'un émissaire du sultan du Maroc Mohamed IV envoyé auprès de Napoléon III, pour exposer le ridicule des mœurs musulmanes et les livrer à une autodérision :

Les mœurs des habitants de l'Asie sont très étranges. Au cours de mon voyage en Asie, je me suis rendu compte que les hommes de cette contrée ne connaissent pas la jalousie et la filiation des enfants se fait par la mère et non par le père. J'ai remarqué, aussi, que chez ces gens de Paluyati les femmes n'avaient aucune gêne, ni aucune pudeur vis-à-vis des hommes et qu'elles ne sont pas voilées, alors qu'elles sont musulmanes et respectent les cinq prières d'une façon scrupuleuse. Les femelles dans ce pays ont donc le droit d'avoir des amis, des camarades et des amants sans aucune restriction. Il arrive qu'un époux rentrant chez lui trouve sa femme en compagnie galante, et que cela ne le gêne pas du tout, bien au contraire ! Puisqu'il est tenu d'offrir l'hospitalité à l'amant de son épouse et de lui faire honneur.

L'obéissance des chrétiens vis-à-vis des femmes et leur docilité à suivre leurs désirs sont assez communes. Ainsi nous avons remarqué que ce pays est le paradis des femmes et l'enfer des chevaux qui y sont maltraités. La femme ici est la véritable maîtresse de la maison et l'homme son sujet. Les femmes se livrent à la débauche, mais il est rare que leurs maris manifestent de la jalousie. Elles sont trop bien traitées. Ce qui n'est pas, du tout, le cas pour les chevaux qui sont pourtant bien plus valeureux que les femmes. (*Printemps*, p. 20, 21)

Ce qui est remarquable et singulier dans tous ces textes, ce sont les valeurs de tolérance, de liberté et d'égalité des sexes qui les caractérisent. Face à cela, on a l'impression que les sociétés maghrébines sont à la traîne puisqu'alourdies par des valeurs rétrogrades et surannées. Ainsi, l'auteur, par le fait littéraire, pose des passerelles entre les cultures et mœurs chrétiennes et celles musulmanes, ce qui vise à créer chez le sujet musulman une identité interculturelle. Cette approche semble désormais caractériser les nouvelles écritures francophones comme le souligne Josias Semujanga « Une œuvre artistique dévoile la culture de "Soi" et de l'"Autre" par des coupes transversales sur les genres artistiques et littéraires » (J. Semu-

janga, 1999). Et de cette façon, le texte se présente comme une galaxie de signifiants, ou simplement comme un système ouvert.

Comme pour inscrire ce système d'ouverture en règle d'or de création linguistique, Boudjedra a toujours invité dans les deux romans du corpus, les titres d'œuvres majeures et de leurs auteurs qui ont révolutionné l'histoire de la littérature mondiale notamment *Voyage au bout de la nuit* de Louis-Ferdinand Céline, *Le Bruit et la Fureur* de William Faulkner, *La Route des Flandres* de Claude Simon sans ignorer les commentaires sur Francis Bacon, Kafka, les tableaux de Picasso et de Delacroix. Tous ceux-ci ne sont en réalité que les artistes de prédilection de Rachid Boudjedra.

À cela, s'ajoutent les autocitations. L'auteur se permet de se citer pour rehausser et amplifier son texte par des commentaires sur ses précédents textes créant ainsi de la confusion chez le lecteur qui a l'impression de lire les mêmes romans.

En définitive, la pratique de l'altération est manifeste chez les personnages protagonistes par le fait qu'elle facilite les interférences linguistiques et une connaissance réciproque. Nous notons que l'intertextualité est tellement remarquable dans *Printemps* au point qu'elle force l'admiration chez le lecteur. Toutes ces rencontres entre langues, textes et cultures ont des incidences sur des personnages qui n'ont d'autre choix que de coexister dans un même espace, du moins celui diégétique et de devenir de véritables figures d'altérité.

2.2. La polyphonie

La notion de polyphonie a été introduite dans l'analyse linguistique par le linguiste russe Mikhaïl Bakhtine (1970) pour décrire la mise en scène de la parole dans le discours romanesque et plus particulièrement la pluralité des voix dans l'énoncé. L'intérêt pragmatique de cette notion est de faire apparaître les phénomènes d'hétérogénéité discursive et d'étudier le fait que la parole du sujet parlant soit en quelque sorte occupée par le discours de l'Autre. C'est en cela que nous étudions la polyphonie comme un procédé qui participe à l'interculturalité, à la négociation des identités et à la coexistence entre les personnages.

Dans *La Répudiation*, en réalité nous ne sommes pas dans le cadre du dialogue direct, mais plutôt dans une dimension dialogique au sens bakhtinien du terme (T. Todorov, 1981, p. 292-298). Ainsi, l'on entend plusieurs voix ou plusieurs prises en charge de la parole par des sujets parlants. L'usage du pronom personnel « je » pose le problème d'ambiguïté entre le sujet-narrant et le sujet-narrateur en ce sens que le personnage-narrateur du récit porte le même prénom Rachid que le scripteur du texte. Ce constat étant fait, le texte frise de l'autofiction.

On remarque également dans le discours que d'autres personnages du récit enfilent parfois même le masque que Rachid-narrateur et prennent aussi en charge le discours. Ce phénomène d'effacement et de brouillage énonciatif s'observe dans le roman entre Zahir et Rachid ; également entre Rachid et d'autres personnages féminins tels que Céline, Leila et Yasmina. Cette technique de camouflage rompt la linéarité du récit en brouillant toutes les pistes de repérage pour le lecteur qui, pour la plupart du temps, en face des récits à focalisation interne « Je », cherche tout de suite à établir un rapprochement entre le personnage-narrateur et l'auteur. On perçoit aussi une double figure de Rachid, l'une victime et sujet de l'histoire, l'autre témoin-narrateur de l'histoire racontée, même si c'est tout au long de la narration, qu'il s'adressait à un « tu ». Pour Catherine Kerbat-Orecchioni, il s'agit d'un phénomène d'interaction verbale, « *Le "tu" exerce un contrôle permanent sur le discours du "je", il devient effectivement sujet parlant dès lors qu'il se convertit à son tour en "je", c'est-à-dire enchaîne par une "réponse" ou une "réaction"* ». (C. Kerbat-Orecchioni, 1990, p. 14). Certes, par moments cela se présente comme un discours rapporté, mais au fond nous savons que ce sont des voix à identités fort différentes qui s'expriment. Rachid, sujet masculin et arabe, devient pour sa part, le passeur de voix à Céline son amante française ; tout comme, il la passe à ses co-locuteurs que nous nous permettons de représenter par des lettres. La lettre A pour indiquer Céline et B pour Zahir, le frère du narrateur.

Céline, l'amante s'énonce : « *Inutile de remâcher tout cela, disais-elle, parle-moi plutôt de ta mère (...) Parle-moi encore de ta mère.* » (p. 14-16). Dans ces deux énoncés, on sent que Céline porte le

possessif « moi » qui est une autre forme de « je » qui parle. Le « ta » (qui est avant tout un « tu ») indique cette fois-ci Rachid qui avait, entre-temps, en charge l'énonciation.

Ensuite, un autre co-énonciateur B Zahir, le frère de Rachid, prendra souvent en charge la narration et quelquefois même va se substituer à Rachid : « Tu veux un dessin, hurlait-il... Je ne vois plus rien Jamais femelle ne toucha main d'homme. Tu sens le sang et le carême, toi ! » (*La Répudiation*, p. 1)

Ailleurs, Zahir s'approprie quasiment toute la narration, ce qui semble considérablement troubler le fil du dispositif narratif chez le lecteur au point qu'il croirait que Zahir n'est en fait qu'un autre Rachid qui raconte son histoire à Céline :

À vomir, je retrouve toujours la même sensation putride, ressentie lorsque je vis pour la première fois du sang de femme ; il coulait sur la cuisse de ma mère. Je crus en mourir. Je n'aime pas vomir, mais dès que je pense au sang mes intestins m'arrivent à la bouche. Je ne simule rien du tout, je suis véritablement malade. Ma mère était assise et le sang coulait de sa cuisse gauche, vite une rigole se forma par terre [...]

Au fond, ce besoin de vomir n'est pas dû à la nausée, mais à l'incompréhension, lorsque je ne vois pas clair, je vomis. [...]

Ce jour-là je compris que c'était du sang de femme. Je vomis pour la première fois [...]

Rachid s'affolait à tort. Mes ébats avec Heimatlos ne dépassent pas le stade des caresses, c'est d'ailleurs lui qui refuse d'aller plus loin. Il est parfois étrange [...]

Ma mère ne doit pas bien comprendre nos rapports. Inutile de la mettre au courant. Si un jour elle apprenait la vérité, son goître grossirait et avalerait son beau visage. Elle pourrait aussi, par réaction, coucher avec un des marabouts qu'elle va consulter avec Rachid. (*La Répudiation*, p. 104-105).

Cette longue prise de parole de Zahir a valeur d'un brouillage totalement provoqué par Boudjedra dans la narration du récit. Par ailleurs, la voix d'un autre co-locuteur C Saïda la sœur de Rachid transparait également dans le macro-discours : Cinglé, mon frère ! Cela ne te plaît pas que je puisse m'accepter telle que je suis ! (...) Ai-je une gueule à faire le Ramadhan ? Minable ! Je ne jeûne pas, donc je ne coule pas.

(...) Rien ! Nul disait-elle tu ferais mieux de te regarder. Moi, j'ai des mamelles. » (*La Répudiation*, p. 25-26)

Ainsi, l'on peut dire que ces énoncés fortement polyphoniques constituent avant tout une autre façon pour l'auteur de co-énoncer ses intentions, tel qu'il le fait avec Rachid. Cependant ces différentes voix, qui constituent en fait de micro-discours, relèvent du phénomène de l'hétérogénéité discursive que Ducrot (O. Ducrot, 1972, p. 5) appelle la polyphonie linguistique. À ce sujet, les polyphonistes scandinaves NØlke, FlØtum et Norén (p. 23) parlent plutôt de jeu de dédoublement entre les sujets parlants. Catherine Kerbrat-Orecchioni précise d'ailleurs que « *tout discours est une construction collective* ». Donc, le discours est avant tout une action collective, une interaction au cours de laquelle les regards se croisent, puisqu'étranger l'un à l'autre, les sujets parlants négocient leurs différences et coopèrent dans le dialogue.

De manière remarquable, la polyphonie est difficilement repérable chez les personnages de *Printemps*. Ce qui infirme l'hypothèse selon laquelle la polyphonie est un passage obligé pour une écriture interculturelle. Cela peut s'expliquer par le fait qu'il s'agit d'un narrateur extérieur « il » qui produit les discours et les assure. Lui seul rapportait les propos des personnages Teldj, Malika, May ou Nieve. Il leur donnait très peu la parole. Mais par contre, le narrateur de *Printemps* prenait le soin de livrer l'image que chaque personnage donnait de l'autre.

3. La figure de l'étranger et l'enracinement culturel

La littérature maghrébine francophone, comme nous l'avons évoqué dans la première partie de notre travail, est une littérature essentiellement interculturelle puisqu'elle est fondée sur la pluralité des cultures, de langues et des histoires. Dans ces littératures, « d'une part, la composition linguistique réelle est à la fois arabe, berbère, française et marginalement espagnole, d'autre part, la langue arabe est très diglossique, séparée entre deux généalogies, celle de la mémoire écrite et celle du récit vocal fondateur ». (A. Khatibi, 1987, p. 209). C'est pour

cela que l'écrivain maghrébin d'expression française reste un émigrant entre les cultures et entre les langues.

Il se pose alors la problématique du regard sur / de l'autre. Comment les personnages perçoivent-ils l'autre et le considèrent comme un étranger par rapport à *Soi* ?

Ainsi, nous interprétons le texte de Boudjedra dans la démarche interculturelle selon laquelle les personnages passent par l'acceptation de l'étranger pour aboutir à leur propre enracinement culturel.

3.1. La figure de l'étranger

Les pays du Maghreb en général et l'Algérie en particulier occupent une situation géostratégique très importante due à leur situation médiane. Ils ont été, à travers l'histoire, la cible de presque toutes les prétentions dominatrices européennes et proche-orientales. Selon les historiens, l'Algérie n'a presque jamais connu une stabilité quelconque durant plus d'un quart de siècle. Depuis l'antiquité, ce pays, dont la géographie changeait suivant les circonstances historiques, avait subi des conquêtes successives : les Romains, les Phéniciens, les Vandales, les Byzantins, les Arabes, les Espagnols, les Turques et enfin les Français. Il n'était guère possible à ces conquêtes de repartir sans laisser leurs empreintes sur la société locale sachant que ces occupations duraient des siècles entiers, et dont les objectifs étaient divers ; à savoir, l'octroi du territoire, destruction d'un ennemi, propagation d'une civilisation, d'une religion, etc. Ce qui fait du territoire algérien, une terre d'immigration, un point de rencontre et un carrefour de différentes civilisations et cultures occidentales et orientales. Du coup, la question d'identité se pose délicatement. Qui est l'étranger ? Et par quoi peut-on le reconnaître ? Julia Kristeva (1998, p. 7) répond partiellement à ce questionnement :

Étrangement, l'étranger nous habite : il est la face cachée de notre identité... De le reconnaître en nous, nous nous épargnons de le détester en lui-même. Symptôme qui rend précisément le « nous » problématique, peut-être impossible, l'étranger commence lorsque surgit la conscience de ma différence et s'achève lorsque nous nous reconnaissons tous étrangers, rebelles aux liens et aux communautés.

Dans notre corpus, les premiers instants de rencontre entre les sujets algériens Rachid et Teldj avec les sujets immigrants, Céline pour le premier et Nieve pour la seconde, ont été particulièrement tendus parce que les autochtones percevaient ces derniers comme des étrangers, et donc des sujets menaçants. Dans *La Répudiation* par exemple, Rachid décrit comment la tension entre lui et Céline était tacite, mais vive au départ :

Il se créait alors entre nous comme un espace herbeux, compact et dru dans sa fragilité, constamment menacé d'un effondrement sismique dont l'ampleur ne laissait pas de nous effrayer tous les deux, absurdement campés au beau milieu de l'habitable, face à la mer calmée par son ressac et arrivée au bout de sa propre monotonie aberrante ; regardant l'éclaboussement fastueux qui inondait le port et la jetée tombés en léthargie depuis le départ des pêcheurs et en attendant l'arrivée des dockers ; nous observant comme deux boxeurs prêts non pas à se battre, mais à se mordre jusqu'au sang. (p. 10).

Il aurait fallu, cependant, m'armer de courage et d'esprit de décision pour me marier avec elle et lui imposer la loi de mon pays qu'elle continuait à considérer comme une sorte de paradis terrestre, partagé entre la mer et les ruines romaines qui le jalonnaient d'est en ouest, et le gribouillaient pour ainsi dire de formes et de constructions délabrées, presque abstraites. (p. 12-13).

On retrouve les mêmes attitudes conflictuelles entre Teldj et ses voisins immigrés dans l'incipit de *Printemps* :

Pendant quelques mois, Teldj avait subi le vacarme et le tohu-bohu de ses voisins dont la terrasse faisait face à sa cuisine. Ils étaient quelques-uns, mâles et étrangers, et se comportaient assez grossièrement. (p. 9).

Certains jours, Teldj haïssait ses voisins encombrants et bruyants. D'autres jours, elle en avait pitié parce qu'ils étaient, quelque part, des « expatriés », mot à la mode et atténuant le malheur de ces immigrés venus en Algérie, à cause du chômage qui prenait de plus en plus d'ampleur dans leurs pays. En fait, ils n'étaient que des immigrés, donc quelque peu déplacés, un peu paumés, un peu arrogants, un peu racistes, mais subissant, à leur tour, l'arrogance, le mépris, le racisme et parfois la haine de cette société dans laquelle ils étaient engouffrés en toute hâte, à l'aveuglette, à tâtons et d'une façon catastrophique. (p. 11).

Que ce soit dans *La Répudiation* ou dans *Printemps*, l'étranger est toujours perçu comme une menace à la quiétude individuelle et un danger social. Cette situation plonge les personnages autochtones dans un égoïsme identitaire. Boudjedra a toujours eu le péché mignon de présenter les personnages-bourreaux comme des personnages inconnus, énigmatiques et sans identités fixes. À ce titre, ces personnages étrangers deviennent la source de tous les maux (homosexuels, lesbiennes, sadomasochistes entre autres) ; aussi sont-ils à l'origine de tous les conflits entre les membres de la même communauté. En réalité, cette méfiance des sujets algériens vis-à-vis de l'étranger a une histoire. La colonisation et la décolonisation ont engendré de vraies transformations culturelles connues sous la dénomination du postcolonialisme, un phénomène qui a encore créé une crise (A. Talahite-Moodley 2007, p. 1) d'identité où l'Algérien, encore une fois, oscille entre attirance et rejet par rapport à la culture et à l'identité de *Soi* et de *l'Autre*. Cette attitude est autant manifeste chez Rachid que chez Teldj.

Ainsi, la représentation de l'étrangère, particulièrement de la Française Céline, dans *La Répudiation*, à travers l'aventure singulière du narrateur relève de deux cultures totalement différentes. Rachid Boudjedra met en scène un monde complexe, composé de deux entités : d'une part, l'Algérie, encore attachée à une tradition patriarcale représentée par cette unité fondamentale qu'est la famille, et d'autre part la France, qui pose toujours un regard orientaliste sur une Algérie autrefois française. Dans ce roman, le conflit entre Rachid et Céline est historico-social, celui d'une Algérie en quête d'une identité après la colonisation dramatique de la France, pays d'origine de Céline. Et pourtant, il y avait quelque chose de commun à ces deux personnages aux origines historiquement conflictuelles. Céline aussi est répudiée par sa société et est à la quête d'une identité tout comme le narrateur. C'est en cela qu'elle ressemblait à Rachid :

Touché d'un côté par la clarté qui montait de la darse vers notre fenêtre illuminée, je me mettais à lui ressembler. Du coup, je saisissais toute l'ampleur de notre cohabitation, non pas amoureuse, non pas sociale, mais en quelque sorte biologique : Céline me ressemblait ! J'étais double et elle l'était aussi ; j'en étais profondément ému car j'avais toujours pensé que rien ne nous ren-

daît semblables. Malgré mon désir lancinant d'aller vérifier de plus près cette ressemblance brusquement entrevue, je ne bougeais pas de ma place. (*La Répudiation*, p. 15).

Ainsi, à partir de cet instant-là, toutes les relations interactionnelles entre Rachid et Céline vont changer. Désormais, le narrateur la désignera par les qualificatifs : mon *double* (p. 15), ma *congénère* (p.16), mon *amante* (p.18). La négociation des identités étant faite, le narrateur, qui au départ résistait à la narration de son récit d'une enfance saccagée, a repris tout son esprit et adopta la disposition normale pour débiter son récit (p. 19).

Pour réussir un tel exercice qui est à la fois exutoire et cathartique, la présence de Céline est cruciale, car si elle n'existait pas, Rachid ne pourrait trouver l'occasion de raconter ses souvenirs. Elle a pour fonction de délivrer la parole du narrateur : « Inutile de remâcher tout cela, disait-elle, parle-moi plutôt de ta mère... » (p. 14) ; « Parle-moi encore de ta mère. » (p. 16) ; « Raconte, disait-elle » (p. 41). Souvent, pour montrer sa coopération l'amante semble désirer connaître la suite de l'histoire entamée, elle est loin d'être dévorée par la curiosité et donne l'impression de vivre un conte sans s'y impliquer puisqu'elle n'est pas *sujet parlant* (D. Maingueneau, 1986, p. 71) mais le véritable embrayeur du discours de Rachid avec sa fameuse phrase : « parle-moi ».

Rachid, conscient du pouvoir coopératif qu'ont ses paroles sur son amante, ne cessera, lui aussi, de parler. Il l'enchantait par son éloquence pour mieux la retenir : « Je restais avec cette envie de la faire souffrir en l'enfermant dans un voile blanc où elle se fût trémoussée comme une pieuvre tentaculaire » (p. 18).

On retrouve également une ressemblance presque congénitale entre Teldj et son amante espagnole Nieve comme le lui faisait savoir le facteur :

Mais un matin, le facteur sonna chez Teldj pour lui faire signer un recommandé et en bavardant il lui dit : « Tu sais que ta voisine s'appelle Nieve ? Il paraît que ça veut dire neige en espagnol. Elle s'appelle donc comme toi ! Vous portez le même prénom ! Amusant, non ! Et elle est espagnole ! Elle vient de Grenade. Ça, c'est marrant aussi, n'est-ce pas ? Grenade le pays de nos ancêtres andalous ! » Teldj ne fit aucun commentaire car elle

connaissait bien ce facteur, trop bavard et trop curieux, bien que très brave type. Elle ne pipa mot, mais pensa à la drôle de coïncidence : sa voisine qu'elle venait à peine de découvrir physiquement portait le même pronom qu'elle : (Teldj = Nieve (en espagnol) = Neige !). (*Printemps*, p. 140-141)

Toutes ces ressemblances entre les personnages d'horizons divers, quoique diégétiques, ne sont anodines ni gratuites. Elles sont nourries de prétextes interculturels voulus par Boudjedra. La lecture de ces romans de Rachid Boudjedra nous entraîne donc vers un espace de désillusion intimement lié à l'éternelle confrontation des identités entre *Européen / Africain*, *Colonisateur / Colonisé*, entre *l'ici / l'ailleurs*, entre *le Moi / l'Autre*, *Autochtone / étranger Homme / Femme*.

À travers ces romans empreints de modernité, Boudjedra arrive à tracer un monde de rencontre et de reconnaissance des différences. Par une voix masculine, il marque un tournant dans l'écriture de *l'Autre*, un *Autre* qui se définit par le *Soi* aussi bien à sa langue et qu'à sa culture, mais également à son sexe, à sa manière de voir le monde et de le subir. Tout cela se tisse dans une Algérie imaginaire qui trace une voie vers la modernité, mais qui ne peut se détacher de ses algérianités. La reconnaissance des différences avec l'étranger semble être le paramètre essentiel pour l'enracinement culturel du personnage autochtone, c'est-à-dire celui désigné algérien par l'auteur.

3.2. L'enracinement culturel

La quête identitaire et l'enracinement culturel se sont manifestés de manière diverse chez les auteurs francophones du Maghreb tels que Assia Djebar, Abdelkebir Khatibi, Rachid Boudjedra, Tahar Ben Jelloun, Abdelwahab Meddeb, Mouloud Feraoun et bien d'autres qui ont développé un rapport dualiste envers la culture et la langue de *Soi* et de *l'Autre*. Ces auteurs ont été eux-mêmes exilés pendant longtemps en France ou ailleurs en Occident et leur enracinement s'est réalisé d'une façon complexe et ambiguë en même temps.

S'agissant de la définition de la notion de l'enracinement, Simone Weil (T. Yacine, 2000, p. 33) remarque qu'il est difficile de dire avec précision comment se fait l'enracinement d'un sujet culturel dans un récit. Elle écrit : « L'enracinement est

peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir »

Ainsi, selon les propos de Simone Weil, l'enracinement d'un homme n'est pas un fait individuel mais un fait qui concerne toute la collectivité et ses réalités socioculturelles. Le principe de l'enracinement culturel semble animer les personnages du corpus. Comme le remarquait Léopold Sédar Senghor, « *La vraie culture est toujours déracinement, assimilation active des valeurs étrangères (...)* ». Boudjedra a su arracher ces personnages-narrateurs, de leur culture et religion autochtones en les forçant à la connaissance de l'Autre comme entité qui participe l'« *enracinement dans le sol natal* ».

Dans notre corpus, les personnages d'origine algérienne ont eu pour amant(e)s des personnages de cultures différentes à la leur. Rachid avait pour amante une Française Céline ; Zahir côtoyait le Juif Heimatlos et Teldj menait des aventures amoureuses avec une Espagnole Nieve et May la Chinoise. Mais, dans ces différents regards croisés, chacun respectait la différence de l'autre. Certains personnages algériens faisaient montre de leur algérianité, de leur maîtrise des valeurs socio-religieuses. C'est le cas de Rachid qui racontait à son amante française des récits qui montrent fort bien son enracinement dans la culture kabylienne dans *La Répudiation* :

Te dire que je n'aimais pas le mois de Ramadhan serait mentir. Nous savions guetter la lune. L'attente du mois sacré était bénéfique. Zahir s'arrêtait de boire pendant un mois. Ma reprenait espoir. La maison avait un air de fête. On badigeonnait à la chaux toutes les pièces et en particulier la grande cour. On stockait pour un mois des comestibles rares et coûteux. Le carême n'était qu'un prétexte pour bien manger durant une longue période, car on se rattrapait la nuit sur l'abstinence somme toute factice du jour. Ripailles. Paix tacite avec les oncles. Le banquet s'organisait chaque jour selon un rite strict et précis. Les femmes s'excitaient chaque fois à l'approche du crépuscule annonciateur de la délivrance. Les hommes allaient à la mosquée, puis au café où ils jouaient aux dominos. Les tantes en profitaient pour aller rendre visite. (*La Répudiation*, p. 19)

Par ailleurs, l'enracinement est aussi exprimé à travers la description de l'environnement social, de l'histoire et de la géographie par les narrateurs (Rachid ou Teldj), afin de montrer leur attachement à leur univers d'enfance, à leur famille, à leur société et surtout à leur pays.

Teldj est décidée de connaître tous les récits des grandes conquêtes de l'armée arabo-berbère. Ses incessants retours aux sources (aux mythes algériens et orientaux) en s'inspirant des documents anciens d'Ibn Arabi, d'Ibn Khaldoun, d'Ibn Batûta, entre autres érudits, peuvent traduire chez Teldj son enracinement culturel.

Teldj, déçue par les hommes de son pays qui ont défiguré et falsifié la religion, la culture, la civilisation de ses ancêtres et l'histoire, va se référer au passé glorieux qu'elle va évoquer par des figures de métaphores, de comparaisons, de proverbes, de maximes, des dictons, les mots kabyles ou arabes, l'emploi des figurations empruntées au kabyle ou à l'arabe dialectal malgré la disponibilité des expressions équivalentes dans la langue française pour faire preuve, non seulement d'un attachement à son origine, mais aussi de sa spécificité à l'égard de l'Autre. Elle cite le savant Oulog Beg pour justifier la prééminence de son exercice : « *Les religions se dissipent comme le brouillard, les royaumes disparaissent, mais les travaux et les recherches des savants s'inscrivent dans l'éternité.* » (*Printemps*, p. 33)

Au demeurant, l'engagement et l'envie incessants de Rachid (*La Répudiation*) et de Teldj (*Printemps*) à parler de *soi* et de son pays vont peu à peu éloigner leurs interlocuteurs d'eux, notamment il y aura une rupture entre Céline et Rachid à la fin du récit. Fatiguée des délires et soliloques de Rachid, Céline, l'amante étrangère rentrera chez elle en France. De même, la rupture entre Teldj et son amante Nieve fut une terrible déception pour les deux jeunes femmes. Face à l'orgueil, au silence de Teldj, Nieve qui, entre-temps apprenait l'arabe, sera dégoûtée et va détester cette langue et le pays. Elles comprennent qu'elles sont différentes l'une de l'autre. La séparation se fit avec beaucoup de dignité, Nieve rentra chez elle en Espagne et Teldj reprit ses enseignements à l'Université d'Alger.

La description de toutes ces scènes de dénouement, de séparation et retour au bercail, entre les personnages dans les

romans de Boudjedra témoigne qu'ils sont enclins à l'interculturalité. Les regards croisés, la coopération et les négociations interculturelles entre ces différents protagonistes n'ont pas effacé leur identité individuelle. Au contraire, cela a permis à chacun d'eux de définir la culture de "Soi" par rapport à celle de "l'Autre". Comme le remarquait la chercheuse Mineke Schipper qui paraphrasait dans son article (N° 9), le proverbe mandingue « *Le tronc d'arbre a beau rester longtemps dans l'eau, jamais il ne sera crocodile* », malgré les séjours de Céline, de May et de Nieve en Algérie, ces dernières ont diversement rempli la "case vide" en elles qui, naturellement, est réservée à la réciprocité qui n'abolit ni ne remplace les identités respectives, mais a fait progresser leur disposition à l'enracinement.

Pour finir, rappelons que l'enracinement se manifeste aussi chez Boudjedra, lui-même en tant qu'auteur, comme un engagement littéraire. Dans un café littéraire organisé à Skikda, le quotidien *El Watan* (2005, p. 15) rapportait, en substance, cet engagement de l'auteur à l'algérianité :

J'ai voulu montrer quand même que les Algériens étaient des hommes tout simplement, et surtout m'introduire à l'intérieur de ma propre conscience d'Algérien, d'enfant algérien en particulier, pour dire ce qui n'a pas été dit par cette littérature qui, pour cela, m'avait beaucoup déçu. Donc j'ai écrit aussi en réaction à mes aînés. Quand je lisais certains romans des années 1950, je me disais : "Mais ce n'est pas ça, ce n'est pas du tout ça. On a oublié beaucoup de choses, c'est trop superficiel" on avait presque cette impression qu'à ce moment-là, ces écrivains que je lisais avec beaucoup d'amour, évidemment, écrivaient pour les autres. Ils écrivaient pour les colonisateurs, presque pour les supplier d'être plus gentils avec les Algériens. Moi, pas du tout. Je voulais plutôt une dénonciation nécessaire de l'acte colonial et, en même temps, une dénonciation nécessaire de la mentalité du colonisé. Voilà pourquoi donc j'ai voulu écrire algérien !

En vérité, le problème que l'auteur évoque est que dans le cadre des rapports Algérien / Français, il n'est pas question de deux cultures tout simplement, mais il s'agit de deux cultures presque tout à fait contradictoires, géographiquement et historiquement opposées au point qu'à la fin, malgré les rapports de forces moins conflictuels entre les personnages du corpus, les protagonistes repartent toujours dos à dos.

Conclusion

À l'issue de notre travail, nous avons le sentiment d'avoir abordé la plupart des aspects relatifs à l'écriture de la subversion et de l'interculturalité dans les deux romans de Rachid Boudjedra ciblés pour notre recherche, en l'occurrence *La Répudiation* et *Printemps*. Nous estimons que nos analyses nous ont permis de répondre aux interrogations que nous nous sommes posées au début de ce travail. D'abord, nous précisons que malgré le réalisme des romans de Boudjedra, nos analyses ont été faites selon l'imaginaire créatif de l'auteur, et moins sur la base des données historico-culturelles de la société arabo-musulmane, précisément celle algérienne. Toutefois, nous savons que cette double nature, c'est-à-dire la vraisemblance, définit le genre romanesque. Mais, quoiqu'on dise, les personnages, dans les deux romans, ont su s'adapter mutuellement au contexte des échanges, ce qui leur permettait de gérer leurs différences : c'est l'ensemble de ce mécanisme que Khatibi a désigné par l'altérité et la figure de l'étranger. L'hypothèse de Khatibi, selon laquelle, l'interculturalité chez les personnages des romans maghrébins conduit toujours à l'enracinement, semble se confirmer par notre corpus.

Tous les personnages protagonistes Rachid, Céline, Teldj, May, Nieve ont leur aventure par l'enracinement. La preuve en est qu'à la fin des deux romans, les personnages étrangers sont retournés chez eux : Céline (en France) ; Nieve (en Espagne) et May (en Chine). Pendant ce temps, Rachid et Teldj poursuivent au pays, en Algérie leur quête de connaissance et d'enracinement dans la civilisation arabo-musulmane.

Références bibliographiques

- ACHOUR Christiane, 1990, *Anthologie de littérature algérienne de langue française*, Paris, Bordas
- ALEMDJRODO Kangni, 2001, *Rachid Boudjedra ou la passion de l'intertexte*, Bordeaux, P.U.B. Pessac.
- AMEDEGNATO Sénamin Ozouf ; GBANOU Sélom ; NGALASSO-MWATHA Musanji (Sous la direction de), 2011, *Légitimité, légitimation*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac.

- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- AUSTIN John L., 1970, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.
- BAKHTINE Mikhaïl, 1978, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- DÉJEUX Jean, 1980, *Littérature maghrébine de langue française*, Québec, Naaman.
- FONTANIER Pierre, 1968, *Les figures de discours*, Paris, Flammarion.
- GAFATİ Hafid, 1987, *Rachid Boudjedra ou la passion de la modernité*, Paris, Denoël.
- KHATIBI Abdelkebir, 1987, *Figures de l'Etranger dans la littérature française*, Paris, Denoël.
- SEMUJANGA Josias, 1999, *Dynamique des genres dans le roman africain : éléments de poétique transculturelle*, Paris, L'Harmattan.

LA PERSPECTIVE HERMÉNEUTIQUE DE LA SIGNIFICATION DU LANGAGE À PARTIR DE LA PROBLÉMATIQUE DU TOURNANT LINGUISTIQUE

MAGUESSA EBOME Ghislain Thierry*

Résumé : L'herméneutique philosophique a révélé une nouvelle orientation et un nouveau contexte de l'analyse du langage. Et, si pour les penseurs de la philosophie analytique, le tournant linguistique implique que la signification du langage est dans le langage et reste dans les limites du langage, pour les penseurs herméneutes tels que Gadamer et Ricœur, ces significations sont dans le langage, mais transcende les limites du langage comme système de signes. Mais avant Gadamer et Ricœur, bien que les travaux de Schleiermacher et Dilthey portant sur l'interprétation et la compréhension du langage évoquaient la possibilité d'accéder à la compréhension intérieure de l'interlocuteur ou d'un auteur, l'herméneutique disposait dans sa potentialité émergente la possibilité permettant d'aborder les questions relatives au langage sans se fourvoyer dans le psychologisme et la théorie mentaliste. Cependant, le tournant linguistique ne peut être sauvé et justifié chez ces derniers qu'en interprétant « l'acte d'interprétation » comme une procédure qui consiste en une « reconstruction » et non en une « transposition cognitive et psychologique » à l'intérieur de l'âme de l'individu.

Mots-clés : psychologisme, reconstruction, signification, théorie mentaliste, tournant linguistique.

Abstract: Philosophical hermeneutics has revealed a new direction and context of language analysis. And, if for the writers of analytic philosophy, the linguistic turn implies that the meaning of language is

* Université Marien NGOUABI, Brazzaville.

in language and remains within the limits of language, for hermeneutic thinkers such as Gadamer and Ricœur, these meanings are in language, but transcends the limits of language as a system of signs. But before Gadamer and Ricœur, although Schleiermacher and Dilthey's works on the interpretation and understanding of language evoked the possibility of accessing the inner understanding of the interlocutor or author, Hermeneutics had in its emerging potentiality the possibility of addressing language-related issues without being misled in psychologism and mentalist theory. However, the linguistic turn can only be saved and justified in the latter by interpreting «the act of interpretation» as a procedure that consists of a «re-construction» and not a «cognitive and psychologic transposition» within the soul of the individual.

Keywords: psychologism, reconstruction, meaning, mentalist theory, linguistic turn.

Introduction

Le langage, une préoccupation partagée de plusieurs domaines de la connaissance, intéresse depuis l'Antiquité les philosophes. Objet de connaissance ou outil d'accès à celle-ci, le langage a inauguré la réflexion sur la signification et celle des problèmes liés aux fonctions du langage, aux rapports entre le langage et le sujet, entre le langage et la pensée, entre le langage et le réel, entre le langage et la vérité, entre le sens et le signe, etc. Ces diverses réflexions ont couvert le champ de la philosophie analytique et consacré la thèse du tournant linguistique qui nous intéresse dans ce travail.

Seulement dans l'analyse du tournant linguistique que consacre l'ensemble des réflexions philosophiques sur le langage, surtout sur la philosophie analytique, peu de penseurs ont accordé une attention aux perspectives que l'herméneutique ouvre aux divers problèmes qu'elle suscite, particulièrement au problème de la signification. Pourtant, de nombreux herménutes ont adopté une approche de l'analyse du langage féconde dans la compréhension fondamentale du tournant linguistique en philosophie. En effet, contrairement à la philosophie analytique qui aborde le langage dans son indépendance à l'égard du sujet, l'herméneutique part toujours du sujet parlant pour saisir l'effectivité de l'expérience du langage, offrant alors une

nouvelle orientation, un nouveau paradigme de l'analyse du langage, même si cette nouvelle orientation s'expose à certaines critiques relatives à une tendance au psychologisme, à la subjectivité et à la théorie mentaliste.

Mais, ce qui intéresse notre réflexion c'est la relation que l'herméneutique entretient avec la thèse du tournant linguistique tel qu'il ressort de la tradition logico-analytique inaugurée par les penseurs comme Frege, Russell et Wittgenstein et son approfondissement contemporain, par le courant pragmatique du langage.

Dans le déploiement de cette réflexion, nous nous appuyons sur les travaux de quelques figures de la pensée herméneutique, telles que Schleiermacher, Dilthey, Gadamer et Ricoeur, ceci pour montrer comment les réflexions menées par ces penseurs couvrent aisément les enjeux du tournant linguistique tels qu'ils ressortent de la philosophie analytique.

Ainsi, le problème central de cette réflexion se révèle être celui de la signification, et son enjeu se révèle être celui de penser la signification à partir des données qu'offre l'approche herméneutique. Compris de cette manière, la problématique de cette réflexion peut se construire autour des interrogations suivantes : comment l'herméneutique appréhende-t-elle le langage ? quel rapport peut-on construire entre l'herméneutique et la philosophie analytique ? Quelle perspective l'herméneutique ouvre-t-elle au problème de la signification ? À partir de quelle (s) considération (s) l'herméneutique peut-elle procéder du tournant linguistique ?

À l'aide de la méthode analytique, nous montrerons que l'herméneutique est une figure de la philosophie du langage (i), qu'en tant que figure de la philosophie du langage, l'herméneutique entretiendrait un rapport avec la philosophie analytique (ii), à ce titre, l'herméneutique offrirait des perspectives de la signification (iii) de telle sorte qu'elle soit comprise dans l'ordre du tournant linguistique.

1. Herméneutique, figure de la philosophie du langage

De manière générale, l'herméneutique est définie comme l'art d'interpréter et de comprendre. Elle tient cette définition

de son origine grecque « *hermeneia* » qui signifie « interprétation » et du verbe « *hermeneuein* » dont la signification renvoie à trois mots à savoir « exprimer », « expliquer » et « traduire » (d'une langue à l'autre). Dans les trois cas, il est question de la transmission de sens, ce qui suppose son lien à la médiation comme moyen de saisie intelligible du message. Dans son livre *Peri hermeneias* (De l'interprétation) Aristote a donné une définition de l'herméneutique qui peut nous servir encore de référence : « dire quelque chose à propos de quelque chose ». Cette définition d'Aristote propose une définition du langage comme médiation, au sens où il est question d'accéder à l'intelligence du fait ou de la réalité. Sauf que « dire quelque chose à propos de quelque chose » n'est souvent pas aisé, au point où cela ouvre souvent à un processus cognitif en raison du besoin de ne pas se contenter de comprendre quelque chose qui n'est pas directement donné, et parfois dans un autre contexte. C'est ce processus cognitif qui a aidé à l'émergence d'un paradigme nouveau : le paradigme herméneutique.

Si dans ces hésitations de l'Antiquité et aux temps modernes, l'herméneutique avait comme préoccupation fondamentale de parfaire les techniques d'interprétation en vue de la compréhension d'un auteur à partir de son texte, depuis les travaux de Schleiermacher, les herméneutes ont pris conscience du fait que toutes leurs investigations se font avec le langage, par le langage et que le langage, en tant que « langage », a quelques implications qui influencent ce qu'il est nommé « paradigme herméneutique ».

À partir de cette considération, les rapports entre l'herméneutique et le langage sont à comprendre dans l'ordre de l'évolution de cette discipline. Ces rapports se construisent en trois moments. Le premier moment est celui où le langage est considéré comme un objet d'application de l'herméneutique. Le deuxième est le moment où le langage est utilisé au sein de l'herméneutique comme un *modus operandi*. Et le troisième moment concerne la constitution du langage comme objet d'étude.

Dans le premier moment, les penseurs se focalisent sur l'importance cognitive du langage dans l'interprétation et la compréhension des textes. C'est l'approche reconnue de

Schleiermacher dans son élaboration des techniques d'interprétation dont la considération fondamentale envisage de traiter le discours sous une seule dimension, celle du langage, et suppose l'oubli méthodologique de l'auteur dans toute sa subjectivité. Pour Schleiermacher (1987, p. 20) : « un processus herméneutique intervient chaque fois qu'il y a lieu d'assurer une compréhension ». Ainsi, l'art de l'interprétation est, chez lui, l'art d'entrer en possession de toutes les conditions nécessaires à la compréhension. Parmi les conditions préconisées pour comprendre, il y a « la connaissance de la langue de l'auteur ». C'est ce qu'il faut considérer chez le penseur allemand comme étant « l'interprétation grammaticale », puisque l'herméneutique part toujours du langage qui contient tout ce qui doit être trouvé. Ainsi, le langage est considéré comme un « objet d'application » dans le processus de la compréhension effective de la pensée ou du message d'un auteur exprimé à travers son texte. Dans cette considération, la compréhension ne peut être accessible que par une mise en œuvre de certaines opérations cognitives qui doivent s'appliquer sur le langage.

Le deuxième moment de ce paradigme herméneutique est celui du recours au langage comme un *modus operandi*, c'est-à-dire comme manière d'aller à la compréhension. Ce deuxième moment est celui mis en exergue par les travaux de Dilthey. Ce moment est construit à partir de la réflexion sur les implications théoriques et pratiques de l'herméneutique, donc de l'élargissement de l'herméneutique au domaine des sciences humaines, si nous suivons le propos de A. Laks-Ada Neschke (2008, p. 74) :

Dilthey, à son tour, englobe tout cet apport dans la problématique plus générale des sciences humaines. Ce travail, tout au long du siècle, s'effectue donc dans le cadre d'une théorie de la connaissance et sur un plan épistémologique.

Dans le cadre de l'application de l'herméneutique au domaine des sciences humaines, Dilthey suggère que l'homme soit traité, à travers les investigations scientifiques, comme un homme et non comme une partie d'une chose ou d'un insecte observable à travers un microscope. Il faut saisir l'homme dans sa dimension essentielle, celle d'être un être vivant dans « un monde » et à « une époque ». Il faut, à suivre ce propos, fonder

la méthodologie des sciences humaines sur la « compréhension », redevable à la tradition méthodologique de l'herméneutique. Cette compréhension est redevable au principe de l'interprétation dont l'objectif est de relier les faits observés et l'intérieur vital de l'être humain, en suivant ce propos de Dilthey (1947, p. 333-334) : « Qu'est-ce qu'interpréter ? C'est l'art de comprendre les manifestations écrites de la vie. Qu'est-ce donc que l'herméneutique ? C'est la technique de l'interprétation des manifestations fixées par écrit ». L'interprétation des faits observés ne devient possible que du moment où ils sont perçus en mode de langage, devenant ainsi des manifestations écrites de la vie. Chaque fait observé constitue un signe dont le « sens » doit être dévoilé par l'interprétation. C'est donc à partir de cette perspective de l'herméneutique qui considère le langage comme *modus operandi* qu'il faut poser les fondements épistémologiques des sciences humaines ; puisque les faits humains ne deviennent, dans le cadre de l'herméneutique, objet d'interprétation que lorsqu'ils sont perçus comme les signes d'un langage. Il y a chez Dilthey une forme d'extension de l'application de l'herméneutique, de l'interprétation des textes à l'interprétation des phénomènes étudiés par les sciences de l'esprit. En un mot, il montre la puissance herméneutique du propos aristotélicien : « dire quelque chose de quelque chose » se fait sur et par le moyen du langage.

Le troisième moment est celui qui consiste à recourir au langage pour consacrer l'herméneutique comme une science fondamentale et rigoureuse de l'interprétation en faisant du langage son objet, dépassant ainsi les deux premiers moments. Ce travail se découvre à travers l'œuvre de G. Gadamer et P. Ricœur consacrée à l'analyse du langage en tant que telle.

En effet, ces deux penseurs herméneutes se sont rendus compte, à travers leurs travaux, que les théories de la philosophie analytique ne pouvaient pas saisir et expliquer certaines réalités relatives au langage. P. Ricœur (1978, p. 449), par exemple, dénonce les limites des approches objectivantes de la philosophie analytique, de la linguistique et du structuralisme :

La philosophie a pour tâche première de rouvrir le chemin du langage vers la réalité, dans la mesure même où les sciences du langage tendent à distendre, sinon à abolir, le

lien entre le signe et la chose. Sur cette tâche première se greffent deux tâches complémentaires : rouvrir le chemin du langage vers le sujet vivant, vers la personne concrète, dans la mesure où les sciences du langage privilégient, aux dépens de la parole vive, les systèmes, les structures, les codes déliés de tout sujet parlant – enfin rouvrir le chemin du langage vers la communauté humaine, dans la mesure où la perte du sujet parlant s'accompagne de la perte de la dimension intersubjective du langage.

À travers cette affirmation, P. Ricœur affirme clairement que le langage est l'outil à partir duquel l'on appréhende la réalité des faits, établissant ainsi le rapport entre le signe et le sens. À partir de cette appréhension de la réalité des faits, il faut prétendre à comprendre et à interpréter les faits humains en tenant compte du dynamisme de la parole et/ou du discours, ce qui invite, par ailleurs, à circonscrire la signification dans le cadre des échanges langagiers qui mettent en scène différents interlocuteurs. Ici, signifier c'est dialoguer. La signification est intersubjective.

On comprend que le troisième moment propose une autre façon de penser et de concevoir le problème de la signification du langage dans le contexte du paradigme herméneutique et pragmatique.

2. Rapport herméneutique et philosophie analytique

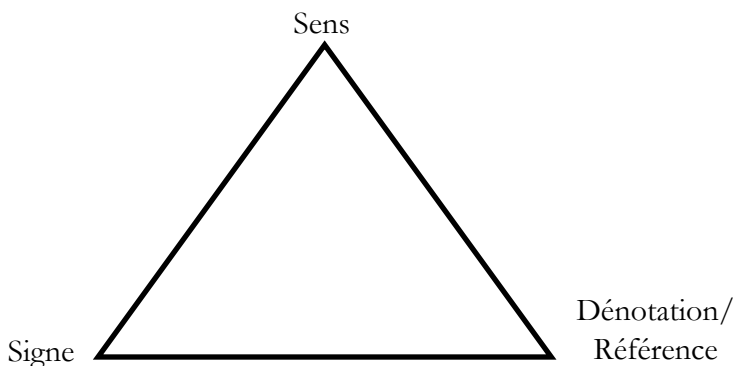
Le rapport entre l'herméneutique et la philosophie analytique s'établira à partir de quelques figures réputées de ces deux courants de la philosophie du langage. Ainsi, pour la philosophie analytique, cette réflexion va se référer aux travaux de Frege, Russell et Wittgenstein, entre autres. En ce qui concerne l'herméneutique, sans éluder les travaux de Schleiermacher et Dilthey, l'analyse portera plus sur les travaux de G. Gadamer et P. Ricœur.

Pour rappel, il est important de retenir que la philosophie analytique considère que le langage est essentiellement un système de combinaisons de signes à partir duquel s'établit le rapport au sens, à la signification. Grâce à ces combinaisons dont la conformité s'ajuste aux règles grammaticales données, le langage produit des mots, des phrases ou des énoncés dont le

nombre est illimité. Le langage se présente ainsi comme un véritable système créatif. Pour obtenir toute signification, qui concerne la signification, la philosophie analytique attribue à chaque signe un sens et une dénotation, ceci en référence aux travaux de G. Frege (1971, p. 117) :

On exigera d'une langue logique parfaite (une idéographie) que toute expression construite comme un nom propre (...) désigne réellement un objet, et qu'aucun signe nouveau ne soit introduit à titre de nom propre sans qu'on ne soit assuré de sa dénotation. Les logiciens se méfient de l'ambiguïté des expressions en tant qu'elle est source de fautes logiques. Il est à mon sens tout aussi opportun de se méfier des pseudo-noms propres qui sont dépourvus de dénnotations.

En effet, pour Frege, cette exigence est valable aussi pour les langues naturelles bien faites, puisqu'elles sont conçues sur le modèle des langages artificiels. C'est dans son article « Sens et dénotation » que Frege nous donne la définition de ce qu'il entend par « signe » ou « nom » ; en disant qu'il représente toute manière de désigner qui joue le rôle d'un nom propre, ce dont la dénotation est un objet déterminé, mais ne saurait être un concept ni une relation. À chaque « nom propre » d'une expression bien formé ou à chaque signe sont associés un « sens » et une « dénotation ».



La signification des noms, des concepts ou des propositions/énoncés, suit dans la perspective frégréenne ce schéma. Une seule dénotation peut avoir plusieurs modes de dénotation. Cependant, un « signe » ou un « nom propre » ne peut avoir

qu'un seul « sens » et un « sens » ne peut avoir qu'une seule « dénotation ». Cela implique le fait que s'il est question du processus de formalisation, les expressions l'« étoile du matin » et l'« étoile du soir » ne peuvent pas être symbolisées par le même signe en raison de leur différence de sens, bien qu'elles soient logiquement équivalentes en raison de leur dénotation commune :

Signe	Sens (de)	Dénotation
X	Étoile du matin	Vénus
Y	Étoile du soir	Vénus

→ $X \equiv Y$

C'est de cette façon que la notion de « sens » a permis à Frege de résoudre le problème de l'identité et de justifier l'hypothèse de l'accroissement de la connaissance face à la thèse de Kant qui nie les possibilités de l'acquisition des nouvelles connaissances sur la base des opérations logiques.

L'approche Russellienne de la signification n'accorde pas une importance à la notion frégréenne de « sens ». C'est ce que souligne S. Gandon (2002, p. 23) : « À la sémantique ternaire de Frege (signe-sens-référence), Russell substitue une sémantique binaire (signe-référence), plus rudimentaire ». Il en est de même de la perspective de Boole (année *Les lois de la pensée*). Contrairement à Russell, Frege (1971, p. 104) considère que c'est la dénotation d'un sens donné qui peut manquer et non le sens d'un signe, puisqu'il affirme que tout « sens » n'est pas supposé avoir une dénotation.

L'approche du premier Wittgenstein (année) est plus ou moins différente, puisque dans cet ouvrage, il propose un parallélisme entre le langage et la réalité. Ce parallélisme permet de comprendre que le langage est un ensemble de propositions. Le réel est un « état de choses » dans lequel la chose entre comme dans un tissu de relation, on ne peut donc pas isoler des entités du contexte relationnel dans lequel elles figurent. L'« état de choses » est ainsi la configuration des objets, dont le langage est la représentation adéquate. Cette représentation est un « tableau des faits » ; et le tableau idéal est constitué avec une langue de signe dont les règles d'usage sont formalisées avec précision. Dans ce système, ce qui est important c'est la proposition. Ainsi, le langage représente essentiellement l'ensemble des

propositions vraies sans oublier les propositions fausses aussi. Il est important de garder à l'esprit la différence entre la perspective du premier Wittgenstein qui aborde la signification du langage dans le sens de la référence et celle du deuxième Wittgenstein (année) qui interroge la signification des éléments du langage à partir de leur utilisation dans le langage et non dans le sens de la référence.

L'histoire de la philosophie atteste que les théories sur le langage des premiers penseurs de la philosophie analytique ont été influencées par la logique, alors que les théories des herméneutes ont été fortement marquées par l'herméneutique et la phénoménologie. La perspective de la philosophie analytique est référentielle et objectivante, au sens où devrait se comprendre ce propos de P. Rouilhan (1988, p. 57), « C'est la normalité référentielle qui est au fondement de l'extensionnalité des références : pas d'obliquité, pas d'intentionnalité ». La philosophie analytique recommande, par ailleurs, l'univocité du sens des signes. Ce point de vue est contesté par la perspective herméneutique qui rejette le fait d'envisager la signification du langage en commençant par les éléments qui constituent le langage, ne semble pas satisfaire. Cette position de la perspective herméneutique est soutenue par M.-A. Vallée (2011, p.474), s'appuyant sur G. Gadamer, écrit :

L'intelligence herméneutique du langage déployée par Gadamer nous met en garde contre une conception du langage qui accorde une primauté à la logique des énoncés, intimement liée à la pensée méthodique et objectivante largement critiquée dans *Vérité et méthode*.

Les éléments qui permettent de mieux comprendre la perspective herméneutique, donc sa différence avec la perspective analytique, viennent des travaux de Schleiermacher et Dilthey, même s'il est vrai que ces deux penseurs n'ont pas fait une étude systématique consacrée au langage. Cependant, leurs investigations sur l'interprétation et la compréhension dans le cadre de l'herméneutique, ont des implications fondamentales sur la philosophie du langage.

Pour Schleiermacher, la compréhension d'un texte/discours renvoie à la compréhension de son auteur puis à la compréhension la plus élevée. Ce qui pose problème pour les

penseurs critiques à l'égard de Schleiermacher, est que la compréhension suppose chez lui la saisie de la compréhension telle qu'elle est vécue par l'auteur dans sa conscience ou son esprit. L'intériorité de la conscience de l'auteur étant inaccessible de façon directe, il faut l'art de l'interprétation. Comme il n'y a que le langage utilisé par l'auteur qui est accessible, c'est par la voie de l'herméneutique qu'il est possible d'accéder à la compréhension de ce qui a été vécu par l'auteur, cela est rendu uniquement par le langage. Schleiermacher a révélé, dans ce sens, les conditions de possibilité de l'interprétation et de la compréhension à savoir la « connaissance de la langue », la « connaissance de l'auteur » et la « connaissance du thème traité ». Et pour ce qui concerne l'interprétation en tant que telle, il tient compte des difficultés auxquelles l'herméneutique est confrontée dans l'interprétation de tout langage, à savoir les difficultés d'ordre syntaxique et les difficultés liées à l'ambiguïté du contenu. Il distingue ainsi dans l'interprétation herméneutique, l'interprétation grammaticale qui s'applique au discours à partir d'une langue donnée et de sa syntaxe, et l'interprétation technique ou psychologique qui se focalise sur le contenu pour discerner dans le discours l'expression individuelle de l'auteur.

Selon Schleiermacher, si l'herméneute doit toujours partir du cadre global de la langue, il n'en est pas moins clair que les hommes ne pensent pas toujours les mêmes choses sous les mêmes mots. L'interprétation technique devient, dans ces conditions, indispensable en vue de faire face aux difficultés liées à la polysémie linguistique. Contrairement à l'interprétation grammaticale qui consiste à traiter le discours en l'envisageant sous la seule dimension du langage, l'interprétation technique ou psychologique vise la compréhension du discours à partir de la pensée de l'auteur dans toute sa subjectivité. Deux intentions sont rattachées à ce type d'interprétation : « 1) trouver l'idée centrale qui commande toute l'œuvre et montrer comment les divers développements s'y rattachent, 2) saisir le complexe psychologique dont cette idée émane, c'est-à-dire obtenir une connaissance de la personnalité de l'auteur » (Schleiermacher, 1987, p. 23-24).

On constate que Schleiermacher place le langage dans le cadre des rapports entre l'homme (l'herméneute) et l'homme

(l'auteur), et non entre l'homme et le monde. Ce qui est visé directement est la « compréhension » et non la « connaissance ». Les expressions d'un texte/discours ne deviennent significatives que si elles renvoient à un contenu intérieur de la compréhension de l'interlocuteur. Cette conception rappelle la thèse augustinienne du « verbe intérieur ».

Dans le cadre herméneutique, la conception de Schleiermacher invite à dire que la signification du langage se donne dans le cadre de la quête de la « compréhension ». Grâce à l'interprétation, l'herméneute comprend la « compréhension de l'auteur d'un texte », avant de passer à une compréhension approfondie. Ce qui est en jeu est la « compréhension de l'auteur » par la « compréhension de l'herméneute », ceci de la même manière que la « dénotation » est visée par le « sens » chez Frege. La lecture comparative des approches de Schleiermacher et Frege peut se comprendre à travers les énoncés suivants :

- 1) La « dénotation » est pour le « sens » chez Frege, ce que la « compréhension de l'auteur » est pour la « compréhension de l'herméneute » chez Schleiermacher.
- 2) Le « sens » est pour le « signe » chez Frege, ce que la « compréhension de l'herméneute » est pour le « texte/discours » chez Schleiermacher ;
- 3) La « dénotation » est pour le « signe » chez Frege, ce que la « compréhension de l'auteur » est pour le « texte/compréhension » chez Schleiermacher ;

Il est aussi nécessaire de souligner que le recours à l'interprétation technique, c'est-à-dire psychologique, afin de pouvoir saisir la compréhension de l'auteur, montre que face à la signification recherchée, le langage réduit à lui-même ne suffit pas. Car, il faut chercher aussi ce qui est extralinguistique, à savoir le contenu de la conscience de l'auteur que l'on doit saisir par ce type d'interprétation. À cet effet, on peut affirmer que pour Schleiermacher, la signification du langage transcende le cadre limité du langage réduit à lui-même, comme le reconnaissent d'ailleurs Gadamer et Ricœur, même si chaque auteur justifie autrement sa position.

À l'analyse, on s'aperçoit que l'approche herméneutique est intentionnelle et non extensionnelle, le langage étant objectif. Pour les besoins de la compréhension, l'objectivité que

garantit l'interprétation grammaticale est mise en rapport de complémentarité avec la subjectivité qui relève de l'interprétation technique. Le fait de signifier pour une expression renvoie au fait de rendre évidente la compréhension de l'interlocuteur/auteur en la mettant en relation avec son discours/texte. L'accès à la dimension intérieure et subjective de l'individu passe toujours par le langage dont le mécanisme de fonctionnement demeure objectif en tant que système des signes.

3. Herméneutique et problème de la signification

Pour mieux comprendre comment l'herméneutique aborde le problème de la signification, il faut partir de la conception classique, ici celle de la philosophie analytique, qui consiste à considérer et à limiter le langage à un ensemble de signes au service de la pensée en vue de désigner les choses, d'exprimer les idées et d'accéder ainsi à la connaissance. C'est sur cette base que la philosophie du langage en général, plus précisément la philosophie analytique, a érigé le modèle d'approche privilégié dans l'analyse du langage, à savoir le « modèle du signe », comme le dit G. Gadamer (1996, p. 457) : « Fondamentalement on peut dire ceci : partout où le mot assume une simple fonction de signe, le rapport originel entre parler et penser, auquel nous nous intéressons, se transforme en un rapport instrumental ». Il dénonce ainsi les limites de la perspective analytique, qui traite le langage à partir d'un réductionnisme qui ramène toute la réalité du langage à l'*organon* de la pensée, constitué en un assemblage des signes, qui ne peut pas être opérationnel dans le contexte de l'herméneutique.

Cette critique de la perspective analytique est celle à partir de laquelle Gadamer construit une approche herméneutique de la signification, en s'appuyant sur la thèse heideggérienne de l'être, comme pour dire qu'une grande partie de la philosophie du langage est tombée dans l'oubli. En effet, le langage étudié par la philosophie analytique, ne présente pas, dans sa conception, ce qui est essentiel pour le langage en tant que tel. C'est la portée instrumentaliste du langage qui est traité, laissant le reste dans l'oubli.

Contrairement à la conception analytique, dite instrumentaliste, Gadamer 1996, p. 169-170) rappelle que le langage, dans son expérience fondamentale et effective, n'est langage que dans sa totalité vivante. Ainsi, au lieu de concevoir le langage comme un système de signes, il pense que : « le langage désigne toute forme de communication, pas seulement le discours, mais aussi les gestes qui jouent aussi un rôle dans le commerce langagier entre les hommes. ». La signification d'un discours ou d'un texte par exemple ne doit pas ainsi être pensée à partir des mots isolés constituant le discours/texte.

C'est à partir de la totalité vivante du langage que nous devons saisir la réalité de sa signification. Cette attitude qui consiste à partir de la totalité structurelle du langage entraîne beaucoup de conséquences qui évoquent le recours à l'herméneutique. En effet, c'est à partir de cette totalité du langage, et non des signes constituants, que la signification devient dépendante du contexte et de la motivation. On doit accorder une place importante à la motivation et au contexte, car ils affectent le sens des signes, au fur et à mesure que ceux-ci cessent d'être isolés, jusqu'au point où l'équivocité du sens s'impose comme une réalité enrichissante du langage. Cette équivocité du sens rappelle chez Ricœur (1969, p. 101) le « problème du sens multiple » qu'il présente comme « un certain effet de sens, selon lequel une expression, de dimensions variables, en signifiant une chose, signifie en même temps une autre chose, sans cesser de signifier la première. Au sens propre du mot, c'est la fonction allégorique du langage ». Ricœur (1969, p. 101-102) précise :

Pour l'herméneutique c'est le texte qui a un sens multiple ; le problème du sens multiple ne se pose pour lui que si l'on prend en considération un tel ensemble, où sont articulés des événements, des personnages, des institutions, des réalités naturelles ou historiques (...).

Ainsi, pour la perspective herméneutique, il n'est pas question de signifier un signe ou un terme isolé du langage, mais plutôt de saisir la signification du langage dans sa totalité vivante en tant que langage. Cette conception de la signification est mise en exergue par M.-A. Vallée (2011, p. 277) : « En réalité, toute langue ne vit qu'à travers les prises de parole de ses locuteurs,

qui font d'elle non pas un simple code linguistique, mais le lieu où le sens peut se déployer et où l'être peut se dire »

L'expérience originaire du langage selon la perspective herméneutique, particulièrement l'approche de Gadamer, le langage suppose de prime abord le dialogue, la motivation et le contexte. Et en rapport avec le monde, les éléments du système des signes linguistiques deviennent le lieu du déploiement du « sens » et de l'expression de « l'être ». Cette dernière expression est aussi inspirée de M. Heidegger qui pense que le langage est la maison de l'être.

L'ouverture de l'herméneutique à la signification permet d'articuler le sens à l'expérience de la compréhension ; en même temps qu'elle permet de considérer que la compréhension ne pourrait jaillir sans abriter en elle un rapport au monde. La signification du langage suppose ainsi l'existence d'un horizon langagier de la compréhension, à savoir le « vouloir-dire », qui suppose un rapport à l'être :

Comme nous l'avons vu, notre expérience du monde surgit toujours, selon Gadamer et Ricoeur, au sein d'un horizon langagier où elle se trouve accueillie et peut se déployer. C'est dire que l'être trouve dans le langage son mode de présentation privilégié. L'être et le langage forment une unité spéculative, dans laquelle aucun des deux termes n'absorbe l'autre. Par son appartenance au langage, tout sujet parlant est à même de dire l'être, de nommer ce qui est et de décrire ses expériences de sens. Mais l'être ne se laisse jamais parfaitement réduire à nos discours sur lui. (M.-A. Vallée, *op.cit.*, p. 278).

Dans le cadre de la signification, nous pouvons noter : (i) le langage est réduit à lui-même, c'est-à-dire en tant qu'ensemble des signes linguistiques bien organisés ; (ii) l'horizon langagier qui correspondrait au déploiement du sens est celui que Gadamer appelle le « vouloir-dire », et (iii) l'expérience du monde symbolise l'apport à l'être. Ces trois éléments permettent de construire le rapport entre la perspective herméneutique (Gadamer et Ricoeur) et la perspective analytique (Frege, particulièrement). Ce rapport peut ainsi se résumer :

- 1) Le « sens » est pour le « signe » chez Frege, ce que l'« horizon du langage » est pour le « langage » chez Gadamer et Ricœur ;
- 2) La « dénotation » est pour le « signe » chez Frege, ce que « l'être » est pour le « langage » chez Gadamer et Ricœur ;
- 3) La « dénotation » est pour le « sens » chez Frege, ce que « l'être » est pour la « l'horizon du langage » chez Gadamer et Ricœur.

La perspective herméneutique de la signification de Gadamer et Ricœur ne permet pas de réduire l'expérience du monde, autrement dit l'être, au langage. Le monde vient toujours au langage, mais l'évènement du dire est toujours limité par rapport au monde auquel il renvoie. Et, envisagée en rapport avec la « compréhension », la signification d'un discours/langage outrepassé toujours la portée de l'évènement du dire. Ainsi, Gadamer et Ricœur soutiennent que le langage à l'œuvre dans le dialogue ou la communication, est limité par rapport à sa signification puisqu'il y a « Le vouloir-dire » qui « vise constamment au-delà de ce qui est dit vers ce qui doit être dit, vers ce que nous cherchons à comprendre pleinement, mais n'en jouit pas moins d'une dicibilité de principe. » (M.-A., Vallée, *op.cit.*, p. 476). Il précise en indiquant :

Si la signification du discours dépasse l'évènement du dire, c'est parce que la visée signifiante constitutive du discours implique une certaine idéalité du sens qui se prête à la compréhension et qui peut perdurer par-delà l'acte fugitif d'énonciation (M.-A. Vallée (*op.cit.*, p. 129).

La perspective herméneutique de la signification est un approfondissement du postulat selon lequel : il y a une différence entre ce qui est pensé et ce qui est dit (ou ce qui est écrit). Ce qui est dit ou ce qui est écrit n'épuise pas ce qui est pensé. C'est donc à partir de ce postulat que la perspective herméneutique se distingue de la perspective analytique de Frege, Russell et Wittgenstein dont le postulat peut être ainsi formulé : ce qui est dit est le reflet de ce qui est pensé, car la signification du langage se trouve dans le langage même ainsi que dans ses limites. Pour les penseurs de l'herméneutique, la signification du

langage ne peut pas se réduire aux limites du langage. Il faut avouer que l'acte de parler est complexe et il ne s'éteint pas dans la finitude du réel : « parler, c'est l'acte pour lequel le locuteur surmonte la clôture de l'univers des signes, dans l'intention de dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un ; parler est l'acte par lequel le langage se dépasse comme signe vers sa référence et vers son vis-à-vis. » (P. Ricœur, 1979, p. 128).

4. Herméneutique et problématique du tournant linguistique

Rappelons, avant d'aborder le rapport entre le tournant linguistique et la phénoménologie, ce que l'on entend par « tournant linguistique ». Cette expression est, en effet, redevable à R. Rorty (1967) qui désigne ainsi le virage méthodologique qui fait de l'analyse du langage la méthode par excellence pour élucider les questions philosophiques. Des considérants constitutifs du tournant linguistique caractérisent la philosophie analytique qui a constitué l'essentiel de la philosophie du langage jusqu'autour des années 1980. La philosophie analytique est influencée par les travaux de G. Frege qui a développé un langage des signes appelé idéographie.

Ainsi, le tournant linguistique frégéen a, au nom d'une philosophie des fondements de la connaissance scientifique, mis en évidence la contribution des signes à la constitution de la pensée en tant que contenu non psychologique. Il a débouché sur une conséquence cognitive et épistémologique fondamentale qui a dominé toute la philosophie analytique et influencé d'une certaine manière la phénoménologie et l'herméneutique : l'expulsion des pensées hors de l'esprit pour les intégrer au sein du langage. Si Gadamer et Ricœur admettent la valeur du tournant linguistique en reconnaissant le rôle fondamental du langage par rapport à la signification, leur perspective herméneutique ne leur permet pas de réduire la signification du langage au langage lui-même. Par conséquent, ils considèrent, contrairement aux pères fondateurs de la philosophie analytique, que la pensée et la signification transcendent les limites du langage. Par ailleurs, ils attachent beaucoup de prix à « l'apport du sujet » au langage à tel point qu'il n'est pas aussi facile de comprendre

comment leur perspective est en accord avec la thèse du « tournant linguistique ». Pour tout dire, le tournant linguistique, c'est-à-dire, la prise en compte de l'analyse du langage comme méthode de la philosophie n'a pas été comprise de la même manière par les autres courants de la philosophie, particulièrement la phénoménologie et l'herméneutique qui, malgré tout, considèrent le rôle de médiation du langage dans la compréhension du rapport entre le sujet et le monde. D'ailleurs, B. Leclercq (2012) souligne :

Que notre expérience dispose de structures immanentes à l'égard des schèmes conceptuels et des règles linguistiques qui permettent de les penser et de les exprimer, et que, par conséquent, l'analyse du langage ne peut pas constituer l'organon méthodique exclusif de la philosophie, telle est (...) la thèse phénoménologique par excellence.

On comprend avec aisance que la perspective phénoménologique du tournant linguistique n'est pas celle de la philosophie analytique. La phénoménologie considère le monde dans sa complexité irréductible à un simple objet d'analyse. Cette complexité du monde est se déploie à travers le réel qui ne se donne pas totalement au langage. C'est pourquoi les phénoménologues considèrent que le langage n'est qu'une référence à partir de laquelle un phénomène se montre.

L'herméneutique de Gadamer et de Ricœur évolue dans un paradigme de pensée contemporaine où le stade psychologisant et la théorie mentaliste de la signification du langage ont été dépassés. La perspective objectivante des penseurs de la philosophie analytique leur permet de se distancer facilement du psychologisme et de la théorie mentaliste. La difficulté pour les herménéutes et même pour les phénoménologues vient du fait que leur considération du langage accorde la valeur fondamentale au rôle joué par le sujet parlant et l'intersubjectivité. Le langage n'est pas effectif du moment où il est isolé de son utilisateur.

La philosophie a pour tâche première de rouvrir le chemin du langage vers la réalité, dans la mesure même où les sciences du langage tendent à distendre, sinon à abolir, le lien entre le signe et la chose. Sur cette tâche première se greffent deux tâches

complémentaires : rouvrir le chemin du langage vers le sujet vivant, vers la personne concrète, dans la mesure où les sciences du langage privilégient, aux dépens de la parole vive, les systèmes, les structures, les codes déliés de tout sujet parlant. R. enfin rouvrir le chemin du langage vers la communauté humaine, dans la mesure où la perte du sujet parlant s'accompagne de la perte de la dimension intersubjective du langage ». (M.-A.Vallée, *op.cit.*, p.82)

Selon Ricœur et même Gadamer, on pourrait évaluer la signification du langage par rapport au « sens » et à la « dénotation », si le sujet parlant est mis de côté, le langage perdrait son essence réelle et par conséquent sa dimension sémantique. La tentation de situer la compréhension et la signification du langage dans la conscience/l'esprit du sujet survient à ce niveau.

Il est vrai, la signification du langage aperçue en fonction de la perspective herméneutique, pose la préoccupation de la « compréhension de l'autre » comme un pont de référence ; autrement dit, s'inscrit dans le cadre des rapports interpersonnels. Cependant, il est clair aussi pour Gadamer et Ricœur que cette signification, bien qu'elle transcende les limites du langage, ne se trouve pas dans l'esprit ou la conscience de l'interlocuteur. Tout est conditionné par la manière dont la compréhension est envisagée. Contrairement à Schleiermacher qui considère la compréhension comme dépendante du contenu intérieur de l'esprit de l'interlocuteur, Gadamer reconnaît que « toute expérience de compréhension se fait dans le langage, que toute compréhension est recherche d'un langage » (M.-A. Vallée, *op.cit.*, p. 480). Cela nous rappelle l'adage célèbre de Gadamer suivant : *l'être qui peut être compris est langage.*

Selon la conception de Gadamer en effet, le langage est utilisé par un sujet en même temps qu'il est utilisé par d'autres sujets. Chaque sujet, dans sa communication avec les autres, n'utilise pas le langage subjectif qui lui est propre. Le langage se dévoile comme l'espace d'attente commun. Chez Ricœur, il n'est pas seulement l'espace d'attente commun, mais aussi l'espace dans lequel le monde s'intègre. Ricœur parlera ainsi de la « venue d'un monde au langage ». Cet espace d'attente commun constitue la dimension d'universalité herméneutique du langage qui permet d'interroger le langage dans son objectivité qui

l'inscrit du coup dans le cadre du tournant linguistique. Et de la même façon, la venue d'un monde au langage se réalise, la venue de la compréhension d'un sujet parlant peut se transmettre dans le langage. Toute la signification serait ainsi à chercher dans le langage, tout en tenant compte de son ampleur qui outrepassé les limites du langage, d'où l'importance de l'art de l'interprétation.

Gadamer et Ricœur pensent avoir dépassé le psychologisme de Schleiermacher et Dilthey chez qui le comprendre instaure une *médiation* par laquelle tout individu peut communiquer avec tout autre en se projetant dans son intériorité ou en déchiffrant les signes objectivés d'une vie que l'interprétation doit ressusciter en son altérité. Cette médiation est rendue possible par l'interprétation.

Si l'on tient compte des affirmations de Schleiermacher et Dilthey et par rapport à la manière elles ont été rapportées par eux-mêmes, rien ne peut nous empêcher de classer leurs investigations dans le cadre du psychologisme et de la théorie mentaliste, comme l'a fait Gadamer ainsi que d'autres penseurs. Mais rien ne peut aussi nous empêcher de scruter le destin ou l'autre interprétation possible de cette approche. Jean Grondin (1997, p. 187-188) est peut-être le premier qui a relativisé la critique de Gadamer. Il précise ce qui suit :

Loin d'être une aberration romantique, cette prise en compte de la perspective de l'autre correspond entièrement à l'idée élémentaire de compréhension. « Faire preuve de compréhension », c'est, en effet, tâcher de se mettre à la place de l'autre. Parler ici de « psychologisme », c'est céder à une réduction positiviste facile, comme si toute idée d'empathie impliquait un « transport psychique ». La « sympathie » serait-elle aussi une invention récente ? Se transposer dans l'âme d'autrui, comme le disait Schleiermacher, ce n'est pas reconstruire une psychologie, mais s'efforcer de reconnaître le bien-fondé de la position d'autrui, ses raisons. C'est en ce sens que l'accusation de psychologisme que Gadamer dirige contre Schleiermacher mérite d'être nuancée.

Il est clair pour Jean Grondin que chercher à se mettre à la place de l'autre ou la « sympathie », dans le cadre de la

compréhension de l'autre, n'entraîne pas toujours le « transport psychologique » dont la possibilité est très difficile à concevoir. Bien que ce « transport psychologique » peut être possible, ce qui compte est de savoir comment il se fait. Est-ce par les moyens purement psychologiques ou objectifs ?

À la lumière de cette précision, l'expression schleiermachérienne de « se transposer dans l'âme » ne renvoie pas à une activité presque mystique qui consiste à rentrer dans l'âme de l'autrui. Il est question pour l'herméneute de reconstituer la compréhension de l'autre par les moyens qui relève de l'interprétation objective, c'est-à-dire dont les principes sont rationnels et évidents.

Car, en ce moment, la compréhension porterait sur les contenus qui viennent de l'âme de quelle personne ? Aucun « transfert psychologique » des contenus ne se fait, aucune transposition réelle dans l'âme de l'autre. Et, bien que le but majeur ne consiste pas à déifier le langage à la manière des penseurs de la philosophie analytique, celui-ci joue un rôle fondamental dans cette reconstruction à tel point que Schleiermacher (1987, p. 57) avait l'habitude de dire :

Tout ce qui doit être présupposé dans l'herméneutique est uniquement langage et tout ce qui doit être trouvé, et dont font partie aussi les autres présuppositions objectives et subjectives, doit être tiré du langage.

Au-delà de toute spéculation, il est clair pour Schleiermacher que l'herméneutique part toujours du langage et celui-ci contient tout ce qui doit être trouvé. Suite à cette thèse, comment peut-on encore qualifier le travail de Schleiermacher de psychologisme ? Ce n'est pas évident. Et, il semble aussi que la théorie mentaliste de la signification du langage n'a pas de place ici.

Conclusion

L'art de l'interprétation et de la compréhension ne peut être concevable dans ses applications que dans le cadre du langage. Ainsi, l'herméneutique est condamnée dès son émergence à traiter les questions relatives au langage. Les premiers artisans de la pensée herméneutique, notamment Schleiermacher et

Dilthey, ont traité les questions de la compréhension en anticipant, parfois sans le savoir, sur la thématique philosophique du langage qui allait dominer la philosophie analytique. Avec l'herméneutique, tout se joue sur le langage, les investigations herméneutiques se font dans une certaine considération du langage. Et, Dilthey n'a pas aussi tardé de se rendre compte que les activités cognitives de la compréhension ne peuvent être envisagées objectivement qu'en tant que *modus operandi*.

Réveillés par les thèses des penseurs de la philosophie analytique, les grands philosophes herméneutes, à savoir Gadamer et Ricœur, ont réalisé un travail considérable dans le domaine de l'analyse du langage. Selon ces derniers, les résultats de la philosophie analytique ne pouvaient pas rendre compte de toute expérience du langage à cause des limites de son approche objectivante. Cependant, c'est la philosophie analytique qui a porté au jour et mis en valeur la thèse qui est devenue évidente pour toute la philosophie, et dont il est question dans ce travail portant sur le contexte de l'approche herméneutique du langage. En effet, la thèse du tournant linguistique a été mise en évidence pour la première fois par les tenants de la philosophie analytique, à l'exemple de Frege, qui ont adopté une démarche très distincte que Gadamer a désignée en termes de modèle « langage-signe ».

Références bibliographiques

- LAKS André et NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 2008, *La naissance du paradigme herméneutique : De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Seconde édition revue et augmentée, Paris, Les Presses Universitaires du Septentrion.
- BOYSSON-BARDIES (B. de), 2003 ? *Le langage, qu'est-ce que c'est*, Paris, Ed. Odile Jacob.
- FODOR Jerry, 1992, « Introduction au problème de la représentation mentale », trad. J.-M. Roy, *Les études philosophiques*, 3, 1992.
- RIVENC François et SANDU Gabriel, 2009, *Entre logique et langage*, Paris, Vrin.
- FREGE Gottlob, 1971, « Sens et dénotation » in *Écrits logiques et philosophiques*, Introduction et traduction de Claude Imbert, Paris, éd. Seuil.

- FREGE Gottlob, 1884, *Les fondements de l'arithmétique*, trad.fr. Claude Imbert, Paris, éd. Seuil.
- GADAMER Georg Hans, 1996, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique.
- GADAMER Georg Hans, 1996, *La philosophie herméneutique*, Paris, éd. PUF.
- GANDON Sébastien, 2002, *Logique et langage. Étude sur le premier Wittgenstein*, Paris, éd. J. Vrin, 2002.
- GRONDIN Jean, 1997, « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : Contribution à une phénoménologie de l'inapparent » dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 53, N° 1, février 1997, p. 187-188.
<https://id.erudit.org/iderudit/401048ar>
- GRONDIN Jean, 1993, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, éd. PUF.
- GRONDIN Jean, 2013, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, éd. PUF.
- ROUILHAN Philippe, 1988, *Frege, les paradoxes de la représentation*, Paris, éd. De Minuit.
- PUTNAM Hilary, 1975, « The meaning of "meaning" », in *Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RICOEUR Paul, 1969, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.*, Paris, éd. Du Seuil.
- RICŒUR Paul, 1978, « Philosophie et langage », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 103, n°4, oct.-nov.
- SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst, 1987, « Les aphorismes de 1805 et de 1809-1810 », dans *Herméneutique*, avant-propos de Jean Starobinski, Genève, éd. Labor et Fides.
- VALLÉE Marc -Antoine, 2011, « De Gadamer à Ricœur, vers une conception herméneutique du langage » dans *Paul Ricœur poetics and religion*, Paris, Walpole.
- VALLÉE Marc-Antoine, 2011, *La conception herméneutique du langage : pour une mise en dialogue des herméneutiques de Gadamer et Ricœur*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Ph. D. en philosophie, Université de Montréal, avril. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/5497>.

MODE ET COMPORTEMENTS DES CONSOMMATEURS DANS LE GRAND LOMÉ

DOUTI Boaman Jovit Majoie*

Résumé : Cet article pose les fondements sociologiques de la rationalité des consommateurs en lien avec le phénomène de la mode. Cherchant à comprendre les univers consommatoires, l'article propose un décryptage des logiques des acheteurs de vêtements dans leurs interactions avec la mode. Pour ce faire, il s'appuie sur le discours des acteurs (vendeurs et consommateurs) rencontrés dans les espaces de consommations urbains dans le Grand Lomé par le biais d'entretiens. Par ailleurs, l'observation et la revue documentaire constituent aussi des supports du dispositif méthodologique. Comme repère théorique, le paradigme de l'acteur rationnel est mobilisé cumulativement à l'interactionnisme symbolique pour analyser et interpréter le comportement des consommateurs dans le contexte d'influence de la mode. En se démarquant partiellement d'une vision microéconomique qui assujettit le comportement des acheteurs à des logiques marchandes d'utilité, l'analyse de la rationalité propre à la tradition sociologique met en avant des processus et déterminants sociaux de la consommation. La mode est construite comme un espace de domination, d'influence sociale, d'interactions entre les acteurs qui mettent en scène des rituels, élaborent des scénarios, construisent des univers d'imaginaires, de signes de symboles pour signifier leur appartenance, renseigner sur leur statut social ou donner un sens à leurs relations. C'est par ces processus que les consommateurs de la mode imitent, se conforment, s'ajustent ou à contrario s'abstiennent. L'influence de la mode fait basculer les comportements des registres de l'individualisme vers l'action collective. Les résultats obtenus mettent

* Université de Lomé.

en évidence à travers les comportements étudiés, des logiques identitaires d'intégration de distinction au groupe.

Mots-clés : mode, comportement, consommateur, logiques, rationalité.

Abstract: This article lays the sociological foundations of consumers rationality with regard to that fashion. By seeking to understand consumer universes, the article offers a deciphering of the logics of clothing buyers in their interactions with fashion. To do this, it relies on the discourse of the actors encountered in urban consumption spaces in Greater Lomé through interviews. In addition, observation and documentary review are important supports of the methodological system put in place. As a theoretical benchmark, the rational actor paradigm is mobilized cumulatively with symbolic interactionism to analyze and interpret consumer behavior in the context of fashion influence. By partially distancing itself from a microeconomic vision that subjects the behavior of buyers to commercial logics of profitability, the analysis of rationality specific to the sociological tradition highlights the social processes and determinants of consumption. Through this article, fashion is constructed as a space of domination, of social influence, of interactions between actors who stage rituals, develop scenarios, build universes of imagination, of signs of symbols to signify belonging, find out about their social status or give meaning to their relationships. It is through these processes that fashion consumers imitate, conform, adjust or otherwise abstain. The influence of fashion shifts behavior from registers of individualism to collective action. The results obtained highlight, through the behaviors studied, identity logics of integration and distinction in relation to the group.

Keywords: Fashion, behaviour, consumer, logic, rationality.

Introduction et problématique

Les travaux portant sur la mode renvoient à un phénomène sociétal et planétaire dont les manifestations varient selon les contextes. A travers la littérature et la recherche empirique, la mode en tant que fait social total est étudiée comme un espace de créativité, d'innovation et d'émergence de nouvelles pratiques sociales. L'application de la mode aux domaines de l'art, de la culture, de l'industrie, du cinéma, de l'habillement permet de se rendre compte sa diversité et de son hétérogénéité. A travers la réalité sociale de la mode sont socialement institués un

ensemble de manière de faire, de penser ou d'agir conforme à un modèle culturel donné. Les registres à l'intérieur desquels est évoqué le concept de la mode varient de l'ordre de l'habillement ou du vêtement, aux voitures de luxe. Elles mettent en lumière les pratiques, les nouvelles formes et modes de consommation.

En effet, l'examen de nos sociétés offre un spectre d'analyse très large et diversifié du phénomène de mode devenu une problématique importante dans un contexte mondialisé en raison des possibilités qu'elle offre de décrypter les habitudes sociales de consommation. De plus en plus, on voit apparaître dans les espaces urbains de consommation dans le Grand Lomé, un goût et une attirance pour les « objets de luxe ». Dans le domaine de l'habillement, on note une diversification de la demande de consommation incluant « les signatures de marque broderie » pour tous les publics, les créations de pagnes imprimées, du pagne tissé, du pagne teinté, du coton africain et d'autres styles vestimentaires conçus selon les couches sociales. On constate certes dans les différentes sphères de la vie sociale une différenciation des pratiques vestimentaire de mode en fonction des classes ou catégorie sociales. Toutefois la recherche de « l'attrait vestimentaire » reste une donnée importante du comportement des consommateurs regroupant des publics variés de jeunes et de femmes. Cette tendance se traduit par le port des vêtements de luxes de type importé ou de confection artisanale locale, l'hyperconsommation des accessoires (costumes de qualité, des chemises, polo, des chaussures, des sneakers aux sandales à talons, des couvre chefs, des colliers). En effet, la captation des vitrines de la mode par la vulgarisation des marchés de friperies, des prêts à porter, le développement des boutiques en ligne, la multiplication des industries et plateformes de vente de produits cosmétiques en milieu urbain, constituent des marqueurs importants de cette consommation. A ces constats, il faut ajouter que malgré le coût d'achat des articles et produits vestimentaire du mode parfois élevé en raison des attributs de luxe qui y sont associés, ce qui compte c'est la volonté des consommateurs de les posséder et ensuite de les « afficher » afin soit de « paraître » « d'exhiber ». Dans certains cas, la volonté et le désir d'achat l'emporte assez aisément sur la sensibilité du prix. De ces constats se déduit une interrogation

sur le comportement des consommateurs. Quels sont les logiques qui déterminent les choix et comportements de consommation ?

Précédant le déploiement de la sociologie de la consommation, ce sont les théories économiques qui se sont attardées d'abord à expliquer le phénomène de la consommation (Y. Gicquel, 2008). Réalisées au début du XXe siècle, les premières études concernant le comportement du consommateur s'intéressent à la manière dont les consommateurs choisissent (B. Dubois, 1994). Ainsi, on considère que l'intérêt premier du consommateur est de maximiser son utilité. Toutefois contrairement aux thèses économistes et utilitaristes qui postulent le principe de la rationalité de l'agent économique, les constats sur le niveau de demande et de consommation des produits à la mode (montre, accessoires, vêtements chaussures,) montrent que l'intention et le comportement d'achat des consommateurs ne sont pas toujours fonction d'un calcul rationnel de dépense mais suivent parfois d'autres logiques. Par ailleurs, contrairement à ce que postule l'individualisme méthodologique de Boudon, les individus ne sont pas toujours libres et autonomes dans le choix de leur consommation. Ils sont déterminés par d'autres motivations conscientes ou inconscientes. Tout en admettant ces caractéristiques contemporaines de la consommation, S. Askegaard et L.J. Trolle (2011) proposent, de reconsidérer les repères sociaux classiques comme étant pertinents dans l'analyse du comportement du consommateur. T.B. Veblen (1899) insiste sur le fait que cette consommation n'est pas, pour autant, libre de toute influence : elle est déterminée par des contraintes sociales. C'est dans cette perspective contextualisée des comportements de consommation que nous souhaitons inscrire cette recherche. Nous nous intéresserons davantage aux modes de consommation vestimentaire puisque les vêtements sont une catégorie de produit consommée avec de fortes normes sociales affectant le comportement individuel (M. Piacentini et G. Mailer, 2004).

1. Objectif et cadre théorique

L'objectif de cet article est de comprendre les interactions entre mode et société de consommation. Souvent perçu comme le résultat d'une décision individuelle et personnelle, l'acte de consommation s'inscrit de plus en plus dans les habitudes collectives et les interactions de la vie quotidienne. L'interactionnisme est donc mobilisé comme cadre théorique pour comprendre les changements de rationalité des consommateurs soumis à l'influence de la mode. Elle suppose de prendre en considération des significations et cadres d'interprétation mobilisés par les acteurs selon les situations de rencontres sociales et les espaces de consommation. Les consommateurs ne peuvent se comporter ou décider comme des individus en dehors d'un contexte social, leurs actions sont encadrées dans un système de relations sociales continues et concrètes (M.S. Granovetter, 1985)

Ici les goûts, les préférences et repères esthétiques sont construits autour des normes instituées par la mode. Le phénomène de la mode n'est plus uniquement compris comme un simple agencement de pratiques visant à valoriser le « beau » « l'esthétique » « l'attrayant ». Elle constitue un mode d'organisation des rapports sociaux et les relations sociales ayant pour finalité de répondre à un ensemble de prescriptions et d'attentes. Nous pouvons rattacher ici le concept éclairant de « l'action collective », développé par les tenants du courant de l'interactionnisme symbolique, dont l'analyse se fait au travers de l'étude des « ajustements » (H. Becker, 1963, p.206) des acteurs sociaux et des significations qu'ils y attachent.

A travers ces interactions et ajustements, il devient possible de reconstituer les motivations et les logiques des consommateurs au-delà de leur fonction marchande. Plutôt que de proposer une analyse basée sur la rationalité individuelle de l'agent consommateurs, nous voulons mettre en avant une analyse du lien social dans le contexte de la mode. Nous tenterons expliciter les motivations du consommateur, la fabrication de ses préférences et de ses goûts par ses origines et son appartenance sociales. La consommation en tant que fait social doit donc être appréhendée comme étant intégrée et influencée par un cadre

socioculturel : celui de la mode. A ce titre, S.Askegaard et L.J. Trolle (2011, p. 2), précisent que :

Tout chercheur investissant la culture du consommateur doit supposer que, bien que le consommateur perçoive ses actions, ses désirs et ses intentions comme spécifiquement orientés vers les circonstances de sa vie ou de celle de ses pairs proches, ces moteurs de la consommation trouvent leur origine dans une large mesure dans les conditions culturelles, sociétales, économiques et politiques.

2. Méthodologie

Afin de comprendre les changements induits par la mode sur le comportement des consommateurs, la méthodologie utilisée est de type qualitatif. L'interactionnisme mobilisé en tant que cadre théorique nous invite à un décryptage des discours des consommateurs, des témoignages des vendeurs par le biais des entretiens. Pour une plus grande exhaustivité et représentativité des opinions ont été prise en compte toutes les classes d'âge et les catégories sociales, le phénomène de la mode se manifestant de manière diffuse et extensive à la société. La mobilisation de cette technique a permis grâce aux discours des acteurs, de reconstituer les logiques de consommation, les situations qui amènent à l'adoption d'un comportement à la mode. D'autres outils ont également été mobilisé tels que la revue documentaire, l'observation des habitudes urbaines de consommation aboutissant à une grille de typologies de consommateurs.

3. Résultats et discussions

3.1. Logiques de cherté et consommation ostentatoire

Ce type de consommation s'observe assez facilement du comportement des individus appartenant aux classes supérieures possédant un niveau élevé de capital économique. En effet la consommation ostentatoire s'intéresse à mettre en évidence la richesse ou la position de façon à ce que les possessions soient ouvertement et publiquement remarquées par les autres. Le recours au concept « d'ostentation » en référence à la socio-

logie du loisir offre une perspective d'analyse des comportements des consommateurs influencés par la mode. A l'observation, les choix et modes de consommation sont moins le reflet de satisfaction de besoins exprimés par la nécessité que d'une volonté à suivre une tendance donnée. C'est ce qu'a voulu faire ressortir T. B. Veblen (1899), dans son ouvrage la théorie de la classe de loisir, publié en 1899. Il est l'un des premiers à se pencher sur les déterminants sociaux de la consommation est l'économiste et sociologue. Pour lui, la classe de loisir est celle qui a des revenus suffisants pour pouvoir se passer de travailler. La consommation de cette classe sociale s'explique mal par les théories économiques, elle n'est pas marquée par la volonté de maximiser son utilité sous contrainte budgétaire car elle ne repose pas sur une contrainte économique.

Comme illustration de cette tendance, nous retrouvons dans les espaces étudiés, une catégorie de la population composée majoritairement de l'élite sociale qui ne consomme que des produits chers et se désintéresse des produits à compter du moment ils deviennent accessibles à des segments plus modestes de la population. Les individus appartenant à cette catégorie privilégient la présence des produits de luxe dans des circuits de distribution sélectifs. De l'examen de certains propos, nous déduisons que la consommation de produits de luxe révèle les traces d'un habitus familial. L'attachement aux objets de luxe est le résultat d'un conditionnement social qui prend ses racines dans la culture familiale. Une femme de 40 ans rencontrée dans un magasin « *Vlisco* » partageait ses impressions :

Je suis né d'une famille royale. Ma mère fut une grande « *Nana Benz* », donc les pagnes que nous portons sont de gamme supérieure. Je ne peux pas acheter et porter un pagne de moins de 50000FCFA. Ce n'est pas possible. On nous a appris que la valeur d'une femme se trouve dans son habillement et dans la qualité des pagnes qu'elle porte. Si vous me demandez de choisir entre un pagne original Wax hollandais et un autre pagne du marché, mon choix est clair. Le Wax revient très cher, mais quand tu l'achète et le porte tu te sens respecté et valorisé. (Propos d'entretien, mars 2023).

T. B. Veblen (1899), explique ce phénomène par la volonté de se démarquer par sa consommation. Ce qui est cher est bien, car c'est un moyen de distinction sociale : La hausse du prix du bien le rend plus désirable, car moins accessible, il devient davantage une source de distinction. Les logiques de consommations ostentatoires sont aussi visibles au sein de certains groupes organisés tels que les congrégations, les organisations de type sectaire ou affinitaire, les clubs et les groupes professionnels. A l'intérieur de ces groupes, la consommation de produits luxueux est une obligation sociale à laquelle doivent se soumettre tous les membres. La consommation révèle en ce sens un mode de socialisation vestimentaire puisqu'elle fait passer l'image du groupe concerné avant les choix personnels de l'individu. C'est à ce niveau qu'apparaissent souvent les compétitions entre les classes pour déterminer celles qui occupent la position la plus élevée dans la hiérarchie sociale. Un leader de réseau rencontré dans un prêt-à-porter livre ses confidences :

Dans notre milieu, tout ce que vous portez est scruté à la loupe : Montres, chaussures et habits. Nous avons un dress code très exigeant et très couteux. On ne s'habille pas pour s'habiller. D'ailleurs, tout le monde ne rentre pas comme il veut dans notre réseau. Quand tu viens, c'est que tu es quelqu'un. Mes chaussures, je les commande souvent de l'extérieur du pays pour être sûr de la qualité. J'ai récemment passé une commande que je suis venu chercher dans ce magasin. C'est quand tu es de la boîte que tu comprends qu'une montre achetée à 20000F ne te fera gagner ni la considération ni le respect de tes collaborateurs. Quand tu as les moyens, il faut le montrer. Les gens te verront différemment. (Propos d'entretien, mars 2023)

L'amour de la mode s'apparente à une forme de consommation ostentatoire qui a pour finalité d'affirmer sa supériorité sur les autres classes. Au-delà de l'utilité économique visée, seul compte le bénéfice social de l'acte d'achat, la recherche d'un prestige social. Nous observons que certains individus montrent et justifient leur réussite en consommant des produits ostentatoires. Les produits matériels (montre, costumes, chaussures, habits de luxe, etc...) sont ceux qui sont le plus utilisés

par les consommateurs en vue de montrer leur réussite. À travers la mode la vulgarisation de la consommation ostentatoire a comme utilité la valorisation sociale, sans qu'il y ait nécessairement un intérêt fonctionnel à la chose : instaurer une bonne image de lui-même à son entourage. Ce mode de consommation valorisé par la mode peut être qualifié de consommation en soi puisqu'elle est dénuée de toute rationalité économique ou instrumentale. Elle est conditionnée par la recherche du plaisir, de la possession, de l'estime sociale ou de la désirabilité sociale.

Cette logique de consommation observable chez les cadres supérieurs et est renforcée par l'industrie de la mode, les structures informationnelles. Les intermédiaires culturels (comme la publicité, les travaux des couturiers, la distribution, au travers de la presse, de clips vidéo, de programmes télévisés) amènent et constituent le lien de diffusion du sens de cette consommation. La mode diffusée à travers des canaux tels que la publicité, les médias et l'industrie cinématographique favorise l'émergence de cette culture de la rationalité propre aux consommateurs. Ces derniers sont devenus esclaves du marché de consommation à cause d'une diminution des prix et de la qualité encourageant une hausse de la consommation de vêtements.

3.2. Mode et rationalité symbolique :

logique de consommation des marques vestimentaires

Les consommateurs de produits vestimentaires tentent de faire du sens par le biais des articles qu'ils portent. Une des fonctions qui caractérise la rationalité de l'agent acheteur dans le contexte de la mode est sa capacité à donner un sens social à son acte. Il le réalise à partir des signaux sociaux émis pour organiser les échanges avec le groupe. Ces signaux correspondent souvent à des objets marqués d'une grande visibilité auxquels les consommateurs attachent un sens pour indiquer leur appartenance. Pour ce faire, ces derniers affichent des logos, designs, des marques, des étiquettes de luxe inspirés de grandes maisons italiennes, américaines et françaises de création artistique (*Gucci, Dior, Adidas, Nike, Puma*).

Pour obnubiler la conscience comptable de l'acheteur, il est nécessaire de tendre devant l'objet un voile d'images, de rai-

sons, de sens, d'élaborer autour de lui une substance médiante, d'ordre apéritif, bref de créer un simulacre de l'objet réel, en substituant au temps lourd de l'usure, un temps souverain libre de se détruire lui-même par un acte de potlatch annuel (...). Ce n'est pas l'objet, c'est le nom qui fait désirer, ce n'est pas le rêve, c'est le sens qui fait vendre. (R. Barthes 1994, p. 135).

La mode dans le contexte de modernité contribue à modifier les registres de consommation passant d'un type de consommation basé sur l'utilité du produit acheté à un mode de consommation construit sur des repères symboliques; de logos de fabrication, de gammes accessoirisées véhiculant un sens de modernité, de liberté. Ces derniers sont conçus comme des marques d'affirmation d'une identité propre à la jeunesse dans les quartiers de Lomé. Les discours recensés auprès des publics jeunes révèlent que les dynamiques de consommation sont régies par les logiques de signes. La référence à la marque est souvent la raison la plus évoquée pour consommer le bien vestimentaire. Au-delà des fonctions traditionnelles dévolues au vêtement, ce que cherchent à afficher en premier le consommateur c'est la marque. Chez les jeunes consommateurs, l'activité de consommation ne couvre pas que des dimensions utilitaristes. Le pouvoir social de la marque, sa reconnaissance par l'entourage compte autant que la valeur utilitaire de l'objet qui le porte. Un vendeur interviewé à la devanture d'un magasin de vente de la marque « *Tommy Hilfiger* » au grand marché de Lomé éclaire sur cette tendance :

Ici nous avons une diversité de produits importés de la Turquie, de la chine. Mais ce qui intéresse beaucoup plus ma clientèle masculine ce sont mes t-shirts frappés « Tommy Hilfiger » et mes jeans « Zara ». J'enregistre une forte demande de clientèles très jeunes parmi lesquelles se retrouvent les étudiants, les élèves dont certains, sont accompagnés de leurs parents. Et comme vous pouvez le voir, nos produits sont exposés en vitrine pour attirer les consommateurs. (Propos d'entretien, Avril 2023)

Cette tendance de consommation est renforcée par la vulgarisation des vitrines de la mode représentées par les prêts-à-porter qui accentuent le désir d'achat des consommateurs en proposant des gammes variées d'étiquettes et de produits de

marques exposés. Ces acteurs d'influence se révèlent donc être très stratégiques dans le processus de captation en matière de mode. Ils jouent un rôle de communication persuasive. La vitrine se présente de ce fait au client tel un catalogue ou un panneau publicitaire et c'est de cette manière qu'elle incarne une forme de communication persuasive susceptible d'influencer des envies et des comportements d'achat. Elle consiste en un ensemble de dispositifs : l'animation du point de vente (images, éléments narratifs), la mise en place d'un mobilier spécifique, la décoration, la signalétique, concourent à la séduction du client.

Par ailleurs, sont mises en place des stratégies mercantilistes de mise en forme et d'habillage esthétique des produits qui ont pour fonction de communiquer au-delà de leur valeur utilitaire leur pouvoir esthétique et symbolique. C'est le « *merchandising* » de la mode destiné à inciter le client à l'achat via une mise en scène attractive des vêtements. L'objectif n'étant pas uniquement de faire beau, mais de faire vendre en faisant du beau.

Dans le contexte de la mode, ces dispositifs de mise en scène visuelle visent à travers les marques et les symboles à produire ou à émettre un sens compris par l'acheteur ou le consommateur. Dans le processus de communication par les signes, deux types d'agents sont donc impliqués. D'une part le possesseur du symbole qui est généralement le consommateur désirant exprimer son identité par rapport aux autres. Et d'autre part l'observateur du symbole. Ce qui implique qu'il y a un phénomène social qui s'instaure. La consommation de produits symboliques est une action collective (C. Hirschman, 1983). Cette idée est basée sur le raisonnement selon lequel pour qu'un objet puisse fonctionner en tant que symbole, il doit y avoir une réalité partagée et visible parmi les consommateurs. En d'autres termes, ces signes ou symboles constituent des moyens pour les consommateurs de reconnaître leur appartenance au même groupe de référence. Ces derniers doivent en effet partager entre eux une signification proche ou commune de la symbolique du produit. La valeur d'une marque provient des significations identitaires et culturelles qu'elle fournit au consommateur et qui participent à la construction de la définition du soi (G.

Mccracken, 1993). Si le consommateur porte un vêtement particulier de manière visible correspondant à la mode, il sera considéré comme appartenant à un groupe social déterminé qui portera le même type de vêtement. Certains consommateurs achètent donc des produits visibles, dans le seul but d'envoyer des signaux sociaux (souvent implicites) à un groupe d'individus en particulier, qui les recevra et les déchiffrera souvent inconsciemment. Pour J. Baudrillard (1986, p.109), la consommation des objets sert de communication et d'échanges de signes dans le but d'intégrer un groupe. Il note :

Les conduites de consommation, apparemment axées, orientées sur l'objet répondent en fait à de tout autres finalités : celle d'expression métaphorique ou détournée du désir, celle de production, à travers les signes différentiels, d'un code social de valeurs. Ce n'est donc pas la fonction individuelle d'intérêt à travers un corpus d'objets qui est déterminante, c'est celle immédiatement sociale, d'échange, de communication, de distribution de valeurs à travers un corpus de signes. » Il continue en notant que « la consommation est un système qui assure l'ordonnance des signes et l'intégration du groupe.

Les consommateurs emploient des produits qui sont visibles socialement aux autres pour communiquer leur identité (D. Hwan lee, 1990). Le symbolisme enraciné dans la majorité des produits est la première raison qui pousse les consommateurs à les acheter et à les utiliser. Les consommateurs recherchent des symboles sociaux qui leur permettent de se différencier. En achetant un produit, ils achètent un symbole qu'ils désirent acquérir dans le but d'être assimilés à un certain groupe social. D'ailleurs pour mettre l'accent sur la personnalisation de l'objet par son détenteur. J. Baudrillard (1986, p.107) écrit :

Dans la logique des signes comme celle des symboles, les objets ne sont plus du tout liés à une fonction ou à un objet défini. Précisément parce qu'ils répondent à tout autre chose, qui est soit la logique sociale, soit la logique du désir, auxquels ils servent de champ mouvant et inconscient de signification.

3.3. Mode et construction identitaire de la consommation

3.3.1. La Mode : Un intégrateur social

Chez les consommateurs de la mode, les produits sont souvent achetés et affichés comme marqueurs d'une classe sociale. Les produits vestimentaires font partie de cette catégorie d'objets aux fonctions symboliques qui permettent une construction identitaire. Dans le contexte de la mode, l'achat de biens et de services ne vise pas qu'à satisfaire un besoin physiologique ou psychologique. Il est l'expression d'un mode d'affirmation ou de revendication d'appartenance à une classe sociale donnée. Cette situation est qualifiée d'effet d'imitation ou d'intégration pour traduire la volonté du consommateur d'appartenir ou de se sentir identifié à une classe sociale. Pour résumer cette tendance, G. Simmel (1914) décrit la mode, comme un processus qui permet à l'individu de satisfaire simultanément son aspiration d'affiliation et de communauté de même que son désir de différenciation et d'isolement. Selon lui, l'individu à la mode recherche la singularité et l'originalité tout en jouissant de la bénédiction des gens connus pour leur bon goût et qui s'habillent comme lui. La vulgarisation au cours de ces dernières années de tendances vestimentaires communément appelé « *Sexy togolais* » en est une illustration. A travers la consommation des vêtements « *sexy togolais* », ce que revendique souvent le consommateur c'est l'affirmation d'une identité locale et d'une fierté patriotique. La consommation des coutures imprimées « *Made in Togo* » répond à cette logique. La revendication et l'appropriation des valeurs du terroir à travers la mode sont une tendance partagée aussi bien par les jeunes en quête d'identité que quelques familles de la diaspora togolaise. Rencontrée dans une boutique de vente d'habits « *Sexy togolais* », une jeune dame d'une trentaine d'années livre ces propos :

« Sexy togolais », c'est notre marque patriotique. Chaque fois que je viens dans cette boutique, je suis fier de mon pays. Les accessoires proposés sont variés et sont au goût de tout le monde. J'ai ma nièce qui vit au Canada. À chaque fois que je voyage, je dois lui ramener des vêtements Sexy togolais ou Woodin. C'est notre mode ici pour nous sentir togolais. C'est aussi leur mode làba pour se distinguer du blanc. La mode c'est la culture. (Propos d'entretien, mars 2023)

Dans les espaces étudiés, les pratiques de consommation relèvent donc d'un besoin de conformité, d'appartenance, de sécurité tout en permettant à l'individu de réaliser son envie d'excentricité, de distinction et d'individualisme. Pour intégrer un groupe, les consommateurs privilégient les modes de consommation, les pratiques vestimentaires propres au groupe. Pour Bourdieu, les goûts sont des identifiants de l'appartenance à un groupe. Appartenant à un type de classe, nous nous définissons comme individu selon les traits de la classe. La consommation est comme un mode de classification nous permettant de trouver notre place dans la société, mais aussi de classer l'autre dans l'échelle sociale (P. Bourdieu, 1979). C'est ce qui nous amène, parallèlement, à consommer un certain type de produit plutôt qu'un autre. La mode consommée permet à l'individu non seulement d'exprimer sa personnalité, mais aussi de s'insérer socialement dans la société à laquelle il appartient.

3.3.2. Logique de distinction et auto-invention de la mode

Ici la volonté de démarcation est au centre des stratégies mobilisées par les jeunes consommateurs de la mode à Lomé. Le constat récurrent de la mode comme espace de liberté s'illustre à travers les choix marginaux rencontrés chez les publics jeunes. En ce sens la mode se définit moins en référence à la fréquence du comportement, mais plutôt à sa rareté. Un comportement n'est perçu comme étant à la mode que lorsqu'il rompt avec une barrière normative. La mode est un moyen pour le consommateur de s'affirmer en dehors des limites du groupe de référence ou de la culture en développant de nouveaux comportements ou mode d'habillement parfois jugés inacceptables ou socialement inappropriés au regard des normes et valeurs instituées. La consommation de la mode joue une fonction d'affirmation des libertés individuelles. Elles s'expriment sous les formes de préférences extravagantes, ou recherche d'originalité et d'authenticité pour signaler une distinction par rapport aux valeurs centrales d'un groupe. Les comportements sont à ce même titre perçus comme par des actes de déviances du fait qu'ils rompent avec l'autorité morale ou rentrent en conflit avec les systèmes de valeurs. Un parent d'élève éducateur prend une position ferme sur la question :

Vous parlez de la mode. Ce sont nos valeurs qui disparaissent au nom de la modernité et de la société actuelle qui donne aux jeunes la liberté de s'habiller comme ils veulent. Porter des jeans serrés qui descendent sous les fesses, les chapeaux renversés, des jupes courtes pour les jeunes filles, avoir des cheveux longs pour les hommes, c'est ça votre mode ? Parlons plutôt d'indécence. Quel héritage va-t-on laisser à la prochaine génération ? La jeunesse est en perdition. (Propos d'entretien, mars 2023)

D'autres discours nous permettent toutefois de relativiser cette perception très contrastée de la mode comme synonyme de perte de valeur et de déracinement culturel. Parfois le rejet du conformisme se justifie au regard des besoins d'adaptation personnelle des consommateurs ou de valorisation du corps. On recense une pluralité de stratégies et de manœuvres auxquels se prêtent les jeunes consommateurs pour exprimer leur singularité allant des retouches chez les tailleurs, des actes improvisés d'autocréation de modèles de couture. Ces jeux de style servent d'alibi ou de prétexte pour masquer certaines imperfections du corps ou à contrario à en affirmer ses qualités exceptionnelles. Ainsi des discours recensés, le corps « mince » svelte et le corps « gros » se prêtent différemment aux techniques de la mode. Une jeune étudiante partage son opinion :

Moi j'ai toujours été très svelte et de taille fine. Quand je porte les vêtements que tout le monde porte, ça ne me va pas. Je suis obligé d'apporter une petite touche de fantaisie, des jeux de couleur ou d'aller chez le tailleur pour des retouches. C'est rare de me voir porter un vêtement directement acheté d'un prêt-à-porter. C'est ma petite touche d'élégance. C'est ce qui me permet de créer mon propre style et me réinventer. (Propos d'entretien, mars 2023).

Nous retrouvons ici une tendance très marginale de la mode en fait une donnée facilement modifiable par les agents qui pour se démarquer des autres, l'adapte à leurs personnalités, morphologies et préférences.

3.3.3. Mode et effet miroir : Logique d'acquisition de statut social

Dans certains cas, le comportement des acheteurs de vêtements répond à des stratégies visant à acquérir un statut social.

L'acquisition des biens matériels à la mode devient effectivement la mesure la plus importante pour démontrer le succès social et la réussite. Ce type de statut est donc dans la majorité des cas observés acquis par la consommation de produits signalant une richesse ou un prestige tels que les kits vestimentaires de luxe. Dans les comportements on retrouve la volonté du consommateur de suivre les tendances propres à certaines classes ou d'imiter des modèles de réussite sociale. Un jeune homme d'une trentaine d'années donne ses motivations.

Moi je suis une star née et mon idole c'est Santrinos Raphael. Il est beau riche et célèbre. Donc je cherche à m'habiller comme eux. C'est vrai que je n'en ai pas toujours les moyens, mais c'est le look qui définit qui tu es. Dans mon quartier tout le monde m'appelle « Santrinos » parce que je suis toujours stylé. Ses clips et ses apparitions sur les réseaux sociaux, tik-tok, sont une véritable source d'inspiration pour moi. Donc je copie sa légendaire coupe de cheveux et son habillement très tendance. (Propos d'entretien, mars 2023).

En ce sens les biens vestimentaires sont consommés non pas pour leur utilité fonctionnelle, mais afin de signaler un statut social voulu par le consommateur. Dans son ouvrage « The status seekers », V. Packard (1959, p. 5) définit les « individus en quête de statut social » comme étant des individus qui déploient un effort continu en s'entourant de preuves visibles prouvant la supériorité du rang social qu'ils revendiquent. Cette volonté d'accession à un statut social élevé s'apparente à un effet de la mode qui oriente la finalité du comportement des consommateurs vers le choix des produits de luxe ou à forte visibilité sociale. La consommation, produit de la mode devient un indicateur de la hiérarchie sociale puisqu'elle permet d'établir une différenciation entre les classes sociales sur la base du statut de possession et d'usage d'objet.

3.4. Mode comme reproducteur social à l'épreuve du temps

La référence au contexte normatif constitue un trait important du comportement des consommateurs. Ces derniers optent rarement pour des choix ou des préférences vestimentaires qui ne soient pas le reflet de normes sociales instituées. En effet, la rationalisation du comportement à travers la mode

suppose un rapprochement avec les cadres normatifs à l'intérieur desquels elle acquiert un statut de normalité ou de légitimité. En tant que système d'usages et de pratiques formalisés, la mode se diffuse à travers les canaux de rationalité propre à chaque société. En se différenciant selon les contextes, les individus, les espaces, la mode se fixe ses propres repères normatifs à partir desquels les comportements s'ajustent automatiquement.

Dans ce double mouvement de singularisation et de différenciation, la mode délimite les frontières entre le normal et l'anormal, l'acceptable et l'inacceptable. Les logiques de consommation constituent une réponse en soi de la manière dont la mode opère cette délimitation. La référence au concept « d'habitus » de Pierre Bourdieu permet de qualifier cette fonction de normativité propre à la mode et que l'on retrouve dans nos milieux. Les choix et conduites d'habillement des agents sont l'expression de systèmes d'habitudes et de préférences solidement installés par le canal de l'habitus ou de la socialisation. Ces structures stables gouvernent la manière dont les gens doivent se tenir, se vêtir, s'habiller. Ils sont constitutifs de l'imaginaire collectif, des biais de communications, langages et codes vestimentaires propres à chaque espace. En effet les couleurs, les sons, les textures, les goûts, que véhiculent l'univers de la mode sont des construits sociaux de l'habitus propre à chaque espace. Les individus n'ont pas été éduqués de la même manière à identifier et à reconnaître ou à distinguer les goûts. En ce sens les habitudes, usages inscrits au registre de la mode sont moins le résultat de processus d'autoproduction ou d'autodétermination. Même si les acteurs conservent une liberté apparente dans l'acte, de choisir leurs vêtements ou de se singulariser par le port d'accessoires vestimentaires, leurs intentionnalités sont soumises à une programmation de l'habitus. La liberté d'action, d'imitation qui caractérise le phénomène de la mode est un produit de l'habitus. Par ailleurs, s'il est vrai que la mode suit un mouvement d'adaptation et d'actualisation qui lui permet d'évoluer, de se réinventer selon sa temporalité, ce processus créatif est le fruit d'une reproduction sociale qui assure la survie d'un héritage culturel donné. Une créatrice de mode rencontrée lors de nos visites sur le terrain nous fait remarquer :

De mon vécu et expérience dans ce domaine, il y a des dizaines d'années certaines modes n'étaient pas encore popularisées comme aujourd'hui. Avant les modèles de couture communément appelés, « Gnagan komé » signifiant littéralement « cou de la vielle » n'étaient souvent portés que par nos grands-mères. Mais ces modèles considérés autrefois comme dépassés font aujourd'hui le buzz dans l'industrie de la mode et sont très appréciés par les jeunes dames. Toutes les jeunes femmes portent aujourd'hui « gnagan komé » dans des styles de couture différents avec ou sans broderie. La mode survie au temps. (Propos d'entretien, mars 2023).

En s'actualisant dans le présent, les usages de la mode créent un brouillage de frontière entre le vieux et le jeune, le masculin et le féminin. Le discours d'une jeune bloggeuse met à jour la survivance à travers le temps du style masculin « *baggy* » ou « *palaẏẏo* » réapproprié par les femmes. Elle affirme ceci :

Le baggy phénomène fait son retour en puissance chez les femmes alors qu'il existait il y' a quelques temps chez les hommes. Les pantalons XXL portés en taille haute avaient à une certaine époque avait conquis l'univers de mode. Ils avaient ensuite disparu pour refaire surface aujourd'hui comme on peut le voir dans les rues de la capitale. (Propos d'entretien, Mars 2023).

D'autres usages vestimentaires considérés comme à la mode du fait de leurs statuts de « nouveaux comportements », « nouvelles tendances » « look à la mode » ne font que reproduire les orientations et codes vestimentaires déjà institués par le passé. La valorisation à travers l'industrie de la mode, des coutures conçus sur des modèles artisanaux, les pagnes en tissus locaux, la popularisation des modèles d'habits traditionnels tels que le « *Good Luck Jonathan* » le « *boubou* », les tenues en « *baẏin* », « *lokpo* » est une parfaite illustration. Ces solutions vestimentaires conçus parfois comme la marque de grands créateurs de la mode, des maisons de coutures, ne font que reproduire les concepts, les goûts, les couleurs et les formes du terroir. Parfois la reproduction se fait par imitation ou emprunt de styles vestimentaires importés d'autres territoires. De ce fait le port aujourd'hui par les jeunes togolais du « *Good Luck Jonathan* » en référence au style vestimentaire du président du Nigéria (2010-2015) ou encore du « *col mao* » en référence à l'homme d'État et chef militaire chinois Mao Zedong au 20^{ème} siècle, révèle un

mode d'appropriation vestimentaire. A ce propos, une styliste couturière faisait cette déclaration :

La mode fait vivre le passé dans le présent. Certaines modes sont indémodables et reviennent constamment pour nous rappeler que rien n'est inventé. Le « good luck » nigérian, le « Bomba » béninois inspirent tous nos créations et nos modes d'aujourd'hui. Derrière chaque mode se cache une histoire, une culture, une identité. Notre rôle est de le rappeler. (Propos d'entretien, Mars 2023)

Les formes vestimentaires énumérés sont d'ailleurs très représentées lors des événements culturels et les moments de rencontres sociales tels que les fêtes traditionnelles, les cérémonies de baptême, de mariages traditionnels. Le port de ces vêtements rythme les moments importants de la vie sociale et sont porteurs d'un ensemble de significations culturelles qui prennent sens aux yeux des consommateurs selon les milieux d'appartenance.

Conclusion

L'une des contributions de cet article est de proposer une lecture du comportement des consommateurs qui rompt partiellement avec « *l'homo economicus* ». En reprenant le concept de l'acteur rationnel propre à l'analyse économique, il apparaît que rapporté aux comportements des consommateurs, ce dernier peut être orienté vers d'autres finalités que la recherche de profit. L'analyse révèle qu'au cœur de l'univers de la mode apparaît une pluralité de logiques qui guident la rationalité des consommateurs sans forcément qu'elles ne soient régies par des buts économiques. A la fonction marchande de la consommation se substitue une fonction sociale et symbolique. Si la tradition économique met en avant les thèses utilitaristes pour justifier la motivation individuelle d'achat des consommateurs, la diffusion de la mode contribue à modifier les repères de consommation des acteurs en déviant les logiques de consommation classique vers d'autres fonctions ostentatoires privilégiant la recherche de plaisir, les dépenses de luxes, ou conditionnées par le souci de conformité ou d'appartenance à une classe sociale de loisir. En ce sens le concept de satisfaction qui constitue un élément déterminant de la structure de consommation des acteurs intègre

des processus sociaux. A cet effet, l'interactionnisme est mobilisé comme cadre d'interprétation pour comprendre les jeux de signification, les rituels, les processus d'échanges symboliques qui résultent de l'influence de la mode sur le comportement des consommateurs. A travers le discours et le comportement des acteurs, la mode est décryptée comme un construit social puisqu'elle constitue un cadre à l'intérieur duquel les acteurs s'identifient se reconnaissent entre eux ou s'excluent mutuellement en mettant en jeu des symboles, des marques de vêtements ou des étiquettes. L'examen des comportements des consommateurs révèle des phénomènes d'intégration ou d'exclusion sociale. La possession des objets, la référence au beau, à l'esthétique, ou au luxe que suppose la mode devient un moyen d'affirmation identitaire de domination, d'accession à certaines classes sociales ou à contrario sert de signe de distinction sociale. Par ailleurs, il est également démontré que si la mode est associée à un phénomène de création, d'imagination, son pouvoir de création tient en partie de ce qu'elle se construit au contact d'un univers de croyances de sens et de significations que les acteurs ne font que reproduire d'une génération à une autre par le biais de la socialisation et de la culture.

Références bibliographiques

- ASKEGAARD Søren et TROLLE Linnet Jeppe, 2011, « Towards an Epistemology of Consumer Culture Theory Phenomenology and the Context of Context », *Marketing Theory*, 11 (4): p.381-404.
- BARTHES Roland, 1994, *Système de la mode*, Paris, Seuil.
- BAUDRILLARD Jean, 1968, *Le système des objets*, Paris, Gallimard.
- BAUDRILLARD Jean, 1986, *La société de consommation*, Paris, Gallimard Folio.
- BECKER Howard, 1985, *Outsiders*, Paris, Editions A.-M. Métailié.
- BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris, Éditions de Minuit.
- DUBOIS Bernard, 1994, *Comprendre le consommateur*, Paris, Dalloz.

- GICQUEL Yohan, 2008, *Nous les consommateurs*, Le génie des glaciers.
- GRANOVETTER Mark S, 1985, « Economic action and social structure: The problem of embeddedness », *American Journal of Sociology*, 91, p.481-510.
- HIRSCHMAN Charles, 1983, « America's melting pot reconsidered », *Annual Review of Sociology*, vol 9, 397-423.
- HWAN LEE Dong, 1990, « Symbolic interactionism: Some implications for consumer self-concept and product symbolism research », *Advances in Consumer Research*, No.17, p. 386-393.
- MCCRACKEN Grant, 1993, « The Value of the Brand: An Anthropological Perspective », in Aaker, D. and Biel, A., ed., *Brand Equity and Advertising*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, p.125-139.
- VEBLEN Thorstein Bunde, 1899, *Théorie de la classe de loisir, Une étude économique des institutions*, Paris, Gallimard.
- PACKARD Vance, 1959, *The status seekers*, New York, Simon and Schuster.
- PIACENTINI Maria et MAILER Greig, 2004, « Symbolic consumption in teenager's clothing choices. » *Journal of Consumer Behavior*, 3, 3, p.251-262.
- SIMMEL Georges, 1914, *La tragédie de la culture*, Paris, Éd. Rivages poche.

LES RESSOURCES NATURELLES AU NIGER, ENTRE ENJEU TERRORISTE ET DÉFI SÉCURITAIRE

ALI Amadou Roufaï*

Résumé : Plusieurs groupes et mouvances terroristes opèrent actuellement au Sahel. Ils s'autofinancent à travers les enlèvements et la contrebande ainsi que d'autres formes d'extorsions et de pillages. C'est par ces stratégies qu'ils parviennent à capter d'énormes ressources nécessaires à leur fonctionnement. Toutefois, ce mode d'autofinancement opportuniste est en train de changer au gré de nouvelles dynamiques et contraintes aujourd'hui. Cette évolution constitue un défi pour les pays sahéliens dont les sous-sols sont réputés être riches en ressources naturelles. L'accaparement de certaines mines artisanales au Burkina Faso et au Mali indique que le Niger n'est pas non plus à l'abri de la prédation de ses richesses naturelles. Face à cette menace contre sa souveraineté territoriale et sur ses richesses, le pays doit prendre les mesures nécessaires pour minimiser voire anihiler le risque.

Mots-clés : Sahel central, Niger, terrorisme, ressources naturelles, autofinancement.

Abstract: Several terrorist groups and movements are currently operating in the Sahel. They finance themselves through kidnapping, smuggling and other forms of extortion and looting. It is through these strategies that they manage to capture the enormous resources they need to operate. However, this opportunistic mode of self-financing is changing in response to new dynamics and constraints. This evolution represents a challenge for the Sahelian countries,

* Ecole Normale Supérieure, Université Abdou Moumouni, Niamey.

whose subsoils are reputed to be rich in natural resources. The cornering of certain artisanal mines in Burkina Faso and Mali indicates that Niger is not immune to the predation of its natural wealth either. Faced with this threat to its territorial sovereignty and its wealth, the country must take the necessary measures to minimize or even annihilate the risk.

Keywords: Central Sahel, Niger, terrorism, natural resources, self-financing.

Introduction

Le Niger forme avec le Burkina Faso et le Mali, les pays de la zone des trois frontières, au sahel central. Depuis quelques années, cette région se trouve dans ce que Vincent Huguex (2014) appelle «zone grise», du fait des activités des Groupes armés non étatiques (GANE) et autres bandes de bandits qui répandent la violence gratuite sur les institutions étatiques et les populations civiles (A.R. Ali, 2021). Malgré la riposte des Etats, les GANE, profitant des avantages que leur confère souvent l'asymétrie tactique, remportent parfois des succès, face aux forces de défense et de sécurité.

La stratégie de financement de ces groupes est basée sur les enlèvements et la contrebande ainsi que d'autres formes d'extorsions et de pillages. Cette stratégie leur permet de capter d'énormes ressources financières et matérielles nécessaires à leur fonctionnement. Ces ressources contribuent aussi à l'enrichissement des leaders.

Mais aujourd'hui, avec l'épuisement de cette stratégie opportuniste, et face à la raréfaction des ressources issues des rançons, ce sont les ressources naturelles, domaine régalien des Etats et facteur de leur développement économique et social, qui focalisent désormais l'intérêt des GANE. Cette évolution stratégique vers la prédation systématique des ressources naturelles «suscite au Mali, au Burkina Faso et au Niger de nouvelles préoccupations sécuritaires» selon *International Crisis Group* (2022, p. 2).

Avec un sous-sol qui est l'un des plus riches de l'Afrique sub-saharienne, doté d'importantes réserves de phosphates, d'or dans le Liptako nigérien, du charbon à Anou-Araren d'étain à

El Mecki, d'uranium dans le massif de l'Aïr, le Niger constitue une cible potentielle pour les GANE. L'exploitation de l'uranium le place au troisième rang mondial, avec 70 % des exportations du pays, derrière le Canada et l'Australie (Le monde Afrique, 2010). Autant ces richesses minières constituent un enjeu terroriste, autant elles représentent aussi un défi pour l'Etat qui a le devoir de défendre le pays de toute spoliation ou de tout accaparement. Quels sont les types de risques auxquels s'expose le Niger à cause de ses richesses naturelles? Quelles mesures l'Etat doit-il prendre pour les prévenir ou y faire face ?

On peut d'ores et déjà, en guise d'hypothèses, affirmer que face aux nouvelles tendances de financement du terrorisme dans le Sahel, le Niger court des risques dont les principaux sont la perte de contrôle sur les régions minières de son territoire national, l'accaparement et le pillage de ses richesses, l'extension et l'aggravation de l'insécurité sur son territoire, la violence contre ses institutions et ses populations. Pour faire face à ces risques, il doit d'abord prendre en compte dans ses planifications stratégiques l'enjeu que représentent désormais, et de plus en plus, les ressources minières pour les groupes armés qui sévissent sur son territoire. Le pays doit aussi revoir toute sa politique de sécurisation du pays face à un scénario de plus en plus probable ; ceci pour freiner l'élan de l'ennemi et minorer, voire écarter les risques de sa sanctuarisation sur son territoire.

Cet article analyse l'enjeu que représentent les ressources naturelles dans la sécurité, l'intégrité et la stabilité du Niger, dans un contexte national marqué par une insécurité croissante, et un intérêt manifeste des GANE pour leur autofinancement.

Le premier point traite de la notion de ressources naturelles et des opinions dominantes construites autour de la question. Le deuxième se penche sur les ressources naturelles au Niger et les risques auxquels elles l'exposent dans le contexte actuel. Le troisième présente les facteurs de fragilités et les nouveaux défis auxquels doit faire désormais face le Niger au regard des nouvelles tendances d'autofinancement des groupes terroristes. Le quatrième s'intéresse aux mesures à prendre pour faire face à la situation et à la discussion.

1. Les ressources naturelles, une notion et des opinions plurielles

1.1. La notion de ressources naturelles

Le dictionnaire français en ligne définit les ressources naturelles comme une matière minérale ou organique disponible dans la nature et utilisable dans une activité humaine. Quant à l'institut national de la statistique et des études statistiques (INSEE), il les définit comme étant «des sources de matière et d'énergie accessibles économiquement dans l'environnement naturel sous forme primaire avant leur transformation par l'activité humaine. Une ressource naturelle peut être renouvelable à l'échelle humaine (biomasse animale ou végétale, eau) ou non (ressources métalliques, minéraux, ressources énergétique fossile, uranium)» (INSEE, 2021). Dans le cadre de cette réflexion, l'idée de ressources naturelles est associée essentiellement aux ressources extractives, c'est-à-dire les richesses du sous-sol telles que le pétrole, l'uranium, l'or, etc.

1.2. Ressources naturelles et opinions : idées reçues ou réalité.

Deux opinions dominantes se dégagent par rapport aux effets des ressources naturelles dans un pays. La plus répandue, c'est celle qui consiste à croire que les ressources naturelles constituent, de fait, un facteur de développement pour les pays qui en sont dotés. Mais, à l'épreuve des faits, cette opinion dominante est à questionner, car non seulement l'effet attendu, c'est-à-dire la stimulation du développement, n'est pas toujours évident, mais il peut aussi être contraire aux attentes. La situation de certains pays africains comme la République démocratique du Congo, l'Angola, la Guinée Conakry réputés être riches en ressources extractives, et dans une certaine mesure les pays du Sahel, en est une preuve. L'autre opinion, mieux documentée par la recherche aujourd'hui, a plutôt une connotation négative. C'est celle de la malédiction des ressources ou du paradoxe de l'abondance. D. Méda (2022), affirme que la richesse d'un pays en ressources naturelles n'est pas toujours et partout un facteur de développement économique et social. Elle peut directement

ou indirectement provoquer l'effet contraire. L'histoire, argumente-elle, a de ce point de vue, le secret de certains exemples, à commencer par le déclin du Royaume de Castille au XVI^e siècle, en dépit de l'exploitation des richesses minières des colonies latino-américaines. La bénédiction de la dotation en ressources épuisables et non renouvelables du sous-sol, peut se transformer alors en malédiction¹.

Cependant, jusqu'au début des années 80, les limites du rôle des ressources naturelles dans la vie et le développement des pays n'ont pas toujours été véritablement reconnues par les chercheurs. Au départ, seuls quelques-uns, des économistes hétérodoxes, s'appuyant sur les travaux de Singer et Prebisch établissaient un lien entre l'abondance de ressources naturelles et des difficultés de développement. En effet, ces deux auteurs ont, dans leurs travaux, montré que les termes de l'échange se dégradent pour les pays producteurs du fait de la baisse du prix des matières premières par rapport aux biens manufacturés. Mais, la reconnaissance des limites d'une stratégie de développement centrée sur l'exploitation des ressources naturelles remonte à 1993, avec l'économiste britannique Richard Auty. Dans un ouvrage intitulé *Sustaining Development in Mineral. The Resource Curse Thesis* (1997). R. Auty utilise, pour la première fois, l'expression «malédiction des ressources» pour décrire les contre-performances économiques, politiques et sociales enregistrées dans un certain nombre de pays en développement, pourtant dotés d'abondantes ressources extractives (D. Méda, 2022). Le même phénomène sera quelques années plus tard décrit par la politologue américaine, Terry Lynn Karl comme un « paradoxe de l'abondance » et critiqué par Daniel Pipes. Qu'il s'agisse de l'idée de malédiction ou du paradoxe de l'abondance, il s'agit de deux faces d'une même réalité, la conséquence directe ou le fruit d'une mal gouvernance. Du fait de la mauvaise gestion financière des ressources générées par les ressources extractives, certains pays producteurs n'arrivent pas, par une ges-

¹ Pourquoi parle-t-on de la malédiction des ressources ? Radio France, Émission Le pourquoi du comment, dans un podcast de 3 minutes de Dominique Méda, 2022.

tion rationnelle des fonds obtenus, à mettre en place des politiques publiques suffisamment efficaces pour changer le niveau de vie et améliorer le bien-être des populations.

Mais cette malédiction peut aussi se manifester indirectement lorsque les ressources constituent un objet de convoitise pour d'autres acteurs. Ces derniers peuvent les disputer aux Etats, ce qui ne pourrait se réaliser sans violence. C'est le cas actuellement au Sahel central. Dans un contexte où les rançons des prises d'otage, source importante de revenus pour les groupes djihadistes se raréfient, ces derniers ne cachent plus leur intérêt pour les zones et les ressources minières (*International Crisis Group*, 2019). Cet intérêt de plus en plus manifeste pour les ressources naturelles, constitue une menace sérieuse pour la stabilité et la sécurité des Etats et des populations sahéliens. C'est pourquoi, il n'est pas abusif d'affirmer que ces ressources représentent aujourd'hui un enjeu de taille pour lequel, devant la nécessité, les groupes terroristes se battent contre les Etats, dans un contexte sécuritaire sous-régional déjà fort explosif. Ceci suppose que le Niger, pays doté d'une importante variété de ressources naturelles s'expose à des risques de conflagration sur son territoire du fait des ambitions et de la convoitise des GANE à s'en accaparer, comme cela s'observe au Mali et au Burkina Faso voisins. La malédiction est alors associée aux conflits.

2. Les ressources naturelles au Niger, atout et facteur de risque

Les ressources naturelles dont est doté le Niger constituent certes un atout pour son développement dans certaines conditions, mais aussi un facteur de risque, voire un défi existentiel, dans d'autres.

2.1. Des ressources précieuses et variées

Le Niger est doté d'importantes ressources naturelles dont certaines font partie des plus convoitées dont le monde n'est donc pas à l'abri du phénomène de prédation des ressources naturelles par les groupes terroristes présents ou qui parcourent son territoire.

Depuis un plus de quatre décennies maintenant, le Niger produit de l'uranium. Il est le quatrième producteur et le cinquième en termes de réserve (7 % du total) au plan mondial. La production de ce minerai a démarré à Arlit en 1971. Avec la mise en production d'une mine à Akokan en 1978, puis d'une troisième mine à Azelik en 2011, le pays a connu un niveau de croissance important de 2993 tonnes en 2008 à 4116 tonnes en 2015. Cette augmentation a reflété l'évolution du marché international qui, dans les années 1990 et 2000, disposait d'uranium issu du retraitement des ogives nucléaires de l'ex-Union soviétique, dans le cadre des accords START et SALT (République du Niger/Ministère du Plan, 2017). Avec l'épuisement de ces sources, la demande d'uranium issu des mines a augmenté, notamment au Niger.

Le Niger est aussi riche en pétrole dont il est devenu producteur en 2011, avec l'exploitation du champ pétrolier d'Agadem et le démarrage de la raffinerie de la société SORAZ près de Zinder, construite pour traiter le pétrole et le gaz associé de ce champ. Les produits (essence, diesel et gaz de pétrole liquéfié -GPL) sont principalement destinés à la consommation interne et à des exportations vers les pays limitrophes. Il est indiqué que les réserves de pétrole pourraient passer à 1 milliard de barils de pétrole. La capacité actuelle de production du champ est de 20 000 bbl/jour, alignée sur la capacité de la raffinerie. La production s'est élevée à 13 000 barils par jour (bbl/j) en 2012, 18 000 bbl/j en 2013 et 19 000 bbl/j en 2014 (FMI, 2015).

Le sous-sol nigérien est aussi riche en charbon extrait du gisement d'Anou Araren dans le Massif de l'Aïr, près de Tchirozérine, par la SONICHAR, société nigérienne aux capitaux majoritairement publics (69,32 %). La SONICHAR dispose de réserves prouvées de 6 millions de tonnes de charbon, et en a produit 226 171 tonnes en 2015. La société dispose de centrales électriques et fournit de l'électricité aux mines d'uranium COMINAK et SOMAIR, ainsi qu'aux villes d'Arlet, Agadez et Tchirozérine République du Niger/Ministère du Plan, 2017). En plus, les réserves de Salkadamna constituent un potentiel avéré.

Sur le plan du solaire, le Niger dispose d'un avantage géographique incomparable en termes des ressources solaires. Il abrite l'une des deux zones identifiées par la Nasa comme les plus ensoleillées de la planète. Le pays a pu bénéficier d'une génération de chercheurs très compétents et inventifs du temps de l'âge d'or de l'Office National de l'Energie Solaire (ONER-SOL)². Le Niger est passé de pionnier des énergies solaires en spectateur contemplatif.

En ce qui concerne l'or, le Niger dispose d'importants gisements dans les zones de Liptako à l'ouest, Tchintabarden au Nord-Est d'Arlit et Djado, au Nord-Est du pays. La production artisanale, par quelques 300.000 acteurs, ferait entre 10 à 15 tonnes (*International Crisis Group*, 2019). Ces gisements sont sous-exploités. En effet, seule une petite portion est exploitée industriellement (877 kg) et par l'orpaillage (397,1 kg) en 2015 (République du Niger/Ministère du Plan, 2017). Malgré toutes ces richesses, le Niger est aujourd'hui l'un des pays les plus pauvres de la planète, et il doit faire face à des défis importants. Il enregistre la croissance démographique la plus rapide du monde, sa population s'élève actuellement à un peu plus de 26 millions d'habitants et double tous les 18 ans, environ 49 % de sa population étant âgée de moins de 15 ans. En plus des défis en matière de développement, il est confronté à des menaces transnationales sur la quasi-totalité de ses frontières. Du fait de sa position stratégique au carrefour de l'Afrique subsaharienne et du Maghreb, on estime que jusqu'à 80% des migrants cherchant à traverser la Méditerranée pour se rendre en Europe ont traversé le dangereux désert du Niger (Oxfam International, 2023).

2.2. Les ressources naturelles au Niger, un enjeu confligène

Au Sahel en général et au Niger en particulier, les ressources naturelles constituent à n'en point douter un enjeu terroriste. Ceci, parce qu'elles entrent dans le cadre des possibilités

² Nous faisons allusion au Professeur Abdou Moumouni Dioffo qui a donné son nom à l'actuelle université de Niamey, et ses collaborateurs et relèves comme Albert Wright.

et créneaux que les GANE exploitent pour leur autofinancement. Il est aujourd'hui établi que les groupes terroristes tirent un intérêt financier de l'exploitation, aurifère artisanale, du moins dans les zones où ils ont une certaine influence. Dans la région du Soum, au Burkina Faso et dans zones comme Tinzwaten, Intabzaz ou Talahandak au Mali, les djihadistes captent de ressources provenant de l'exploitation de l'or artisanal par différents moyens, rémunération en contrepartie de la garantie de sécurité qu'ils offrent sur les lieux (Cas du Burkina Faso), prélèvement de la Zakat auprès des orpailleurs et du reste de la population (cas du Mali) «*International Crisis Group*, 2019, p. 8). Les ressources sont donc cruciales pour la survie de ces groupes et la continuité de leurs actions sur le terrain. Les différentes richesses nationales constituent aujourd'hui un enjeu terroriste d'autant plus que les ressources naturelles sont généralement sources de conflits violents en Afrique. C'est du moins ce que nous enseigne l'histoire récente du continent comme l'illustre R.J. Mailer (2015) qui en donne quelques exemples. En République démocratique du Congo, écrit-il, «les groupes rebelles se sont servis des produits provenant des ventes de minerais afin de financer leurs opérations militaires» (J.R. Mailey, 2015, p.6). Au Nigeria, poursuit J.R. Mailey, les griefs suscités par la dégradation de l'environnement et la répartition inéquitable de la richesse pétrolière, aussi bien que la manipulation de ces sentiments par les chefs de guerre cherchant à profiter de l'instabilité dans la région, alimentent les mouvements insurrectionnels dans le delta du Niger au Nigéria. La vente des «diamants du sang» a permis de financer les guerres civiles violentes en Sierra Leone et au Libéria dans les années 1990 et au début des années 2000. La répartition inéquitable de la richesse pétrolière a été le point central de la guerre civile du Soudan et les revendications répétées sur le territoire riche en pétrole sont la menace régulière de reprise de conflits entre Khartoum et l'indépendant Sud-Soudan (J.R. Mailer, 2015, p.6). Dans le Sahel même, M. Boas (2021) signale la mobilisation des ressources par les insurgés djihadistes sahéliens sous la forme de l'exploitation aurifère à petite échelle. Il cite, à titre illustratif, le rapport du Comité d'experts d'août 2020 qui fait cas non seulement de l'existence du phénomène d'exploitation des mines d'or par les djihadistes,

mais aussi le développement du phénomène qui prend un essor considérable ces dernières années, avec de grandes quantités d'or qui sortent du Sahel vers le Golfe persique et les Emirats Arabes Unis. Manifestement, les ressources naturelles sont en passe de devenir une nouvelle source de revenus pour les insurgés djihadistes au Sahel, si elles ne le sont pas déjà. Selon M. Boas, il est donc possible que dans un avenir proche, les insurgés se tournent davantage vers l'extraction des ressources naturelles, et plus particulièrement vers l'exploitation de l'or comme l'une de leurs principales formes de mobilisation de ressources, du moins dans certains endroits. Pour cette raison, les ressources naturelles doivent désormais être prises en compte dans la compréhension de la problématique de financement des mouvements djihadistes au Sahel. En effet, force est de constater que depuis 2016, selon le Rapport Afrique 2019 de *International Crisis Group* et *Global Initiative Against Transnational Organised Crime* (2022) ces mouvements s'intéressent de plus en plus aux ressources naturelles, notamment minières, en s'adonnant à l'exploitation directe ou indirecte des mines artisanales. Quête de ressources additionnelles ou d'alternatives d'autofinancement, l'intérêt croissant des groupes terroristes pour les ressources naturelles pose aujourd'hui un sérieux problème pour les pays du Sahel central.

L'exploitation des ressources naturelles comme nouvelle source d'autofinancement des GANE indique que, de plus en plus, les régions au riche sous-sol vont polariser les activités des groupes et mouvances terroristes. Ils vont vouloir s'y établir, exploiter toute ressource se prêtant à l'exploitation artisanale. Sachant que l'exploitation de ces richesses relève des seules prérogatives ou de l'autorisation expresse des Etats, l'implication des groupes terroristes est une réelle menace à la souveraineté qu'ils exercent sur leurs sous-sols et territoires d'une manière générale. A cela s'ajoute le risque de perdre des ressources financières substantielles qu'ils perçoivent par le biais de l'administration commise ou du mécanisme de recouvrement établi à cet effet. Par contre, les groupes terroristes s'en sortiront confortés. Dans leur élan d'occupation des régions minières, le bénéfice des fonds perdus va sans doute renforcer leurs capacités logistiques et leurs velléités de confrontation avec les armées

régulières face auxquelles ils remportent quelques fois des succès. Toute mainmise des groupes terroristes sur les ressources naturelles constitue une menace supplémentaire, une situation assez suffisante pour exacerber la conflictualité dans la sous-région.

Certes, au Niger, les zones dites aurifères sont toujours sous le contrôle de l'Etat, mais l'intérêt croissant des groupes terroristes pour l'or et les revenus qu'ils pensent en tirer est en lui-même un problème qu'il faut prendre en compte. Si les GANE sont déterminés à y accéder, il est évident que cette velléité aggrave davantage les risques de confrontation avec l'Etat. Fort de sa souveraineté réelle ou fictive, c'est en effet lui qui se pose en garant de la protection de toutes les richesses naturelles. De ce point de vue, les ressources naturelles, quand bien même elles sont précieuses et déterminantes pour l'émergence économique et le développement social, constitue un défi majeur pour le Niger, déjà au centre de plusieurs fragilités.

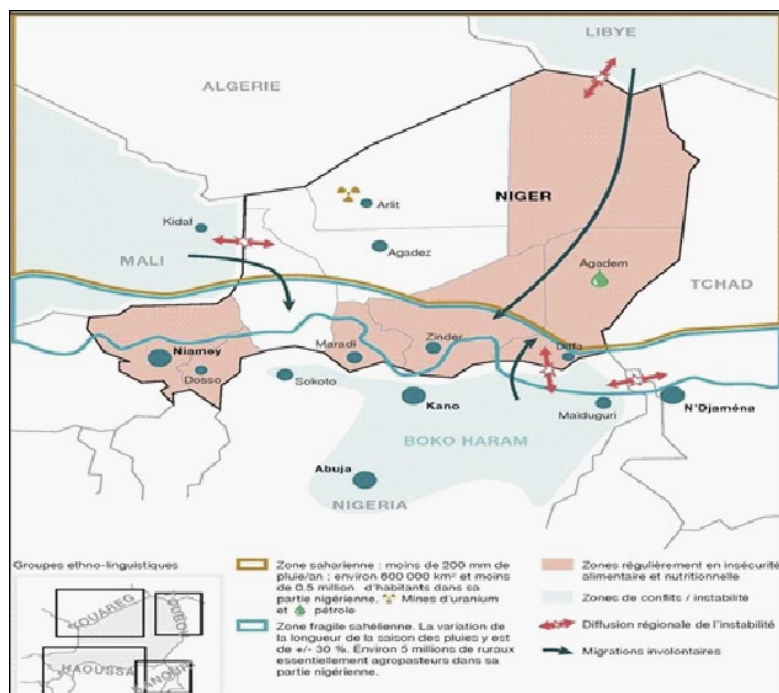
3. Les facteurs de fragilité

Au-delà des risques auxquelles l'exposent ses ressources minières, le Niger est au centre des facteurs de fragilité suivants : insécurité, divers trafics, circulations illicites et contrebande, longues frontières.

3.1. Le paramètre sécuritaire

Le Niger traverse déjà une période d'insécurité depuis plus d'une décennie. Cette première forme d'insécurité est inhérente, dans une large mesure, à sa position géographique. Il appartient au Sahel, un milieu qui, de par sa configuration, est propice à la prospérité d'entreprises terroristes et criminelles. Du fait qu'il est, à certains égards, peu attractif pour les populations sauf pour des groupes nomades que l'histoire et le mode de vie continuent à maintenir sur place, le Sahel est peu fréquenté. Cette quasi-désaffection offre aux réseaux criminels de solides garanties pour opérer à l'abri des oreilles et des yeux indiscrets. En offrant ces conditions favorables, le Sahel expose davantage les pays aux risques et péril du terrorisme, de trafics

d'armes, de drogue et à la traite d'êtres humains, très rémunératrice, qui selon l'International Group Crisis (2015), générerait 3, 8 milliards de dollars par an. Pour les trafiquants sahéliens, c'est peut-être le fromage du désert (V. Hugué, 2010, p 57).



Source : République du Niger, 2017

Le Niger est situé sur la large bande saharo-sahélienne qui court de la Mauritanie jusqu'au Soudan, intégrant le Sud de l'Algérie et de la Libye, le Nord du Mali, du Niger et du Tchad, d'où la notion de grand Sahel. Il s'agit d'un vaste milieu aride, pauvre et sous-peuplé, aux frontières très perméables. Aussi, la situation sécuritaire reste-elle préoccupante dans les pays de la sous-région. Chaotique au Burkina Faso et au nord du Mali, elle se dégrade au centre de ce pays à proximité des frontières du Niger.

À l'intérieur du Niger même, le Nord du territoire est parcouru par des groupes terroristes qui sévissent au Nord Mali et dans le Sud algérien, ce qui rend cette zone peu sûre. Toute la zone nord est menacée par l'implosion du sud Libyen.

L'exploitation artisanale d'or dans la région du Djado a provoqué un afflux de population qui s'accompagne de divers types de désordres nuisibles à la sécurité. Au sud-est, Boko Haram, n'est pas encore neutralisé. Il conserve toujours sa capacité de nuisance comme le montrent, certes de moins en moins régulièrement, les raids qu'il mène çà et là dans la région de Diffa. Dans l'Ouest du pays, plus précisément dans la région de Tillabéri où il est actif, le Groupe de Soutien à l'Islam et aux Musulmans (GSIM) étend ses ramifications dans les départements de Bani-bangou, Ouallam, Ayorou, Téra, Gothèye, Torodi, Say, Abala et Filingué. Quant à l'Etat Islamique au Grand Sahara (EIGS), déjà présent dans le nord Tillabéri, il menace désormais les départements de Doutchi et Konni, beaucoup plus au sud. Des attaques sont enregistrées au nord et à l'ouest de Tahoua : Tillia, Tchintabaraden, Tébaram, Bagaroua, etc. Du nord Nigeria, les groupes Boko Haram, Ansaru et l'Etat Islamique en Afrique de l'Ouest (EIAO) terrorisent eux aussi les régions frontalières de Diffa, Maradi et Dosso. Malgré un rapport de forces favorable, le Niger a vu baisser ses marges de contrôle sur des portions significatives de son territoire. Comme on peut s'y attendre, cette situation sécuritaire délétère a contribué à aggraver la situation politique et socioéconomique déjà fragile du pays³.

3.2. Divers trafics, circulations illicites et contrebande

Au Niger, de multiples trafics illicites de drogue, de personnes, d'armes et de transport de migrants se sont développés depuis une décennie. De tels trafics tendent à corrompre et déstructurer les administrations des pays voisins et le même phénomène risque de menacer à terme l'intégrité des administrations nigériennes ainsi que leur capacité à agir. Aussi, les bandes Nord Tillabéri et Nord Tahoua constituent-elles des bases arrière des réseaux de narcotrafiquants de tous genres (République du Niger/Ministère du plan, 2017).

La surveillance des longues frontières du pays situées au nord pour l'essentiel désertique (près de 951 km avec l'Algérie, 354 Km avec la Lybie) et qui, au sud (1500 avec le Nigeria),

³ Groupes Thématiques Pluridisciplinaires et des Relecteurs, Groupe Thématique 14, Histoire et patrimoine, p. 3, Université de Niamey. Les groupes sont créés par arrêté rectoral N° 000003/UAM/SG du 03 janvier 2024.

séparent des populations très proches aux plans ethniques et linguistiques, pose d'évidents problèmes aux forces de défense et de sécurité dont les effectifs et les capacités sont fortement contraints par la faiblesse des capacités de l'Etat.

Avec le nouvel enjeu lié aux ressources naturelles dont le pays est bien doté, la menace sécuritaire va certainement s'accroître et mettre le pays sous pression. Comment dans un tel contexte de fragilité déjà avancée et des risques de spoliation des ses ressources naturelles, le Niger pourra-t-il garantir sa sécurité ? La solution se trouve dans la réactualisation de la politique sécuritaire nationale.

4. Repenser la politique sécuritaire nationale, une alternative au défi des ressources naturelles

Devant le risque d'aggravation du contexte sécuritaire lié aux nouvelles évolutions de la dynamique du terrorisme au Sahel, qui se précise de plus en plus, le Niger doit repenser sa politique sécuritaire nationale en prenant conséquemment en compte les nouveaux enjeux et même futurs. La nouvelle politique sécuritaire nationale doit être orientée dans le sens d'évaluer la situation actuelle, d'assurer la préservation des acquis existants et intégrer de nouvelles mesures adaptées à la situation sécuritaire au Sahel.

4.1. Evaluer la situation et préserver les acquis

L'évaluation de la situation sécuritaire du Niger est une nécessité si le pays décide de repenser sa stratégie en la matière. Cette évaluation permettra au pays de mieux cerner l'ampleur de la menace et des risques auxquels le pays est exposé. Elle offre aussi l'occasion d'identifier les forces à capitaliser et les aspects à améliorer, notamment les limites des stratégies de riposte, afin de rendre son dispositif sécuritaire plus opérationnel et plus efficace. Deux aspects essentiels doivent être pris en compte dans cette évaluation : la question de l'asymétrie tactique et celle de renseignement. On peut se demander pourquoi, malgré une armée bien formée, bien équipée, motivée et déterminée à sécuriser vaille que vaille le territoire national, les terroristes sans forcément une formation militaire préalable, moins

nombreux et sous-équipés, arrivent à remporter des succès, parfois fulgurants, face aux FDS. De la réponse objective à cette question pourraient sortir les causes du problème et aussi jaillir des pistes de réflexion et des idées pour le solutionner. En tout état de cette solution, ne doit pas être strictement militaire. Au regard de la complexité de la situation, il convient de mettre en place une stratégie sécuritaire globale, capable de prendre en compte non seulement les défis déjà connus mais également les défis futurs ou probables. Cette disposition a l'avantage de faciliter l'anticipation, en permettant au pays d'être prêt à faire face aux différentes mutations du terrorisme et à leurs effets.

Déjà donc, le contexte sécuritaire national est des plus préoccupants. Avec l'intérêt de plus en plus croissant des GANE pour les ressources naturelles et l'impératif de survie, la situation actuelle pourrait davantage se compliquer. Le Niger doit donc renforcer sa présence dans les zones à risque et les lieux d'exploitation minière, et se préparer à combattre plus efficacement les GANE partout sur son territoire. Ceci demande à l'Etat des efforts supplémentaires en termes de moyens humains et matériels, mais aussi en termes de communication avec les populations, les orpailleurs et autres exploitants artisanaux des mines. L'idée est de mettre ces différents acteurs en confiance et les sécuriser contre les GANE.

La nouvelle politique nationale de sécurité doit prendre en compte les acquis du pays dans le domaine. Dès octobre 2012, le Niger a su anticiper en se dotant d'une Stratégie de développement et de sécurité (SDS) des zones sahélo-sahariennes qui prend en compte aussi bien les dimensions sécuritaires que celles du développement. Le pays est aussi intégré à des stratégies sécuritaires qui lui procurent protection (République du Niger/Ministère du plan, 2017). En outre, le Niger s'est doté d'outils efficaces pour la surveillance du territoire et le contrôle du flux migratoire avec respectivement l'instauration de patrouilles mixtes et du Programme national de lutte contre la migration irrégulière qui au-delà des investissements durables en matière sécuritaire, environnemental et agricoles, fait de l'économie alternative un pan considérable du décollage du développement soutenu au niveau surtout local. Ces outils doivent fonctionner en permanence et constamment entretenus

par un service de maintenance compétent, doté de moyens conséquents pour mieux accomplir sa mission. Il s'agit ensuite de s'appuyer sur ces instruments déjà existants et mis régulièrement à niveau pour penser d'autres mécanismes, en tenant compte de la réalité nationale et sous-régionale.

4.2. Penser d'autres mécanismes, prendre de nouvelles mesures

Après l'évaluation de la situation sécuritaire sur son territoire, le Niger doit penser d'autres mécanismes afin de prendre de nouvelles mesures à même de faciliter la prise en charge des défis sécuritaires du moment. Il est judicieux de penser à la logistique, par l'acquisition des engins et outils issus de la technologie de pointe, donc de dernière génération, de former les ressources humaines compétentes nécessaires à leur utilisation et leur maintenance. Ensuite, il y a lieu de penser un plan de renforcement de la sécurité dans les zones à risque telles que celles où le sous-sol est réputé renfermer des richesses et celles qui se sont déjà offertes à l'exploitation artisanale. Le Niger doit aussi réfléchir à une stratégie intégrée de surveillance du territoire et des frontières, mettant en synergie éléments militaires, paramilitaires et civils, afin que tout mouvement de personnes ou d'engins soit détecté et signalé aux services compétents. Parmi les nouvelles mesures, il convient aussi de suggérer la mise d'une politique nationale d'exploitation et des mines artisanales intégrant en bonne place le mécanisme de leur surveillance et de leur protection, ainsi les formules incitatives. Cette nouvelle stratégie doit aussi intégrer une dimension communication avec les exploitants pour renforcer ou recréer la confiance avec ces derniers. La communication avec les exploitants est essentielle pour la sauvegarde de la légitimité de l'Etat sur les sites.

5. Discussion

Devant cette situation, il revient au Niger de prendre des initiatives aussi bien judicieuses que courageuses. Ainsi, sur la base de tous ces éléments réunis et analysés, le Niger peut mettre en place une politique nationale de sécurité intégrée qui

non seulement prenne en compte la situation au-delà des frontières nationales, mais aussi et surtout encourage la collaboration et la mutualisation des ressources avec les pays voisins. Du moment où le terrorisme arbore une dimension internationale, c'est à ce prix que le Niger et ses voisins pourront combattre ce fléau commun. Toutefois, la bonne réussite de ces initiatives reste aussi tributaire de la qualité de certaines institutions nationales. Il est donc nécessaire que le gouvernement mette l'accent sur l'éducation de base, la justice et la bonne gouvernance en vue de couper les sources de recrutement du terrorisme national et transfrontalier et limiter son expansion et ses effets dans le pays.

Conclusion

Cette étude a permis d'établir le lien entre les ressources naturelles et le terrorisme, et de comprendre qu'elles ne sont pas toujours un facteur de développement économique et social comme l'on si bien expliqué les théories de la malédiction des ressources et du paradoxe de l'abondance. Le cas du Niger analysé à l'aune de la documentation existante et du contexte national et sous-régionale ainsi que de l'actualité, révèle un certain nombre de réalités et soulève des interrogations que nous essayons de présenter en synthèse.

Au terme de ces réflexions, il ressort clairement que le terrorisme est une menace réelle pour les pays du Sahel, particulièrement pour le Niger, un pays dont la position géographique à cheval entre le Sahara et le Sahel expose davantage au fléau. Le Niger est aussi doté d'une diversité de ressources naturelles dont certaines comme l'or, sont exploitées de façon artisanale. Avec le tarissement des ressources tirées des rançons et du fait de la nouvelle dynamique de financement du terrorisme au Sahel, le Niger devient davantage une cible terroriste à cause de ses richesses souterraines, qui, en attisant la convoitise des GANE, ouvrent aussi la voie à des ennuis sécuritaires supplémentaires. Ailleurs, au Burkina Faso et au Mali, les GANE utilisent déjà ces ressources comme une alternative d'autofinancement, même si les modes de prédation varient d'un pays à un

autre, d'un groupe terroriste à un autre. Avec l'internationalisation du terrorisme, les groupes très actifs et mobiles, ayant désormais la possibilité d'aller d'un pays à un autre au gré des circonstances, le Niger risque d'emboîter le pas à ces deux pays voisins, et confirmer une fois encore l'idée de malédiction à laquelle on associe les ressources naturelles. Pour le moment, en dehors de quelques soupçons et autres allégations, aucun établissement terroriste n'a été signalé sur une quelconque mine artisanale au Niger. Mais il est tout de même grand temps que les autorités prennent la mesure de la menace et agissent en conséquence pour contrecarrer le phénomène qui, de toute évidence, s'inscrit dans une dynamique qui n'épargnera certainement pas le pays.

Dans cette perspective, l'Etat nigérien doit très rapidement procéder à une évaluation globale et une analyse critique de la situation sous-régionale et nationale afin de mieux appréhender l'ampleur de la menace et des risques. Sur la base des données de l'évaluation, il convient aussi de renforcer les instruments et dispositifs nationaux dans le domaine sécuritaire, plus précisément les politiques et les stratégies en la matière. Une des urgences à ne pas perdre de vue, c'est l'élaboration et la mise en œuvre d'une politique de protection des ressources naturelles. Le Niger est pleinement impliqué dans la lutte anti-terroriste aujourd'hui, avec des résultats très appréciables par rapport aux pays de la sous-région. Le pays doit maintenir le cap et se renforcer par de nouvelles réflexions. Il lui incombe aussi d'étoffer son tissu institutionnel en vue de pouvoir faire face avec succès non seulement aux défis actuels, mais aussi aux défis futurs.

Références bibliographiques

- ALI Amadou Roufaï, 2021, « Comprendre le phénomène d'insécurité dans les pays de la zone des trois frontières » *Djiboul*, No 002, Vol. 3.
- AUTY Richard, 1993, *Sustaining Development in Mineral. The Resource Curse Thesis*, London, Routledge.
- BOAS Morten., 2021, « Le mystère de la mobilisation des ressources », *Afkar/Idées*.

- FAO, 2021, *Niger, analyse des conflits liés à l'exploitation des ressources naturelles* : note de synthèse, Rome, <https://doi.org/10.4060/cb6845fr>.
- FMI, 2015, Rapport N° 15/63, Niger.
- HENIN Nicolas, 2017, *Comprendre le terrorisme*, Paris, Fayard.
- HUGEUX Vincent., 2010, *L'Afrique en Face, dix clichés à l'épreuve des faits*, Paris, Armand Colin.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP, 2019, Reprendre en main la ruée vers l'or au Sahel central, *Rapport Afrique* N° 282.
- KARL BERKELEY Terry Lynn, 1997, *Le paradoxe de l'abondance. Les booms pétroliers et les pétro-Etats*. University of California Press, 1997.
- LA LANGUE FRANÇAISE, 2022, *Ressource naturelle*, [https://lalangue française /com](https://lalanguefrancaise.com), 09/06/23
- LE MONDE AFRIQUE, 2010, *le Niger, un pays au sous-sol convoité*, février.
- MAILEY J.R., 2015, *Anatomie de la malédiction des ressources naturelles l'investissement prédateur dans les industries extractives en Afrique*, *Rapport spécial* N° 3.
- MEDA Dominique, 2022, *Pourquoi parle-t-on de la malédiction des ressources*, Emission Le pourquoi du comment : Economie et social, Podcast Radio France internationale,
- OXFAM INTERNATIONAL, 2023, *La périlleuse migration à travers le désert du Niger : une histoire cachée d'Afrique*.
- PIPES Daniel, 1997, *Critique du paradoxe de l'abondance*, Middle East quarterly (En ligne).
- RÉPUBLIQUE DU NIGER, Ministère du plan, 2017, *Niger 2035 : un pays et un peuple prospère, Tome 1: Diagnostic, enjeux et défis, Stratégie de développement durable et de croissance inclusive, Tome 1 : diagnostic, enjeux & défis, Stratégie de développement durable et inclusive*, Niamey.
- SANGARE ALKASSOUM Saadatou et al., 2019, *Développement minier et pétrolier et politiques de dépenses publiques au Niger : une analyse en équilibre général calculable dynamique*, hal-02314227.

Webographie

<https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/le-pourquoi-du-comment-economie-et-social/pourquoi-parle-t->

on-de-la-malediction-des-ressources-5671822, visité le 30 mai 2023.

<https://fr.danielpipes.org> › paradoxe-de-abondance, visité le 7 juin 2023.

<https://idnd-ne.com/niger-sous-sol-riche-en-mineraux-afrique-sub-saharienne>, visité le 8 juin 2023.

<https://lalangur> française /com, 09/06/23.

LES JIHAD DES XIX^E ET DES XX^E-DÉBUT XXI^E SIÈCLES EN AFRIQUE DE L'OUEST. ÉTUDE COMPARATIVE

HASSIMI Alassane^{*}

Résumé : Nos réflexions portent sur un phénomène qui marque profondément les sociétés de l'Afrique de l'Ouest depuis plusieurs siècles. Il s'agit des guerres conduites au nom de l'islam appelées jihad. Ce travail analyse, dans une approche historique et comparative, les jihad du XIX^e et ceux des XX^e- début XXI^e siècle. S'il existe des études sur le phénomène, aucune n'examine ses ressemblances et ses dissemblances. Le présent travail vise à faire comprendre les trajectoires du mouvement jihadiste en Afrique de l'Ouest depuis le XIX^e siècle. Le travail tire ses données de travaux antérieurs et des sources sur internet. Il compare les activités précédant les déclenchements des actions militaires, la culture des animateurs des mouvements, l'expression des revendications et les motivations. Il révèle que les jihad du XIX^e siècle sont précédés d'une intense activité intellectuelle contrairement à ceux des XX^e-XXI^e siècles. Dans les deux cas, il s'agit de mouvements de masse dans lesquels figurent des combattants pour la foi et des personnes qui espèrent acquérir du butin, des terres, argent et animaux.

Mots-clés: Afrique de l'Ouest, défis, Etats, étude comparative, jihad.

Abstract: Our reflections concern a phenomenon that has deeply marked West African societies for several centuries. This work analyzes, in a historical and comparative approach, the jihads of the nineteenth and early twenty-first centuries. While there are studies on the

^{*} Université Abdou Moumouni de Niamey.

phenomenon, none of them examine its similarities and dissimilarities. The present work aims to provide an understanding of the trajectories of the jihadist movement in West Africa since the eleventh century. The work draws data from previous works and internet sources. It compares the activities preceding the initiation of military actions, the culture of the movements' leaders, the expression of demands, and motivations. He reveals that nineteenth-century jihads were preceded by intense intellectual activity, unlike those of the twentieth and twenty-first centuries. In both cases, they are mass movements in which figure fighters for faith and people hope to solve social or economic problems (booty, land, money, animals).

Keywords: West Africa, challenges, states, comparative study, jihad.

Introduction

Cette étude analyse les jihad qui ont marqué les sociétés ouest-africaines au XIX^e siècle et au XX^e siècle-début XXI^e siècle. Le jihad est un « concept malléable, utilisable à des fins variées pour des buts divers ». Sans nous lancer dans un débat théologique dont nous ne maîtrisons pas les contours, nous rappelons que dans le Coran son usage vise un domaine à la fois large et particulier. En effet, il renvoie à l'idée d'effort que le croyant doit mener pour se rapprocher de Dieu. L'islam fait ainsi la différence entre le jihad majeur (*jihad al-akbar*) et le jihad mineur (*jihad al-asghar*), consacré à la guerre. Le djihad de l'épée, par contre, ne concerne que le combat contre les non-croyants et les ennemis de la foi (J. R. Willis, 1967).

Il est à noter que l'histoire de l'islam est ponctuée d'actions visant à porter le message de son prophète aux autres communautés ou à raffermir sa pratique. Ainsi,

La longue tradition du djihad, dans l'histoire du monde musulman, commence avec le djihad initial mené par le prophète Mohamed. Les djihads ultérieurs firent référence aux origines de l'islam et à son expansion, en favorisant des stratégies d'offensive politique et en les légitimant par des références au djihad initial¹.

¹ Paul E. Lovejoy, « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIII^e XIX^e siècles », Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique [En ligne], 128 |

L'Afrique de l'Ouest a été le théâtre de plusieurs actions jihadistes au XIX^e siècle et subit depuis quelques décennies des attaques de mouvements se réclamant du jihadisme. Il existe une importante production scientifique sur les jihad menés par Usman dan Fodio en pays haoussa, El Hadj Omar Tall au Fouta Toro et Ahmadou Cheikou au Macina (D. Hamani, 2007, S. Moumouni 2008, B. Sanakoua 1990, D. Robinson 2000, J. Arnett 1922). Les jihad du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle font objet d'analyses et continuent d'être étudiés. Les travaux réalisés fournissent des informations précieuses sur les mouvements. Cependant, il n'existe pas d'étude comparative de ces jihad. Qu'est-ce qui différencie les jihad du XIX^e et ceux des XX^e-début XXI^e siècles ?

C'est à cette question principale que tente de répondre cette étude qui se donne pour objectif de faire ressortir leurs ressemblances et leurs dissemblances. Cette dernière se nourrit de données provenant travaux antérieurs et de données sur internet. Elle analyse dans un premier temps de l'origine et de l'évolution du mouvement djihadiste en Afrique de l'Ouest du XI^e au XIX^e siècle. Le deuxième temps fort porte sur l'examen de la culture islamique, le bagage théorique et les actions de pré-jihad. L'analyse des facteurs de mobilisation et les motivations des adhérents constituent les éléments de la troisième partie.

1. Origine et évolution du mouvement djihadiste en Afrique de l'Ouest

Le mouvement djihadiste est ancien en Afrique occidentale. Il remonte au XI^e siècle et s'est développé au XVIII^e siècle. C'est surtout au XIX^e siècle que la région connaît des mouvements qui bouleversent sa vie sociale et politique.

1.1. Les origines du mouvement djihadiste en Afrique de l'Ouest

Le djihadisme est un mouvement ancien en Afrique de l'Ouest puisqu'il remonte au XI^e siècle. En effet, le mouvement almoravide qui conquiert l'empire du Ghana en 1076 se réclame

2015, mis en ligne le 01 juillet 2015, consulté le 30 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/4592>.

de la volonté de répandre la pratique de l'islam sur les terres de cet Etat. Sous la conduite du prédicateur malékite marocain Abdallah ibn Yacine, les Berbères Sanhadja de la Mauritanie actuelle, après une campagne au Maroc et en Espagne musulmane, interviennent au Ghana et disloquent l'empire. C'est le premier épisode djihadiste dans cette partie du continent africain.

Depuis lors, l'islam ne cesse de progresser. On assiste au XVe siècle à l'apparition de rois musulmans militants et une intersection entre ces rois et les élites musulmanes. Les premiers consultent les érudits et mènent des actions militaires pour répandre l'islam. Ainsi, vers 1498, à la demande de l'Askia Mohamed (1443-1538) qui a renversé la dynastie des Sonni à la tête de l'empire songhay, le prédicateur algérien Al-Maghili (1425-1504) rédige une *fatwa* (consultation) dans laquelle il écrit :

le chemin de Dieu consiste en ceci: éloigner l'injustice des musulmans, corriger ce qui est blâmable, mener la lutte contre les prévaricateurs et les hommes injustes, qui se trouvent parmi les émirs ou autres personnages. Corriger ce qui est blâmable et en protéger les musulmans, voilà le plus méritoire des jihad et même le jihad contre ces gens-là est plus impératif que celui contre les infidèles [...] Il n'est point blâmable de tuer les hommes injustes, les pervers et leurs comparses, même s'ils prient, jeûnent, font l'aumône et le pèlerinage².

Ce juriste originaire de Tlemcen exerce une forte influence sur les rois de l'époque. Il conseille les souverains de Kano et Gao sur la conduite à tenir pour un roi musulman et admet la légitimité du djihad non seulement contre les adorateurs des cultes du terroir mais aussi contre les hypocrites *muna-fiqûn* ceux qui prononcent la Shahada mais adhèrent pas en leur cœur (J. Schmitz, 1985, p. 557).

Al-Maghili va inspirer de nombreux rois et lettrés musulmans du Soudan. A partir du XVIIIe siècle, apparaissent des uléma au ton critique comme Malla Djibril dan Oumarou qui eut comme disciple Usman dans Fodio qui déclenche en 1804

² URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/4592>, Paul E. Lovejoy, « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIII^e-XIX^e siècles », Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique [En ligne], 128 | 2015, mis en ligne le 01 juillet 2015, consulté le 30 juin 2022.

en pays haoussa. Il s'agit d'un mouvement de réforme religieux la région connaissant l'islam depuis au moins le XIII^e siècle. Il convient de souligner que « les répercussions de ce jihad furent profondes sur la vie des populations nigériennes tout au long du XIX^e siècle et ses effets jouent encore sur leur devenir » (D. Hamani, 2007, p. 204).

Avec la création du califat de Sokoto après 1804, le mouvement du djihad manifesta clairement son potentiel révolutionnaire. Tous les États en place furent renversés, ce qui redessina réellement la carte politique de l'Afrique de l'Ouest³

Ahmadou Lobbo plus connu sous le nom d'Ahmadou Chekhou constitue une autre grande figure du jihadisme au XIX^e siècle. C'est un érudit dont la notoriété s'est imposée parmi les lettrés musulmans de Macina. Il bat les Bambara en 1818 et fonde le califat de Hamdallay. Son seul écrit est le *al-Idṭirār ilā Allāh fī ikhmād ba'd mā tawaqqada min al-bida 'wa-ihyā' ba'd mā indarasa min al-sunan* (La nécessité essentielle pour Dieu d'éteindre certaines innovations enflammées et raviver certaines traditions au bord de l'extinction). Il dénonce dans cet ouvrage le comportement des élites de Djenné, coupable à ses yeux de ne pas pratiquer un islam orthodoxe.

Le XIX^e siècle est marqué en Afrique de l'Ouest par l'action du grand lettré musulman Omar Saidou Tall. Il est originaire du Fouta Toro. Après l'accomplissement du pèlerinage à la Mecque, il s'installe dans un premier temps dans le Bornou, puis se rend à Sokoto. A La Mecque, il adhère à la Tijaniyya qui en fait le chef spirituel et politique du mouvement. A son retour, il épouse la fille de Muhammad Bello et exprime sa volonté d'accéder au trône du califat de Sokoto, mais son ambition est contrecarrée. Quand il n'obtient pas la succession de Bello en 1837, le fils de Bello lui ayant été préféré, il quitte Sokoto, retourne dans le Soudan occidental et entreprend son djihad sous la bannière de la Tijaniyya. Omar conquiert la plus grande partie des

³ URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/4592>, Paul E. Lovejoy, « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIII^e-XIX^e siècles », Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique [En ligne], 128 | 2015, mis en ligne le 01 juillet 2015, consulté le 30 juin 2022.

États djihadistes de Sénégal, dans la moyenne vallée du Niger et soumet même l'État quadiri de Hamdallahi dans le Massina. Mais, son empire s'écroule en raison de la révolte des peuples conquis et asservis. El-Hadj Omar meurt dans la falaise du Bandiagara en 1859.

Le dernier épisode djihadiste est celui de Samori, qui construit son empire à partir de la Guinée. Samori s'allie à la Tidjaniya après 1879. Son histoire peut être comprise comme la continuité de la tradition du djihad

Les États constitués ont modelé le paysage politique, religieux et culturel d'une grande partie de l'Afrique de l'Ouest⁴. Ils inspirent de nombreux mouvements qui font leur apparition au XX^e siècle.

1.2. La résurgence du mouvement djihadiste

XX^e-début XXI^e siècle

Après la parenthèse coloniale et les lendemains des indépendances, le mouvement djihadiste refait surface en rapport avec les conjonctures internationales et locales. Ainsi, au Nigeria, le cheikh Aboubacar Gumi (1922-1992) se positionne comme l'instigateur de la diffusion du Wahhabisme⁵. À partir de 1962, il devient Grand Cadi de Kaduna (capitale de la région Nord). Il commence à professer la doctrine et à critiquer les confréries. Il exprime son opposition à l'Islam confrérique dans son livre *Al-'aqida al-sahiba bi muwafaqat al-shari'a* (La véritable doctrine conforme à la loi islamique). Il fonde à Jos un mouvement d'inspiration wahhabite, le *Jam'at izalat al-bida wa iqamat al-Sunna* (Mouvement pour la suppression des innovations et la restauration de la Sunna). Le mouvement, connu sous le nom

⁴ Paul E. Lovejoy, « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIII^e XIX^e siècles », Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique [En ligne], 128 | 2015, mis en ligne le 01 juillet 2015, consulté le 30 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/4592>

⁵ Le Wahhabisme comme l'écrit O. Meunier (2002) est à l'origine un mouvement arabe, religieux et politique résultant d'une alliance (en 1744) entre le religieux Muhammad ibn Abd al-Wahhab ash-Shaykh (m.1792) et le politique Muhammad ibn Sa'ud (m. 1765) : leur but commun était de construire un État sunnite qui s'étendrait du Najd à l'ensemble des pays arabes, en restaurant l'Islam dans sa pureté originelle tout en rejetant les innovations condamnables et les superstitions.

de *Izala* s'implante dans la plupart des villes du Nord Nigéria par une intense activité conduite par des prêcheurs professionnels. Il devient le courant le plus réformiste du pays.

A partir des années 1980, ce mouvement wahhabite va faire son apparition au Niger, notamment à partir de la ville de Maradi, où un élève d'Aboubacar Gumi, va favoriser son implantation par le biais de *waazi* (prêches) et en constituant un réseau d'écoles coraniques prônant cette doctrine. En effet, à partir de 1987, les partisans du mouvement *Izala* créent des écoles dans à Maradi et refusaient d'inscrire leurs enfants à l'école officielle.

Mohamed Yussuf va s'inspirer initialement de ce mouvement pour créer en 2002 *Jamā'at ahl al-sunna li'l-da'wa wa'l-jihād* (JASDJ), que les populations désignent « *Boko Haram* » à cause de son opposition à l'école occidentale. Il était d'ailleurs un ancien prêcheur dans une mosquée de *Izala* dont il fut chassé car ne possédant pas les diplômes requis par le cursus coranique saoudien (Pérouse de Montclos, 2013)

Le mouvement fondé par Mohamed Yussuf est au départ une petite communauté de fidèles vivant en autarcie dans la localité de Kanama. Leur objectif est alors de se soustraire aux règles de l'État fédéral et d'observer une stricte application de la *charia*⁶. Ce n'est qu'après une série d'accrochages avec les forces de l'ordre mais surtout à la suite des opérations de répression de 2009 que le mouvement développe une logique de combat contre l'État⁷. Avant que le mouvement n'entre en clandestinité, les vidéos du fondateur de *Boko Haram*, Mohammed Yusuf, étaient très populaires et circulaient largement dans l'espace haoussaphone. À l'époque, il s'agissait de séances de prêches enregistrées, comme le sont celles des cheikhs du mouvement *Izala* au sein duquel Yusuf a été formé. Le discours, alors axé sur un rejet du modèle occidental, rencontrait un certain succès auprès de populations subissant, depuis des années,

⁶ La *charia*.

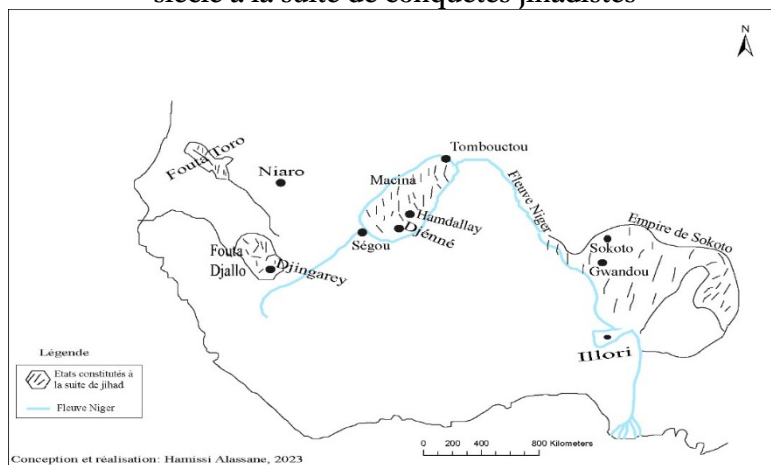
⁷ <https://www.cairn.info>. Revue-politique-africaine. Boko Haram, le jihad en vidéo, mis en ligne en 2015, consulté le 27 novembre 2022.

les échecs répétés des politiques publiques inspirées par l'Occident. À l'époque, le mouvement était appelé Yusufiyya.⁸

A parti de 2012, le Sahel est envahi par de groupes se réclamant du mouvement djihadiste. Parmi les groupes les plus actifs on note le *Groupe de soutien à l'islam et aux musulmans* (GSIM), ses factions le Front de libération du Macina (FLM) d'Amadou Koufa et Ansar Dine de Iyad Ag Ghali, le Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat (GSPC), Al Qaida au Maghreb islamique (AQMI), Sahara et Almourabitoune.

Les événements violents liés à ces groupes se réclamant de l'islam au Sahel ont occasionné environ 8 000 décès, des millions de personnes déplacées, un grand nombre d'attaques dirigées contre des fonctionnaires et des chefs traditionnels, des milliers de fermetures d'écoles et une activité économique considérablement réduite⁹. Il s'avère important d'analyser la culture islamique et le bagage intellectuel théorique des animateurs des mouvements afin de déceler les idéologies qui sous-tendent les actions.

Carte 1 : Les empires fondés en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle à la suite de conquêtes jihadistes



⁸ <https://www.cairn.info>. Revue-politique-africaine. Boko Haram, le jihad en vidéo, mis en ligne en 2015, consulté le 27 novembre 2022.

⁹ <https://africacenter.org/> Le puzzle formé par le JNIM et les groupes islamistes militants au Sahel, consulté le 25 décembre 2022.

2. Culture islamique, bagage théorique et activités en pré-jihad

Il est ici question de l'analyse la culture islamique des leaders des mouvements djihadistes qui ont marqué l'Afrique de l'Ouest depuis le XIX^e siècle. Elle examine les activités intellectuelles expliquant l'activité ayant précédé le déclenchement du djihad militaire : publications des livres et organisation de prêches dans lesquels s'expriment les reproches faits aux ulémas et aux tenants des pouvoirs de l'époque. L'accent est mis sur le bagage intellectuel théorique des leaders des mouvements.

Les jihad du XIX^e siècle sont marqués par une intense activité religieuse. Pendant vingt-neuf ans Usman dan Fodio fut un prêcheur itinérant, accompagné souvent de son frère Abdullâhi. Il prononçait ses sermons en langue haoussa ou peul pour mieux se faire entendre (S.U. Abdullahi, 1984, p. 29). Il accepte non seulement les femmes parmi son auditoire, mais aussi il favorise leur éducation et dénonce les personnes qui les abandonnent à leur ignorance (Hiskett, 1963, p. 86-87). Le Shehu s'adresse clairement aux populations des Etats hausa. Au debut, il évite aussi toute attaque trop apparente contre ceux qui détenaient le pouvoir. Ses sermons prônaient l'obéissance aux règles de l'islam¹⁰. Il faut ainsi souligner que :

La composante religieuse domine très fortement la première période, c'est-à-dire le temps de la pré-jihad ou de la préparation. Usumaanu vit dans un milieu très intellectuel, les échanges avec l'Afrique du Nord et avec l'Égypte ont toujours été très forts. Son désir est d'instaurer dans tout le Soudan central un islam, plus dur et plus profond, en mettant fin à toutes les pratiques animistes (A. Maliliki, 1928, p. 15).

On sait, à la lumière des nombreux écrits sur le jihad d'Usman dan Fodio, que bon nombre de membres de l'élite djihadiste ont beaucoup étudié, écrit, puis enseigné dans des

¹⁰ Thomas Fillitz, « 'Uthmân dan Fodio et la question du pouvoir en pays haoussa », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 91-94 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 25 avril 2012. URL : <http://remmm.revues.org/256>

centres d'études islamiques à travers l'Afrique de l'Ouest.¹¹ » Ainsi, Usman dan Fodio (1754-1817), son frère Abdullahi dan Fodio (1766-1828), le fils d'Usman, Mohammed Bello (1781-1837), et la fille d'Usman, Naana Asmaa'u (1793-1864), ont écrit plus de 1 000 traités et textes divers, principalement en arabe, mais aussi en fulfulde et en haoussa, entre les dernières décennies du XVIII^e siècle et les premières décennies du XIX^e siècle¹². Parmi les œuvres d'Usman dan Fodio, on peut citer *bayun wujub al hijira*, *najam al ibwan*, *tanbih al ikhwan*. Dans ce dernier ouvrage rédigé en 1811, il analyse l'état de l'islam en pays hausa et justifie le jihad. Il y explique les relations qu'il a entretenues avec les sultans du Gobir notamment Bawa Jangorzo (1771-1789) et Younfa (1804-1808). Usman « attaquait les ulémas et leurs étudiants qui professaient une version imparfaite sinon fausse de la croyance, des coutumes et des pratiques ; ceux qui prétendaient pouvoir dévoiler le futur. Pour lui, ces derniers ne connaissaient pas la vérité et ne faisaient que mener le peuple à l'erreur¹³. » On note ainsi un riche bagage théorique et une culture islamique appréciable chez les jihadistes du XIX^e siècle.

Ce qui frappe avant tout chez les djihadistes du XXI^e siècle en Afrique, c'est la faiblesse de leur culture coranique et la pauvreté de leur bagage théorique. Le déchainement de violence à laquelle ils soumettent les populations, la mobilité que leur donne l'utilisation de motos légères et rapides, leur capacité à se fondre au sein du milieu local leur permettent certes d'engranger les succès. Mais, loin de mettre en place des États et de rétablir la paix au cœur de régions qu'ils contrôlent, ils paraissent avoir pour but ultime de semer la terreur et leurs objectifs ne sont pas cernés. Le recours à l'islam est le plus souvent perçu comme un vernis pour camoufler les choses et brouiller les pistes.

On observe dans la plupart des cas au XIX^e siècle, avant le déclenchement des actions militaires, une période d'intenses

¹¹ Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIII^e-XIX^e siècles.

¹² Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIII^e-XIX^e siècles.

¹³ Thomas Fillitz, « 'Uthmân dan Fodio et la question du pouvoir en pays haoussa », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 91-94 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 25 avril 2012. URL : <http://remmm.revues.org/256>

activités religieuses marquée par la dénonciation des pratiques contraires à l'islam. C'est cette période que D. Hamani (2007) qualifie de phase de jihad pacifique. Elle a pour but de convaincre les populations d'adhérer à la cause défendue par les Uléma.

L'analyse des mouvements du XXI^e siècle permet d'identifier une diversité de situations. Au début des années 2000, quand Yusuf Mohamed a commencé ses prêches, il s'est attiré une certaine affection de la part des populations. Selon H. K. Kafougou (2020), les leaders du mouvement avaient le nom de *mallam* et leurs disciples *yaron mallam*, ce qui dénote une certaine affection à leur égard.

Ces prêches sont diffusés de manière tout à fait légale sur CD, cassette ou DVD, des supports devenus très populaires dans les années 2000. Popularisée par l'Izala dans le Nord du Nigeria, la vidéo s'est rapidement imposée comme un outil essentiel de la communication religieuse : les prêches filmés étaient ensuite dupliqués puis vendus ou encore copiés-sur clés USB notamment- et diffusés en dehors des circuits commerciaux formels¹⁴. Les prêches et leur diffusion permettent une adhésion des franges de la population et leur mobilisation.

3. Mobilisation, motivations des adhérents et actions militaires

Cette partie est consacrée à l'analyse la justification du jihad, les méthodes et les moyens de mobilisation des militants. Elle traite également des motivations des adhérents.

3.1. Justification du jihad, méthodes et moyens de mobilisation

Il existe une ressemblance quant aux références pour justifier le djihad. Les leaders du XIX^e siècle disent s'inspirer des actions du prophète et des califes rashidun (Abu Bakr, Omar, Usman et Ali). Omar Saidou Tall assimila son déplacement de

¹⁴ www.ethnographiques.org/2011/sounaye « La “discothèque” islamique : CD et DVD au cœur de la réislamisation nigérienne » [en ligne], n° 22, mai 2011, consulté le 20 octobre 2014.

Dyégoungo, village situé à la frontière du Fouta Djallon, à Dinguiraye, à une première *hidjra*, une émigration des croyants comme le déplacement du prophète de la Mecque à Yathrib en 622 (H. Gaden, 1935, p.27-28). Dyégoungo où la prédiction a commencé est la Mecque et Dinguiraye Médine. Les Talibés venus à lui à Dinguiraye étaient des *ansar*,¹⁵ premiers ralliés comme les convertis de Médine. Ceux qui avaient été de l'exode de Diégoungo à Djinguiray des *muhadiirun* des combattants du jihad comme les disciples qui ont accompagné Muhammad de la Mecque à Médine (F. Dumont, 1974, p. 101).

Usman dan Fodio explique les principes sous-jacents au mouvement de Sokoto dans l'un de ses livres les plus importants, *Kitab Al-Farq*, dans lequel il affirme que le djihad cherche à éliminer les injustices sociales introduites par des gouvernements oppressifs. Son but est de combattre le *bid'at* (l'innovation) et de promouvoir l'entière observance de l'islam.¹⁶ L'impact révolutionnaire transforme le paysage politique, les structures de base de la société et l'économie¹⁷.

Usman dan Fodio commence à prêcher l'islam en 1774 au Zamfara, au Gobir, au Katsina et au Kebbi. Dans ses sermons, il prône l'obéissance parfaite à la charia ainsi qu'à la *Sunna* du Prophète, attaque les ulémas et leurs étudiants qui professent une version imparfaite sinon fausse de la croyance, des coutumes et des pratiques et ceux qui prétendaient pouvoir dévoiler le futur.

Les revendications des responsables des jihad du XIXe siècle sont clairement exprimées au cours des prêches ou dans les nombreux écrits qu'ils sont produits. De 1774 à 1789, Usman dan Fodio « sillonna les villages, prêchant du Gobir au Zamfara, de l'Adar au Gourma et du Kebbi au Daura. Les fidèles furent nombreux, il haranguait la foule tantôt en haoussa, tantôt en peul, invitant la population à l'observance des prin-

¹⁵ Ansar désigne les musulmans originaires de Yathrib qui deviendra Médine après l'hégire.

¹⁶ Mervin Hiskett, « Kitab al-farq : A Work on the Habe Kingdoms attributed to Uthman dan Fodio », Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 23, 1960, p. 558-573

¹⁷ Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIIIe-XIXe siècles

cipes fondamentaux de l'islam. Au cours de ce parcours spirituel, il sut intéresser la masse rurale à sa cause » (S. Moumouni, 2008, p. 36).

Ainsi, Usman dan Fodio dénonce la corruption, le détournement des biens des orphelins. Chez Omar Saidou Tall également, le jihad apparaît comme un dernier recours. Ainsi :

le saint homme n'a décrété la guerre sainte qu'en dernier recours. Selon des faits historiques relatés par la famille Tall, tout est parti des attaques du souverain animiste Yimba Sakho. Par provocation et se sachant plus puissant en armes et en hommes, le souverain dépêcha son griot et homme de confiance Djéli Moussa afin de réclamer en plus du tribut annuel qui était payé par Hajj Omar.¹⁸

Au milieu des années 2000, Abubakar Shekau, disciple de Yusuf et imam reconnu, s'exprimait dans les mosquées de l'État de Borno, alimentant de sermons radicaux le marché régional du DVD de prêche. La vidéo a pris une nouvelle place dans la politique de communication de *Boko Haram*. La période allant de juin 2010 à septembre 2012 correspond à la phase de réappropriation, puis de transformation du leadership. Très marqué par la dimension religieuse, le message véhicule essentiellement un discours de légitimation du recours à la violence.

Les messages des leaders du XIX^e et du XX^e siècle sont partagés par une partie de la population pour des raisons diverses.

3.2. Les motivations des partisans des jihad et actions militaires

Au XX^e siècle, outre les personnes religieusement convaincues s'ajoutent les groupes humains victimes de la péjoration climatique ou des systèmes économiques mis en place et qui voient dans l'adhésion au jihad un moyen d'améliorer le quotidien notamment la jeunesse rurale désemparée et celle urbaine de plus en plus sans emploi. Certains leaders affirment prendre les jihadistes du XIX^e siècle comme exemples. Ainsi, « nous nous réclamons d'Ousman Dan Fodio, d'El Hadj Omar

¹⁸ http://www./Le-sens-du-jihad-en-islam/L'exemple_d'El_Hadj_Oumar_Tall_un_gé-nie_militaire_et_politique.

Tall et d'Amadou Cheikhou », déclarait en 2011 le fondateur du Mouvement pour l'unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO). Ce mouvement a depuis fusionné avec les Signataires par le sang de Mohkthar Belmokhtar pour former Al-Mourabitoune. Le leader du Front de libération du Macina, Amadou Koufa affirme vouloir restaurer l'empire fondé par Cheikhou Amadou il y a deux siècles.

Ainsi, le 26 septembre 2022, un convoi de 150 camions parti de Ouagadougou pour ravitailler Djibo, ville de 350 000 habitants et située à 200 km au nord de la capitale du Burkina a été violemment attaqué près de la localité de Gaskindé. On note des « habitacles carbonisés, stocks de vivres en flammes, corps inertes gisant près d'un châssis ou dégringolant d'un marchepied. Le tout sous une fumée anthracite courant le long de la piste de terre. ¹⁹ Il faut rappeler que la ville était sous blocus depuis le mois de février. L'attaque fait une dizaine de victimes militaires et une centaine de civils. L'attaque a été revendiquée par le Groupe de Soutien à l'Islam et aux Musulmans (JNIM) lié à Al Qaïda. Dans les communiqués à travers lesquels ils revendiquent les attaques, les groupes réclament la fermeture des écoles considérées comme lieu de perpétuation de la culture occidentale.

On se rend compte que « les causes de radicalisation sont surtout économiques et politiques et que le facteur religieux est très souvent instrumentalisé dans une logique de manipulation de symboles et pour donner un sens à des combats aux motivations diverses. ²⁰ »

Beaucoup de djihadistes engagés dans le mouvement d'Usman Fodio étaient attirés par l'appât du gain, qu'ils fussent hausa, touareg ou peuls. Ces derniers, présentés comme des islamisateurs avaient en réalité, proportionnellement autant d'animistes que les Hausa et davantage que les Touaregs (D. Hamani, 2007). Ces opinions ont été reprises par des études postérieures.

¹⁹ <http://www/libération/international/> Burkina Faso, une nouvelle attaque meurtrière contre un convoi humanitaire, consulté le 17 novembre 2022.

²⁰ <https://goreeinstitut.org/> extrémisme violent en Afrique de l'Ouest : Causes et facteurs multidimensionnels, mis à jour le 10/01/22, consulté le 10/09/22.

Ainsi, A. Hassimi (2020, p.181) note qu'« il y a parmi les personnes qui se sont engagées dans le Jihad celles qui ne sont guidées par aucun motif religieux et qui n'ont pour préoccupation que l'acquisition de biens terrestres ». Parmi les adhérents figurent, des lettrés musulmans mais aussi des opportunistes qui espèrent changer leur statut social (A. Hassimi, 2020). Les études ont mis à jour les « exactions commises contre les paysans du Zamfara qui avaient pourtant soutenu Shehu très tôt, les exactions contre les partisans de Usman Masa au Kabi, ce qui a provoqué son renversement d'alliance » (D. Hamani, 2007, p.249).

Conclusion

Cette étude révèle que le jihadisme est un phénomène ancien en Afrique de l'Ouest. Au XIX^e siècle apparaissent de grands mouvements notamment ceux de Usman dan Fodio, El Omar Tal et Ahmadou Chekou. Au XX^e et au début du XXI^e siècle, des actions sont menées par des groupes qui se réclament du jihadisme.

Les mouvements partagent en commun un certain nombre de caractéristiques. Il s'agit entre autres de la violence exercée sur les cibles et des membres qui s'y engagent à cause des biens matériels qu'ils peuvent acquérir et le discours qui instrumentalise des revendications sociales et politiques des communautés. Les motivations d'adhésion sont idéologiques, stratégiques ou conjoncturelle.

Par contre, on note un certain nombre de dissemblances entre les mouvements du XIX^e et ceux des XX^e et début-XXI^e siècles. Au XIX^e siècle, de grandes actions sont conduites et qui aboutissent à la formation d'Etats qui s'inspirent de l'islam. Avant de déclencher le jihad, les leaders expriment clairement leurs ambitions, leurs revendications qui sont d'ailleurs le plus souvent consignées dans des livres. Les Jihad des XX^e et début XXI^e siècle sont caractérisés par une absence de bagage intellectuel théorique et des motivations ambiguës.

Références bibliographiques

- ABBA Seidik et ABBA Abdoukader, 2021, *Pour comprendre Boko Haram*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, L'Harmattan.
- ABDULLAHI Shehu Umar, 1984, *On the Search for a viable political culture. Reflections on the political thought of shaykh 'Abdullāhi dan-Fodio*, Kaduna, N. N. N. Commercial Printing Dept.
- ARNETT Jonathan., 1922, *The rise of the Sokoto*, Kano, Emirate Printing Department
- BURGAT François et REY Mathieu (sous la direction), 2022, *Histoire des mobilisations islamistes. XIXe - XXe siècle*, CNRS éditions
- COQUERY-VIDROVITCH Cathérine, 2020, *L'Afrique et les Africains au XIXe siècle*, Armand Colin
- DUMONT F, 1974, *L'anti-Sultan ou Al-Hajj Omar Tal du Fouta combattant de la Foi (1794-1864)*, Dakar-Abidjan Nouvelles éditions africaines XVIII.
- FILLITZ Thomas, 2000, « 'Uthmān dan Fodio et la question du pouvoir en pays haoussa », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 91-94 | juillet, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 25 avril 2012. URL : <http://remmm.revues.org/256>
- GADO Boubé, 1980, *Le Zarmatarey. Contribution à la connaissance des populations d'entre Niger et dallol Manri*, EN n°46, Niamey.
- HAMANI Djibo, 2007, *L'islam au Soudan central. Histoire de l'islam au Niger du VIIe au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan.
- HASSIMI Alassane, 2014, *Dynamique de l'occupation de l'espace, évolution politique, sociale et économique dans les dallols (XVIe-XIXe siècle)*, Université de Niamey, thèse de doctorat unique d'Histoire.
- HASSIMI Alassane, 2020, « L'impact du jihad d'Usman dan Fodio sur l'économie des dallols » in *Histoire de la civilisation islamique en Afrique de l'Ouest. Bilad as-Sudan*, Actes de la conférence internationale mars 2019 de Niamey, Istanbul, CRCICA, p. 177-187.
- HISKETT Mervyn, 1963, *Tazyîn al-Waraqât* by Abdullah Muhammad, Ibadan.

- KIARI FOUGOU Hadiza, 2020, « Boko Haram, migrants forcés et conséquences économiques dans l'est du Niger » in *Actes du XVIIe colloque Méga-Tchad*, Marseille, Editions IRD, pp 161-172.
- LUGAN Bernard, 2013, *Les guerres d'Afrique. Des origines à nos jours*. Editions du Rocher
- MAHAMAN Alio, 2020, *un passé qui ne passe pas. Domination et résistance en contexte sabélien*, Niamey, Editions Gashingo.
- MOUMOUNI Seyni, 2008, *Vie et œuvre du Cheik Uthman dan Fodio (1754-1817). De l'islam au soufisme*, Paris, L'Harmattan.
- ROBINSON David, 2000, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar*, Karthala
- PEROUSE DE MONTCLOS Marc-Antoine., 2013. « Boko Haram, entre soulèvement religieux et révolte sociale », *Diplomatie*, p. 62-69.
- SANANKOUA Bintou, 1990, *Un empire peul au XIXe siècle*, Paris, Karthala.
- SCHMITZ Jean, 1985, « Autour d'al-Hājj Umar Taal. Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest » in *Cahiers d'études africaines*, vol. 25, n°100, p. 555-565.
- TYAM Mohammadou Aliou, 1935, *La Vie El Hadj Omar Qacida en Poular* éd par GADEN, Paris Institut d'ethnologie XXXIII-289, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie 21).

COMPTE-RENDU DES ACTIVITÉS MAJEURES RÉALISÉES PAR LE CELHTO DE JANVIER À DÉCEMBRE 2023

Au cours de l'année 2023, le Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale (CELHTO) a organisé et/ou a pris part à une vingtaine d'activités, qu'il s'agisse de colloques ou de manifestations culturelles. Le présent document rend compte de ces différentes activités, suivant un plan chronologique.

*

* *

1. Célébration de la semaine des langues africaines, janvier 2023

Dans le cadre de la célébration de la semaine des langues africaines, le CELHTO, par l'intermédiaire du Réseau des auteurs et conteurs de la tradition orale (RACTO) a mis en œuvre diverses activités. Dans les 13 pays où le réseau est présent, deux ont organisé des événements en présentiel. Il s'agit du Niger et de la Centrafrique.

- Les activités au Niger se sont déroulées en une série de séances de contes pour les élèves et étudiants dans les établissements scolaires, à l'Université Abdou Moumouni de Niamey et dans les locaux du CELHTO.
- La cellule Centrafricaine a, quant à elle, organisé, dans la journée du 28 janvier, plusieurs activités dont une conférence sur le thème « Littérature jeunesse en Centrafrique » et un spectacle de contes à l'Alliance Française de Bangui.

Ces diverses activités furent l'occasion de mettre en avant les langues africaines et de sensibiliser les populations sur leur importance.

2. Participation à l'atelier de célébration de la deuxième édition de la Semaine des langues africaines les 23 et 24 février 2023 à Dakar au Sénégal.

L'Académie africaine des langues a organisé, les 23 et 24 février 2023 à Dakar au Sénégal, dans le cadre de célébration de la deuxième édition de la Semaine des langues africaines, un atelier sous le thème « Les langues africaines pour une sécurité alimentaire durable, un développement culturel et socio-économique pour l'Afrique que nous voulons ».

Le Coordonnateur du CELHTO M. TUBLU Komi et la chargée de programmes Langues africaines, Mme GUËYE Néné y ont pris part. Le Coordonnateur y a présenté une communication intitulée « langues et oralité en Afrique » où il a montré l'oralité est d'abord le moyen à travers lequel nous apprenons et transmettons nos langues sans les laisser disparaître dans le temps et que de ce point de vue, la promotion des traditions orales est un aspect très important dans la valorisation des langues africaines.

3. Organisation de la 5ème Rencontre des Coalitions Africaines pour la Diversité culturelle, du 14 au 16 mars 2023 à Niamey au Niger

Du 14 au 16 mars 2023, la salle de conférences du CELHTO a accueilli la 5ème Rencontre des coalitions africaines pour la diversité culturelle sur le thème : « *Enjeux et nouveaux défis de la mise en œuvre de la convention de l'UNESCO sur la diversité des expressions culturelles en Afrique* » ? Cette activité a été placée sous le parrainage de Monsieur Mohamed HAMID, ministre de la culture, du tourisme et de l'artisanat du Niger.

Cette rencontre qui a vu la participation des experts du Bénin, du Burkina Faso, du Cameroun, de Centrafrique, de Côte d'Ivoire, du Gabon, du Ghana, de Guinée, du Mali, du Sénégal, du Tchad et du Togo fut l'occasion de faire le bilan de la mise en œuvre de la Convention de l'UNESCO de 2005 en Afrique de l'ouest et en Afrique centrale, de discuter des impacts de la crise sanitaire sur le secteur culturel et des mesures prises pour en atténuer l'effet sur les acteurs culturels, de souligner

l'importance de la « culture équitable » et de la nécessité de rédiger une charte pour mieux indiquer les moyens d'y arriver, d'échanger sur la problématique de la création et de la circulation des œuvres et des artistes dans l'environnement numérique en lien avec la problématique de la découvrabilité et des efforts à faire pour actualiser les législations nationales sur le sujet.

Pour renforcer les objectifs a, les coalitions en difficultés ont été encouragées à redynamiser leurs activités et une la décision a été prise de créer rapidement une coalition nationale pour la diversité culturelle dans un pays à la fois anglophone et francophone, le Ghana.

A la fin de la rencontre, des résolutions ont été prises pour la rédaction nationale des rapports quadriennaux.

Photo 1 : Table d'honneur à la fin de la cérémonie d'ouverture de la rencontre



4. Célébration de la journée mondiale du conte, le 20 mars 2023

Le conte est l'une des plus anciennes formes de communication, essentielle à la préservation de la culture et des traditions des communautés du monde. Les contes transmettent la mémoire sociale. Patrimoine culturel, ils constituent également un patrimoine linguistique dont l'enjeu est majeur. Ils participent à la construction et au développement de la personnalité de l'enfant, à sa perception du monde et à l'intégration des valeurs morales. C'est donc pour célébrer ce patrimoine que chaque année, la Journée mondiale du conte est organisée le 20

mars. Pour l'année 2023, le CELHTO, à travers différentes antennes nationales du RACTO, a organisé de nombreuses activités.

RACTO Sénégal a organisé une nuit de contes en ligne qui a permis de collecter quelques-uns déclamés par les membres du réseau.

RACTO Togo a aussi organisé une après-midi de contes avec comme invité le célèbre conteur du Burkina Faso appelé KPG le forgeron conteur qui a partagé son expérience et ses pratiques professionnelles avec les membres du réseau.

RACTO Gabon, quant à lui, a rassemblé les enfants autour d'une séance de contes.

Au Niger, RACTO a organisé un hommage à un vieux conteur nigérien, M. Yayi Dogo au domicile de ce dernier. Ce fut un déjeuner suivi d'échanges sur le conte et le métier de conteur avec un partage de scène entre le patriarche et les jeunes conteurs.

RACTO Centrafrique s'est regroupé autour d'un événement appelé « Randonnée Contée » dans la cour de l'Alliance française de Bangui avec des contes, un concours de devinettes et de proverbes avec un plateau musical.

RACTO Tchad a marqué la journée avec une conférence sur la thématique « le conte africain à l'ère du numérique » avec au menu, en plus de la conférence-débat, une séance de contes et chansons et un dialogue de proverbes et de devinettes à l'Université Adam Barka d'Abéché.

RACTO Cameroun a organisé un concours du meilleur conte et genres associés du Nord Cameroun sur la tolérance et l'humilité couplé d'une conférence-débat sur la thématique "littérature orale et langues africaines en contexte de crise : fonctions, enjeux et défis.

5. Retraite du personnel du CELHTO, du 22 mars au 24 mars 2023, à Dosso au Niger

Du mercredi 22 mars au vendredi 24 mars 2023, s'est tenue à Dosso, à l'Hôtel Toubal, une retraite du personnel du CELHTO. Cette retraite avait pour objectifs de concevoir le plan stratégique et le plan de communication du CELHTO et de raffermir la cohésion professionnelle du personnel.

Cette retraite qui a connu la participation de tout le personnel du CELHTO s'est déroulée en plusieurs temps : le mot introductif de M. le Coordonnateur de l'institution, l'adoption du programme de la retraite, la composition de l'équipe de rédaction du rapport, la présentation du plan stratégique 2023-2027, la présentation du rapport d'activités de 2022 et du budget programme de 2023, la stratégie de communication du CELHTO et du plan des différents programmes.

Au bout de trois jours décharges et de discussions, à la fois sur les programmes du CELHTO et sur ses documents de gouvernance tels que le plan stratégique et le plan de communication, la retraite s'est terminée sur une note de satisfaction avec des recommandations autour des points suivants :

- nécessité du raffermissement de la cohésion professionnelle au sein du CELHTO ;
- sensibilisation de la Direction des affaires sociales de l'Union africaine à un accroissement des fonds alloués au CELHTO pour la conduite de ses nombreux projets novateurs et structurants ;
- institutionnalisation de retraites annuelles et programmation de celle de l'année prochaine, si possible, à l'extérieur du Niger ;
- recherche soutenue des voies et moyens en vue de la mise en œuvre des plans de stratégie et de communication au CELHTO ;
- constitution d'une équipe en vue de la finalisation du plan stratégique du CELHTO ;
- mise en place de la cellule de communication de l'institution à l'effet d'un meilleur traitement de l'information, c'est-à-dire la rendre disponible sur le site ;
- reprise des réunions entre les différents Responsables des programmes, selon une périodicité à définir ;
- programmation de réunions entre les Responsables de programme et le Coordonnateur, dès lors que le besoin se fera ressentir ;
- réunions entre le coordonnateur et l'ensemble du personnel, selon une programmation trimestrielle.

6. Célébration de la journée internationale des monuments et des sites, le 18 avril 2023

La journée internationale des monuments et des sites (JIMS) est célébrée chaque 18 avril. Le but de cette journée est d'explorer le patrimoine culturel de l'humanité sous ses différentes formes et encourager les communautés locales à prendre conscience de l'importance de leur patrimoine culturel. Pour cette année 2023, conformément à l'esprit d'un dialogue intergénérationnel ouvert, novateur et constructif et à l'orientation stratégique du Plan scientifique triennal 2021-2024 du Conseil international des monuments et des sites (ICOMOS) ainsi que la résolution de 2020 de l'ICOMOS sur les approches fondées sur les droits, la réflexion, a porté sur le thème : « le patrimoine en transformation ».

Cette thématique offre l'occasion de répondre aux questions concernant l'apprentissage des méthodes traditionnelles de connaissance et des systèmes de connaissances en relation avec l'action climatique, et la façon d'utiliser une approche axée sur le patrimoine culturel pour soutenir une protection équitable des communautés vulnérables grâce à l'action climatique, tout en répondant à la Décennie d'action des Nations Unies.

Pour célébrer cette journée, le CELHTO a organisé une conférence en ligne, le 18 avril 2023 sur le thème « *Patrimoine culturel architectural et matériaux locaux* ». Elle a été animée par Monsieur Kossi MESSEKO, architecte du patrimoine spécialisé en architecture de terre. Cette conférence a rassemblé, entre autres experts, les architectes, les urbanistes, les anthropologues, les hommes de lettres, les historiens, les muséologues, les gestionnaires et autres spécialistes du patrimoine culturel.

7. Organisation d'un atelier de renforcement de capacités des directeurs de festivals, du 09 au 13 mai 2023 à Niamey au Niger

La salle de conférences du CELHTO a accueilli, du 09 au 13 mai 2023, un atelier de formation d'une vingtaine de directeurs de festivals, organisé par l'Agence de promotion des entreprises culturelles du Niger, (APEC-Niger). Cet atelier de for-

mation en management des événements culturels qui a été ouvert par Monsieur Mohamed Hamid, ministre de la Culture, du Tourisme et de l'Artisanat du Niger, a pour objectif de leur donner les compétences et les connaissances nécessaires pour planifier, organiser et gérer des événements culturels de grande envergure. Il s'agit de permettre au secteur culturel nigérien de devenir plus compétitif, innovant et professionnel afin de lui d'être un catalyseur du développement.

Photo 2 : Table d'honneur à la cérémonie d'ouverture de l'atelier de formation



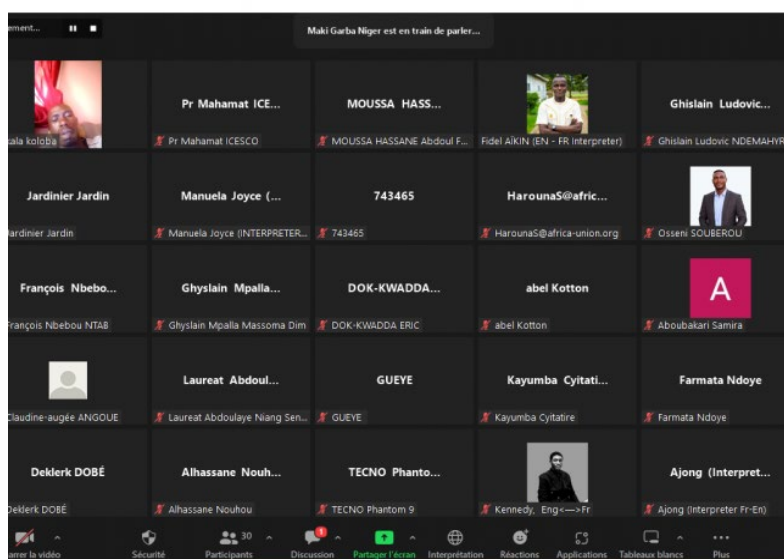
8. Célébration de la journée internationale des musées, le 18 mai 2023 à Niamey au Niger

La communauté internationale célèbre, chaque 18 mai, la Journée internationale des musées (JIM) qui est consacrée à la promotion de l'institution muséale. Pour l'année 2023, le thème est « *Musées, durabilité et bien-être* ». À cette occasion, le CELHTO, en tant que bureau spécialisé de la Commission de l'Union Africaine ayant en charge non seulement les questions de traditions orales mais aussi la promotion des cultures africaines dans leur richesse, leur diversité et leurs convergences, est beaucoup interpellé par les questions que soulève cette thématique. Pour y réfléchir, un webinar fut organisé avec comme conférencier M. Maki GARBA, Gestionnaire de patrimoine culturel, ancien

Directeur- Adjoint du Musée national Boubou Hama de Niamey (Niger) auquel ont pris part une quarantaine de professionnels africains de musée.

Cette conférence a permis de discuter de la thématique et d'avoir des fructueux échanges entre les professionnels des musées et de la culture.

Photo 3 : Capture d'écran des participants à la conférence en ligne



9. Participation à la 4ème session du Comité technique spécialisé (CTS), du 22 au 26 mai 2013 à Addis-Abeba, Ethiopie

Le CELHTO a pris part, du 22 au 26 mai 2023 au Siège de la Commission de l'union africaine à Addis-Abeba en Ethiopie, à la quatrième session du Comité technique spécialisé sur la jeunesse, la culture et le sport sous le thème « *L'UA A 60 ans : débloquer et développer l'innovation pour la mise en œuvre de la ZLECAF à travers la Jeunesse, la Culture et les Sports* ».

Cette plateforme commune aux hauts fonctionnaires, aux experts et aux ministres de la Jeunesse, de la Culture et du Sport examine les progrès réalisés dans la mise en œuvre des décisions

du Comité Technique concerné. Ces travaux consistaient à délibérer et faire rapport sur la mise en œuvre des activités et à élaborer des stratégies et des recommandations clés pour la promotion des arts, de la culture, du patrimoine et du sport comme un outil essentiel pour le développement des jeunes en Afrique.

La délégation du CELHTO était composée de M. TUBLU Komi, Coordonnateur et Mme Gueye Néné, chargée de programme Langues africaines.

Durant cette session à laquelle ont participé les ministres et les experts, le Coordonnateur du CELHTO a présenté le rapport d'activités du centre de 2018 à 2023 ainsi que les résultats majeurs.

A l'issue des travaux, les experts ont adopté des rapports finaux des travaux parallèles sur la jeunesse, la culture et les sports, qui ont été ensuite soumis à la validation de la réunion ministérielle.

En marge de la réunion, Mme Gueye Néné a animé une exposition des publications du CELHTO qui a connu un franc succès.

Photo 4 : Stand d'exposition du CELHTO au CTS



10. Célébration du 60ème anniversaire de l'OUA/UA, le 26 mai à Niamey au Niger

Le vendredi 26 mai 2023, le CELHTO, en tant Bureau de représentation de l'Union africaine au Niger, a coorganisé, avec

le Groupe des Ambassadeurs africains accrédités au Niger et le ministère des affaires étrangères du Niger la célébration du soixantième anniversaire de l'OUA/UA au Centre International de Conférences Mahatma Gandhi à Niamey au Niger.

Dans son mot d'ouverture, le ministre d'Etat, Ministre des Affaires étrangères et de la Coopération du Niger, SEM MASSAOUDOU Hassoumi a évoqué les grands défis de sécurité auxquels le continent fait face actuellement, notamment la guerre au Soudan et le terrorisme dans le Sahel.

M. GNALEGA Benjamin, Coordonnateur par intérim du CELHTO a, quant à lui, délivré le discours de circonstance de son Excellence M. Moussa Faki Mahamat, Président de la Commission de l'Union africaine. Ensuite, il s'est ensuivi la conférence sur le thème de l'année 2023 de l'Union Africaine « *Accélérer la mise en œuvre de la ZLECAf* ». La conférence a été animée par Dr Laouan ABOUBE, Chef du Département Économie/Faculté des sciences économiques et gestion de l'Université Abdou Moumouni de Niamey.

La cérémonie a pris fin sur une note festive avec la dégustation des spécialités culinaires des pays. Le CELHTO a animé un stand institutionnel pris d'assaut par les visiteurs qui ont eu droit à un partage de publications et de supports de communication.

Photo 5 : Stand d'exposition du CELHTO à la soirée



11. Participation à la réunion en ligne de l'Alliance pour le Plan d'action mondial de la décennie internationale des langues autochtones (PAM-DILA), le 30 mai 2023

Le 18 décembre 2019, par sa résolution 74/135 sur les droits des peuples autochtones (A/RES/74/135), l'Assemblée générale des Nations Unies a proclamé la période 2022-2032 Décennie internationale des langues autochtones, et a invité l'UNESCO à en être l'organisme chef de file au sein du système des Nations Unies. Des consultations et des réunions ont été organisées dans les différentes régions afin de permettre à toutes les parties prenantes intéressées de contribuer à la finalisation du Plan d'action mondial.

C'est dans ce contexte que le Bureau régional multisectoriel de l'UNESCO pour l'Afrique de l'Ouest – Sahel à Dakar au Sénégal a organisé le 30 mai, 2023, le Forum Afrique de l'Ouest pour la mise en œuvre du Plan d'action mondial (PAM) pour la décennie internationale des langues autochtones (DILA) 2022-2032. Elle vise la formalisation de l'Alliance pour le Plan d'action mondial de la décennie internationale des langues autochtones (PAM-DILA). Mme GUËYE Néné y a représenté le CELHTO.

12. Organisation de l'atelier de formation en ligne sur les techniques d'écriture du conte, le 21 juin 2023

Le mercredi 21 juin 2023, le CELHTO a organisé un atelier de formation en ligne sur les techniques d'écriture du conte qui a réuni, outre le personnel du CELHTO, la participation des membres du Réseau des auteurs et conteurs pour la tradition orale (RACTO). La formation a été animée par Dr Warayanssa Mawoune, Enseignante-chercheuse à l'Université de Maroua au (Cameroun), Coordinatrice de RACTO Cameroun.

Après avoir remercié le CELHTO pour l'honneur qui lui avait été fait par le choix de sa personne pour animer cette conférence, le Dr Warayanssa Mawoune a décliné le plan de sa communication qui se présentait en deux volets inhérents en la double signification du thème : « *Les techniques de production ou d'écriture en tant qu'activité de création (du conte) et les techniques de production et d'écriture en tant qu'activité de collecte et de mise sur écrit des*

contes de tradition orale ». L'intervenante a, ensuite, abordé le premier point de son exposé relatif aux prolégomènes à l'étude sur la production/ écriture des contes, en définissant quelques concepts.

Abordant le premier aspect des techniques d'écriture et de création des contes, c'est-à-dire les outils de création, l'oratrice a évoqué la question de la langue, en disant qu'elle doit être choisie en tenant compte de l'auditoire ou des lecteurs auxquels sont destinés les textes de création.

Abordant le chapitre de collecte et de mise sur écrit des contes de tradition orale, et plus précisément des techniques de collecte, la conférencière a émis les idées suivantes :

- mener une préenquête et cibler les personnes ressources (conteurs) capable de produire les textes ;
- utiliser le matériel adéquat: magnétophone, téléphone portable (androïde ou non), caméra, carte SD ;
- procéder à l'enregistrement des contes dans leur milieu naturel en déposant le magnétophone au pied ou très près du conteur ;
- se faire oublier en se mêlant à l'auditoire ;
- transférer les données sur un autre support.

Cette formation qui fut un bon moment de partage a permis aux participants de se familiariser davantage avec quelques concepts et réalités de leur métier de conteur.

13. Audience de Mme Gueye Néné chez M. Le Ministre de la culture du Sénégal, le 21 juillet 2023 à Dakar au Sénégal

En séjour au Sénégal, Mme GUEYE Néné, Chargée de programme Langues africaines du CELHTO, accompagnée du Coordonnateur national du Réseau des Auteurs et Conteurs pour la Tradition Orale (RACTO Sénégal) a été reçue en audience le vendredi 21 juillet 2023 à Dakar par le ministre sénégalais de la culture et du patrimoine, M. Aliou Sow.

Les discussions ont porté sur la mission et les différents programmes du CELHTO dont l'importance s'aligne sur l'Aspiration 5 de l'Agenda 2063 de l'Union africaine. Le ministre qui venait de recevoir en audience les chefs traditionnels sénégalais a salué le projet de réseau des chefs coutumiers initié par le

CELHTO. Il est revenu sur l'importance des méthodes endogènes de résolution des conflits en Afrique, sur le statut transversal de la culture pour le développement et sur la nécessité de faire la promotion et la vulgarisation des langues locales. Saluant ainsi le rôle prépondérant de la tradition orale et du CELHTO, le ministre a exprimé sa volonté d'accompagner l'institution dans sa mission. Mme GUËYE Néné lui a présenté le concours de contes sur des valeurs africaines initié par le CELHTO et le RACTO. Quant aux membres du RACTO Sénégal, le ministre leur a fortement suggéré de mieux s'informer sur les possibilités offertes par son ministère. Il a mentionné, en guise d'exemple, le fonds attribué au livre et les différentes opportunités offerts aux conteurs. Le ministre a, pour finir, demandé au RACTO de soumettre des projets à son ministère pour appui.

Photo 6 : Audience avec M. Aliou Sow, ministre sénégalais de la culture et du patrimoine



14. Réalisation d'une étude sur les défis linguistiques et interculturels de la circulation des artistes et de leurs œuvres en Afrique de l'ouest

Le thème de l'année 2023 de l'Union africaine est « *Accélération de la mise en œuvre de la Zone de libre-échange continentale afri-*

caine (ZLECAf) ». La Zone de libre-échange continentale africaine est un accord qui institue un marché continental unique pour les marchandises (article 3), qui sera créé à travers l'élimination progressive des barrières tarifaires et non tarifaires au commerce des marchandises (article 4). L'objectif principal de la ZLECAf est donc de créer un marché unique entre les Etats membres de l'Union africaine pour les marchandises et les services facilité par la circulation des personnes afin d'approfondir l'intégration économique du continent africain et conformément à la vision panafricaine d'une "Afrique intégrée, prospère et pacifique" telle qu'énoncée dans l'Agenda 2063. Les acteurs culturels tels que les artistes et leurs œuvres sont aussi concernés par la mise en œuvre de la ZLECAf et la libre circulation des personnes et des biens.

C'est eu égard à tout cela que le CELHTO a initié une étude aux fins d'identifier les défis linguistiques et interculturels de la circulation des artistes et de leurs œuvres en Afrique de l'Ouest pour un apport optimal des produits artistiques à l'essor de l'économie du continent dans le cadre de la mise en œuvre de la Zone de libre-échange continentale africaine (ZLECAf). Les résultats de l'étude menée par le consultant ont permis d'effectuer une revue de littérature approfondie sur la problématique de la libre circulation des personnes et des biens, avec un accent particulier sur les enjeux et les défis relatifs à la mobilité des artistes et de leurs œuvres dans la région ouest-africaine.

Les principaux résultats de cette étude mettent en avant plusieurs éléments essentiels. Tout d'abord, la circulation des artistes et de leurs œuvres est une réalité en Afrique de l'Ouest, avec des enjeux économiques, sociaux et culturels indéniables. Cependant, cette circulation se heurte à divers obstacles, limitant ainsi sa contribution potentielle au développement de la région. Les échanges artistiques se déroulent à un rythme relativement lent et à une fréquence limitée, se cantonnant parfois aux pays partageant une langue commune. Il est à noter que ces échanges artistiques peuvent se faire tant dans les langues officielles que dans les langues africaines transfrontalières. Ces dernières jouant parfois un rôle crucial dans la transcendance des frontières linguistiques officielles.

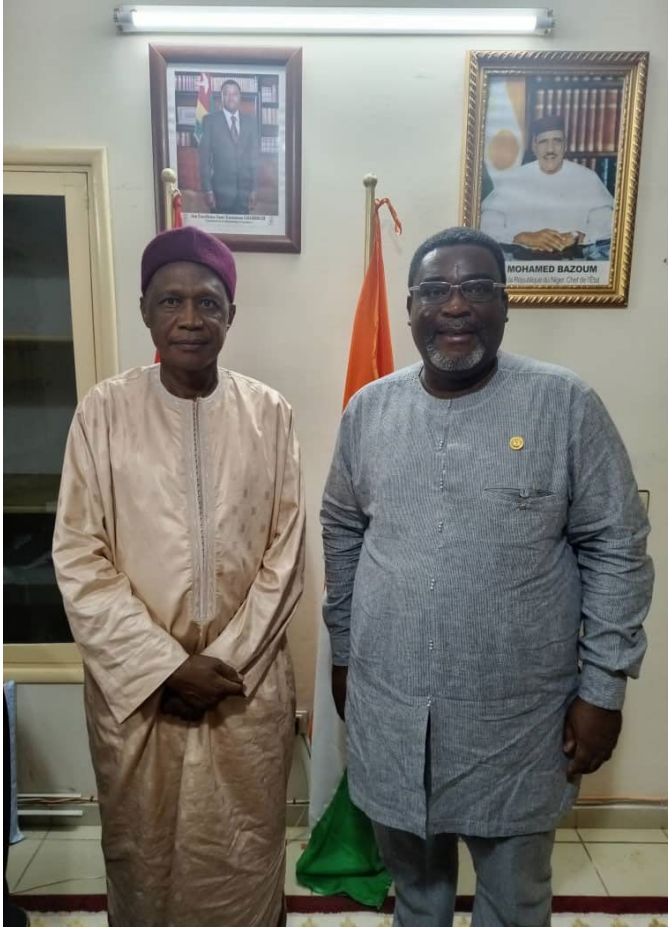
Face à ces constats, il devient impératif de mettre en œuvre des actions visant à lever les barrières linguistiques et à favoriser l'interculturalité, créant ainsi les conditions nécessaires à une revitalisation de la circulation des artistes et de leurs œuvres, ainsi qu'à leur contribution au développement régional. À cette fin, des recommandations générales et spécifiques concernant la question linguistique et interculturelle ont été formulées par l'étude et adressées à l'Union africaine (UA), à la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), à l'Union économique et monétaire ouest-africaine (UEMOA), au Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale (CELHTO), ainsi qu'aux États et aux artistes et professionnels de la culture. Ces recommandations visent à encourager la mise en place de politiques et de mesures concrètes visant à surmonter les obstacles, de façon générale, et spécifiquement ceux linguistiques et interculturels afin de promouvoir la mobilité des artistes et de leurs œuvres en Afrique de l'Ouest en mettant l'accent sur la diversité linguistique et culturelle de la région.

15. Entretien du Coordonnateur avec SEM SIDI Zakari, Ambassadeur du Niger au Togo, le 20 juillet 2023

En séjour à Lomé au Togo, le coordonnateur du CELHTO, M'TUBLU Komi, a eu un entretien avec SEM SIDI Zakari, Ambassadeur du Niger au Togo le mercredi 20 juillet 2023, dans les locaux de l'Ambassade du Niger à Lomé.

Leurs échanges ont porté sur les activités du CELHTO au Niger en particulier et sur l'ensemble de notre continent en général.

Photo 7: Audiance du Coordonnateur chez l'Ambassadeur du Niger au Togo



16. Le RACTO à l'honneur aux jeux de la Francophonie, du 28 juillet au 6 août 2023 à Kinshasa en République Démocratique du Congo

Le CELHTO a lancé en 2020 un concours pour primer les meilleurs contes éayant certaines valeurs culturelles africaines fondamentales. Ce concours, qui était à sa première édition, était ouvert aux ressortissants de l'Afrique de l'ouest et de l'Afrique centrale.

Faisant suite à cette compétition, le CELHTO a mis sur pied, en 2022, un réseau d'auteurs et de conteurs en faveur de

la tradition orale appelé RACTO qui compte aujourd'hui plus d'une soixantaine de membres et avec des cellules nationales à travers l'Afrique de l'ouest et l'Afrique centrale. Ce Réseau a pour objectifs essentiels de permettre à ses membres de mieux tirer profit des traditions orales africaines, de renforcer leurs capacités à travers des formations et conférences sur des thématiques en relation avec leurs domaines d'activités, de mutualiser leurs forces pour une meilleure visibilité et de participer de manière active à la promotion des langues africaines.

Aux IX^{es} Jeux de la Francophonie qui se sont tenus du 28 juillet au 6 août 2023 à Kinshasa en République Démocratique du Congo, le conteur MAMANE IRO Salifou, Secrétaire Général à la mobilisation des ressources RACTO Niger a décroché une médaille d'argent dans la catégorie conte. Le RACTO s'en trouve très honoré.

Photo 8 : Le conteur MAMANE IRO Salifou aux IX^{es} Jeux de la Francophonie



17. Organisation de l'atelier virtuel de concertation pour la mise en place d'un réseau panafricain des autorités coutumières sur la prévention, la gestion et la résolution des conflits en Afrique, les 12 et 13 septembre 2023 à Lomé au Togo

Le CELHTO qui a en charge, entre autres, les questions de traditions orales, a lancé un projet de mise en place d'un Réseau panafricain de réflexion et de travail des autorités traditionnelles et coutumières sur la prévention, la gestion et la résolution des conflits sur le continent. C'est dans ce cadre qu'il a organisé, à Lomé au Togo, les 12 et 13 septembre 2023, un atelier régional de concertation et de lancement. Cet atelier a réuni une douzaine de participants, notamment, des autorités coutumières du Bénin, du Burkina Faso, du Cameroun, de Côte d'Ivoire, du Tchad, du Togo, des chercheurs de l'Université de Lomé et des représentants de la société civile africaine, notamment la branche togolaise du Réseau ouest africain pour l'instauration de la Paix (WANEP Togo). Cette rencontre a pour objectif principal de valoriser les connaissances et les valeurs endogènes africaines dans la promotion de la paix par la mobilisation des autorités coutumières autour de l'épineuse question de la prévention, la gestion et la résolution des conflits en mettant à leur disposition un cadre d'échanges et de collaboration.

En effet, l'un des principaux objectifs du CELHTO consistant à rechercher et à mettre en œuvre des stratégies spécifiquement africaines de prévention et de résolution des conflits, de préservation de la paix sociale et de la stabilité politique sur le continent, la mise en place d'un tel réseau permettrait d'atteindre cet objectif d'une façon collégiale et concertée avec les autorités coutumières qui sont les dépositaires des us et coutumes africaines. Pour le CELHTO, certains des conflits qui jalonnent le continent actuellement peuvent trouver leurs solutions dans les traditions et dans les pratiques anciennes qui ont longtemps fait leurs preuves dans nos sociétés.

A la fin de deux jours d'échanges, les participants mis en place un réseau dénommé : « Réseau panafricain des autorités traditionnelles et coutumières pour la paix » en abrégé « Re-PATCoP » avec un comité de pilotage provisoire, pour un mandat de deux ans, composé comme suit :

- *Présidente* : Princesse Makwetché Fezeu du Camérout ;
- *Vice-Président* : Sa Majesté Naba Diébado du Burkina Faso ;
- *Secrétaire Général* : Sa Majesté Togbui Djidjoli Detu X du Togo
- *Secrétaire Général Adjoint* : Sa Majesté YAPI Julien Boka de la Côte d'Ivoire
- *Conseiller* : Son altesse Dah Tchankpanan Glèlè du Bénin.

L'atelier s'est terminé par une audience et une visite de courtoisie dans l'après-midi du 13 septembre. D'abord, les participants ont conjointement reçu en audience par le Ministre de l'Administration territoriale, de la décentralisation et du développement des territoires par le Colonel AWATE Hodabalo et Dr LAMADOKOU Gbényo Kossi, Ministre de la culture et du tourisme, entourés de leurs proches collaborateurs.

Ensuite, la délégation a rendu une visite de courtoisie à Sa Majesté Togbui Dzidzoli Detu X dans son palais. Ce fut un grand moment de convivialité et de partage dans la pure tradition africaine en général et togolaise en particulier.

À l'issue des deux jours de travaux en salle et des visites, les participants ont manifesté un sentiment de satisfaction au même titre que les organisateurs et les têtes couronnées s'engagent à travailler en étroite collaboration avec le CELHTO pour aboutir à un réseau efficace dans la prévention et la gestion des conflits en Afrique.

Photo 9 : Photo de famille des participants à l'atelier de Lomé



18. Stage de KAYUMBA Jean Paul au CELHTO

M. KAYUMBA Jean Paul, étudiant en master Gestion de patrimoine culturel à l'Université Senghor d'Alexandrie en Egypte, a effectué un stage au CELHTO, du 21 avril au 30 septembre 2023. Il a été mis sous la tutelle du programme Langues africaines du CELHTO dont la responsable est Mme GUEYE Néné. Cependant, étant donné qu'il devait aussi rédiger son mémoire, le CELHTO l'a placé sous la supervision scientifique du Professeur SAIBOU ADAMOU Amadou, enseignant-chercheur à l'École Normale Supérieure (ENS) de l'Université Abdou Moumouni de Niamey où il enseigne les sciences du langage et la didactique

Dès la première semaine de son séjour au CELHTO, M. KAYUMBA a reçu une orientation par rapport au programme de Langues africaines en général et aux projets en cours en particulier. A la demande du CELHTO, le stagiaire a conçu un programme aux fins de profiter d'une expérience globale des activités du CELHTO avec ses trois programmes que sont les Langues africaines, la Résolution des conflits/Documentation et l'Histoire.

M. KAYUMBA a alterné son stage entre participation aux activités du CELHTO, entretiens avec son encadreur scientifique et rédaction de son mémoire dont le thème est « *Sauvegarde et valorisation du patrimoine culturel immatériel rwandais : une analyse sociolinguistique des pratiques socioculturelles autour du Sorgho Kinyarwanda* ». A la fin de son stage qui s'est très bien déroulé, M. KAYUMBA a présenté, le 3 octobre 2023, un rapport de stage devant un auditoire composé du personnel du CELHTO, d'enseignants-chercheurs, d'étudiants et de professionnels de la culture.

19. Participation à la célébration du vingtième anniversaire de l'Association sud-africaine de la tradition orale (OHASA), du 07 au 14 octobre 2023 à Gauteng Province en Afrique du Sud

Mme GUÈYE Néné, fonctionnaire principale en charge des langues africaines a participé, du 7 au 14 octobre 2023 à la conférence de célébration du vingtième anniversaire du Oral

History Association of South Africa (OHASA). Elle y a présenté une communication intitulée « *Tradition orale et éducation : l'apport des contes, proverbes et devinettes* ». Cette communication qui s'inscrit dans le thème de l'année 2024 de l'Union Africaine axé sur l'éducation a permis à l'oratrice de revenir sur les journées de contes organisées pour les écoles et universités par le CELHTO à l'occasion de la semaine des langues africaines, édition 2022 et sur les contenus du concours de contes 2021 afin d'en vulgariser les résultats. En dehors de la présentation, elle a pu échanger avec plusieurs participants qui avaient des questions sur les activités et programmes du CELHTO.

Cette mission a aussi été une opportunité pour la participante d'en savoir plus sur plusieurs thématiques liées à la tradition orale grâce aux différentes présentations auxquelles elle a assisté, allant des histoires de famille ou de vie, en passant par les légendes et les figures historiques. En outre, cette participation au vingtième anniversaire d'OHASA a été très enrichissante et a permis d'assurer une vulgarisation des travaux du CELHTO.

20. Participation à la célébration des 25 ans de l'Ecole du Patrimoine Africain-EPA, du 08 au 11 novembre 2023 à Porto-Novo au Bénin.

L'École du patrimoine africain, établissement universitaire de formation à vocation régionale et internationale, spécialisé dans la conservation et la médiation du patrimoine culturel matériel et immatériel a fêté son 25eme anniversaire du 08 au 11 novembre 2023 à Porto-Novo au Bénin.

Diverses manifestations ont meublé cette célébration notamment des animations et divertissements culturels (journée de l'étudiant, expositions, la soirée de gala), la réunion du conseil d'administration ainsi que le symposium des 25 ans autour du thème « *Patrimoine culturel au service du développement des États africains dans un environnement 2.0* ».

Dans la matinée du 09 novembre 2023, le Coordinnateur du CELHTO a pris part à cette célébration et en marge des activités, il a eu des rencontres professionnelles. Il a eu un entretien d'échanges avec le Prof. AVLESSI Félicien, Recteur de l'Université Abomey-Calavi entouré de ses collaborateurs. A la

suite des discussions qui ont porté sur les missions du CELHTO et projets mis en œuvre avec son université, le Coordonnateur a offert au Recteur le dernier ouvrage publié en 2022 par le CELHTO sur l'histoire contemporaine du Bénin sous la Direction du Prof. TOSSOU M. Rogatien, intitulé « *La période révolutionnaire au Bénin : quels regards* ».

Dans l'après-midi du même jour, le Coordonnateur a été reçu en audience par M. TOTAH Eric Folly, Directeur de cabinet du ministre du tourisme, de la culture et des arts du Bénin pour le compte de son Ministre. Leurs échanges ont porté sur les missions du CELHTO et la coopération avec le Bénin. Le Coordonnateur a offert au Ministre quelques exemplaires des publications du CELHTO sur le Bénin notamment l'ouvrage intitulé « *La période révolutionnaire au Bénin : quels regards ?* »

Photo 10 : Remise de livre à M. TOTAH Eric Folly, Directeur de cabinet du ministre du tourisme, de la culture et des arts du Bénin



21. Participation à la cérémonie de remise de diplômes aux étudiants de la promotion 2021-2023 de l'Université Senghor d'Alexandrie en Egypte, du 23 au 28 octobre 2023

Le Coordonnateur a pris part, du 23 au 28 octobre 2023, à la cérémonie officielle de remise des diplômes aux étudiants de la promotion 2021-2023 de l'Université Senghor d'Alexandrie en Egypte. L'Université d'Alexandrie forme dans diverses spécialités dont la culture. Cette formation répond au besoin d'acquisition de connaissances et de renforcement des compétences des cadres de divers secteurs en Afrique et s'adresse principalement aux fonctionnaires et agents de l'Etat, des collectivités territoriales ou des institutions internationales.

Dans le cadre de cette mission, le Coordonnateur du CELHTO qui est un diplômé de cette université a été invité pour coanimé avec d'autres collègues, un panel sur l'employabilité des diplômés de cette université. Durant son séjour, il a eu aussi des séances de travail avec le Recteur de l'Université, le Professeur VERDEL Thierry, le Directeur du département culture, le Dr NZEZA BUNKETI BUSE Ribio et des responsables d'institutions culturelles venus de pays africains.

Photo 11 : Photo avec Dr Ribio NZEZA BUNKETI BUSE, Directeur du Département Culture de l'Université Senghor



22. Organisation de l'atelier sur les mécanismes endogènes de prévention, de gestion et de résolution de conflits en Afrique du Nord, les 20 et 21 novembre 2023 à Nouakchott en Mauritanie

Les 20 et 21 novembre 2023, s'est tenu à l'hôtel HAYATT de Nouakchott en Mauritanie, un atelier régional sur *Les mécanismes endogènes dans la prévention, la gestion et la résolution des conflits en Afrique du nord*. Co-organisé par le Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale (CELHTO), Bureau spécialisé de la Commission de l'Union africaine basé à Niamey au Niger et l'Ecole du patrimoine africain (EPA), cet atelier a réuni une dizaine de participants, enseignants-chercheurs, cadres de ministères de la culture, diplomate, fonctionnaires du CELHTO, venant du Maroc, du Togo, du Niger et de la Mauritanie. Cette rencontre a pour objectif principal de faire le point sur la place des mécanismes endogènes de gestion, de prévention et de résolution des conflits en Afrique du Nord. De façon spécifique, cet atelier vise à :

- rassembler les spécialistes de la question des mécanismes endogènes en Afrique du Nord ;
- faire le point des connaissances et travaux scientifiques existants sur les systèmes endogènes de prévention et ou de résolution de conflits en Afrique du Nord essentiellement mais avec au moins une grande référence dans chacune des autres régions de l'Afrique telles que définies par l'Union Africaine ;
- élaborer éventuellement un inventaire de ces différentes méthodes de prévention et de résolution des conflits dans cette région ;
- procéder à l'étude de chacune de ces méthodes afin de faciliter leur compréhension et leurs liens avec les cultures africaines ;
- faire des recommandations à l'endroit de la Commission de l'UA pour orienter le projet de mise en place d'une stratégie africaine (inspirée des méthodes ainsi mises en lumière) de prévention et de résolution des conflits.

A travers cet atelier qui se tient à la suite de ceux organisés respectivement en Afrique de l'ouest, en Afrique centrale et en Afrique de l'est, le CELHTO a fait l'état des lieux sur la question

de la place des mécanismes endogènes dans la gestion des conflits en Afrique du Nord en prenant appui sur les deux pays présents notamment le Maroc et la Mauritanie. Ce faisant, le CELHTO veut mettre à contribution le riche patrimoine culturel africain pour la prévention, la gestion et la résolution des conflits sur notre continent.

À l'issue des deux jours de travaux en salle et sur le terrain (visites), les participants tout comme les organisateurs ont manifesté un sentiment de satisfaction quant à la réussite de cet atelier, malgré les difficultés administratives ayant empêché les représentants de certains pays de la région à y prendre part. Chacun, en ce qui le concerne, s'est engagé à travailler en étroite collaboration avec le CELHTO pour faire en sorte que l'inventaire des mécanismes endogènes de gestion et de résolution des conflits dans la région Afrique du nord soit exhaustif.

Photo 12 : Photo de famille des participants à l'atelier de Nouakchott



23. Participation à la formation sur la gestion axée sur les résultats, du 21 au 25 novembre 2023 à Accra au Ghana

Mme GUËYE Néné a participé, du 21 au 25 novembre 2023 à Accra au Ghana, à un atelier de formation sur « **la gestion axée sur les résultats** » organisé par la direction des finances de la Commission de l'union africaine.

La formation a débuté le mardi 21 novembre avec des travaux en ligne sur la gestion axée sur les résultats sur la plateforme de formation de l'Union africaine. La première leçon en ligne met en évidence les raisons de l'approche axée sur les résultats qui représente une détermination de réaliser les aspirations de l'Agenda 2063. Il s'agit de mettre en place une plateforme pour la planification, l'implémentation, le suivi et évaluation et le rapport de tous les organes, départements, directorats, bureaux régionaux, techniques ou de liaison de la Commission de l'union africaine.

La formation en présentiel a débuté dans l'après-midi du mercredi, passant en revue ce qui a été appris en ligne. Cela a permis de corréler les enseignements et les spécifications de chaque bureau. Les discussions ont surtout gravité autour des aspirations de l'Agenda 2063 qui sont à présent dispatchées au niveau des différents Moonshots (Éclats de lune). Ce nouveau concept de Moonshot a mis en lumière les mandats des différents bureaux et leur interdépendance ou possibilité de collaboration, nous permettant de soulever la transversalité de la mission de certaines institutions telles que le CELHTO qui s'occupe de la collecte des sources orales dont l'utilisation est appréciable à plusieurs niveaux :

- les données historiques et culturelles ;
- les langues et
- la résolution des conflits.

La formation sur l'approche axée sur les résultats a été très instructive et va aider au renforcement de la mise en œuvre des activités du CELHTO.

24. Mission de travail du Coordonnateur à Conakry en Guinée, du 11 au 13 décembre 2023

Le Coordonnateur du CELHTO a effectué une mission de travail à Conakry en Guinée, du 11 au 13 décembre 2023. Cette mission avait pour objectif principal d'étudier les pistes de coopération avec le Centre national de la recherche sur le patrimoine de Guinée (CENARPA Guinée) et d'autres institutions culturelles guinéennes.

Durant son séjour, il a eu une séance de travail avec le Directeur général du CENARPA Guinée, le Dr BALDE Ismailou et son équipe sur les pistes de coopération et l'accord de coopération avec CELHTO. Le CENARPA Guinée est une institution dédiée à la préservation, à l'étude et à la mise en valeur du patrimoine culturel et historique de la Guinée dont la mission est de contribuer activement à la compréhension, à la préservation et à la promotion du riche héritage culturel de notre nation pour les générations présentes et futures.

Il a, en outre eu une rencontre avec le Directeur général de l'Institut de recherche de linguistique appliquée (IRLA), Dr Keita Mohamed Bintou avec qui les échanges ont porté sur la coopération entre la Commission de l'union africaine (à travers le CELHTO ou l'ACALAN) et son institution qui est une institution à caractère scientifique chargée de la mise en œuvre de la politique du gouvernement en matière de promotion des langues nationales de Guinée en vue de faire d'elles des moyens de communication au compte du patrimoine culturel universel.

Dans la journée du 12 décembre, il été successivement reçu en audience par la Directrice générale de la recherche scientifique, Dr Sylla Fatoumata et le Secrétaire général du ministère de la culture, du tourisme et de l'artisanat, Monsieur BOU-ROUNO Faya François, qui a présidé la séance de signature de l'accord-cadre de coopération entre le CENARPA Guinée et le CELHTO.

**Photo 13 : Remise d'un exemplaire des Cahiers du CELHTO
au Secrétaire général du ministère de la culture, du tourisme et
de l'artisanat de la Guinée, Monsieur BOUROUNO Faya
François**



*

* *

Même si cette année a été relativement peu dynamique au CELHTO en raison de la situation politique du Niger, les activités menées ont permis de renforcer la visibilité de ce Centre qui se définit de plus en plus comme une institution de référence dans le paysage des institutions culturelles du continent.

APPEL À CONTRIBUTIONS

Les Cahiers du CELHTO, N° 010-Décembre 2024

Numéro thématique en hommage au Professeur Hugues Mouckaga suivi de varia

Les Cahiers du CELHTO est une revue à parution annuelle appartenant au Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale. Elle publie les textes des différents domaines des sciences de l'homme et de la société, d'une part et des lettres, langues et arts, d'autre part. Les textes traitant de la culture et des savoirs africains sont sélectionnés par le comité scientifique de lecture en raison de leur originalité, de leur intérêt et de leur rigueur scientifique, puis publiés sur décision de l'administration de la revue. Les avis et opinions scientifiques émis dans les articles n'engagent que leurs auteurs.

Pour son N°010 à paraître en décembre 2024, la Revue Les Cahiers du CELHTO se propose de publier un numéro thématique suivi de varia en hommage au Professeur Hugues Mouckaga, suivant les orientations ci-après.

Thème du numéro ***Racisme et xénophobie dans le monde et en Afrique de l'Antiquité à nos jours***

1. Contexte et justification

Depuis l'Antiquité, la question du racisme et de la xénophobie a préoccupé plus d'un. La production historique ancienne, par exemple, avec des auteurs comme Polybe, s'est interrogée sur le phénomène. En traitant, entre autres, des Celtes, Polybe pose clairement la problématique de l'étranger et de la xénophobie dans le monde antique. À cette époque, l'étranger, domicilié dans la cité était, selon les cas, soit bien intégré n'ayant d'autres patries que celle qui l'accueille, soit il était privé du droit de la citoyenneté. S'agissant du racisme, Benjamin Isaac, montre que dans la Grèce et la Rome antique, il y a eu ce qui a appelé un « proto-racisme », une forme de racisme bien conceptualisé. Mais, c'est Arthur de Gobineau (1816-1882) qui, en publiant

son Essai sur l'inégalité des races humaines entre 1853 et 1855, a codifié le racisme contemporain.

Si ces pratiques n'étaient systématisées dans le monde antique, de nos jours, elles sont de plus en plus foisonnantes. En effet, la vague de fusillades des Noirs aux États-Unis et le déferlement des dizaines de milliers d'Israéliens qui, le 23 mai 2012, ont unanimement réclamé le départ des immigrés noirs de leur territoire ont, depuis peu, relancé l'épineuse question du racisme et de la xénophobie à l'échelle de la planète.

De façon récurrente, la presse internationale parle, images à l'appui, des actes de mépris, d'insultes, d'agressions physiques et verbales, d'humiliations de toutes sortes, orientés, pour la plupart, vers les Noirs, dans les pays occidentaux où ces derniers migrent, à la recherche de meilleures conditions de vie. Parmi ces pays d'accueil, figurent prioritairement les États-Unis, dont l'histoire de la Traite négrière explique, à bien des égards, la prédilection des Africains pour cette destination. On peut également citer la France, la Belgique, la Grande-Bretagne et tous les autres pays européens qui ont eu une tradition coloniale en Afrique. Considérés comme un « Eldorado », ces pays attirent des Africains, notamment des jeunes et des femmes dont les politiques de préférence initiées par les gouvernants de leurs pays de départ les mettent en situation d'exclusion. Pour cette frange d'Africains, tous les moyens sont bons pour regagner le prétendu eldorado ; d'où la profusion de courants migratoires clandestins avec tout ce que cela comporte comme pertes en vies humaines. Ceux qui, contre vents et marées, parviennent à prendre pied dans les pays d'accueil, sont généralement en situation illégale et font face à l'épineux problème d'insertion et de cohabitation froide avec les occupants des lieux.

Face à cet acharnement des natifs des pays considérés comme développés vis-à-vis des immigrés noirs, nombreux sont les analystes qui ignorent que cette pratique a cours sur le continent africain, entre Noirs, mieux, entre africains.

Le cas le plus récurrent est celui de l'Afrique du Sud. Ce pays qui a ployé, pendant longtemps sous l'apartheid, a plongé, à peine l'apartheid aboli, sous une nouvelle forme de ségrégation. Non seulement les Blancs, mais aussi et surtout des Noirs non sud-africains sont pris pour cible. Provenant du Mali, du

Malawi, du Congo, du Mozambique, etc., vivant dans les townships, s'adonnant au petit commerce et acceptant de faire les travaux que les Sud-Africains refusent de faire, ces Noirs non sud-africains sont ciblés par les xénophobes de ce pays. On se souvient encore des pertes en vies humaines occasionnées par la vague de xénophobie en Afrique du Sud ayant occasionné 62 morts en 2008. Parfois, ces actes sont entérinés par un discours officiel complice.

L'Algérie n'est pas en reste. Dans ce pays, les ressortissants des autres territoires africains sont considérés comme faussaires, escrocs, trafiquant de drogue, porteurs de maladies menaçant la santé publique, etc. À ce titre, ils sont souvent victimes de xénophobie de la part des natifs des lieux.

Mis à part ces deux pays souvent cités en matière de xénophobie sur le continent africain, il n'est pas à ignorer le cas des pays comme la Libye, le Gabon, la Côte d'Ivoire, le Togo, où en période de crises sociopolitiques, les démons de la xénophobie et tardent pas à refaire surface. En ces périodes en effet, les étrangers, bénéficiant le plus souvent de traitements favorisés en période de paix, sont taxés d'être de connivence avec les dirigeants. Ils sont ainsi pris à partie en période de troubles pour, dit-on, leur régler les comptes.

La récurrence de ces situations de nos jours amène à se demander si l'Afrique avance ou si elle recule. Car, dans les années 1960-1970-1980 déjà, on a assisté, à l'échelle du continent noir, à des actes de xénophobie en cascade : les Dahoméens et les Togolais chassés en masse en Côte d'Ivoire, les Togolais expulsés du Ghana, les Africains chassés du Nigéria dans le sillage de la guerre du Biafra, etc.

Pourtant, la communauté internationale se mobilise au jour le jour contre le racisme et la xénophobie. On peut citer, entre autres, la Déclaration et le Programme d'action de Vienne, adoptés par la Conférence mondiale sur les droits de l'homme en juin 1993, demandant l'élimination rapide et intégrale de toutes les formes de racisme et de discrimination raciale ainsi que de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée ; la promulgation de l'année 2001 comme Année internationale de la mobilisation contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, avec pour objet

d'appeler l'attention du monde sur les objectifs de la Conférence mondiale sur la question et de donner un nouvel élan à l'engagement politique en faveur de l'élimination de toutes les formes de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée.

Malgré cet engagement constant de la communauté internationale, les principaux objectifs visés par la stratégie de lutte contre le racisme et la discrimination raciale n'ont pas été atteints. En conséquence, d'innombrables êtres humains sont aujourd'hui encore victimes de diverses formes de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée, alors que nous vivons dans un monde globalisé et l'économie-monde que l'on appelle de tous les vœux est censée produire des citoyens globaux, avec une nouvelle sociologie des mobilités.

Comment comprendre ces paradoxes ? Comment les pays africains vivent-ils le phénomène du racisme et de xénophobie ? En quoi ce phénomène compromet-il la légendaire solidarité africaine ? Quelles sont les réalités historiques, sociologiques et anthropologiques qui peuvent expliquer ces comportements des Africains ? Quelles sont les stratégies que mettent en place les États, ainsi que les organisations régionales (UA) et sous-régionales (CEDEAO, UEMOA, CEEAC, etc.) pour éradiquer ce phénomène ? Autant de questions que suscite ce sujet.

C'est pour en débattre que le numéro 010 de la Revue *Les Cahiers du CELHTO* est consacré à cette problématique. Il est destiné à rendre un hommage mérité à l'un de ses illustres défenseurs, le Professeur émérite Hugues Mouckaga, historien at-titré, antiquisant de l'Université Omar Bongo de Libreville, qui a assuré les fonctions de Président du Conseil scientifique au sein de l'équipe de gouvernance de la revue, de 2017 à 2021. Il avait voulu en son temps que cette thématique fasse l'objet d'un ouvrage collectif. Ce projet n'ayant pas pu se concrétiser en son temps, l'équipe de gouvernance de la revue a estimé qu'elle pouvait faire l'objet d'un numéro thématique de la Revue. Soumise à la coordination du CELHTO, la proposition a été validée.

2. Les axes à privilégier

Les axes non limitatifs ci-après peuvent être explorés :

- La xénophobie et le racisme : conceptualisation et champ d'application
- La xénophobie et le racisme dans le monde antique
- La xénophobie et le racisme dans le monde contemporain : approches des sciences sociales
- Les enjeux et les conséquences du racisme et de la xénophobie dans le monde contemporain
- La xénophobie et le djihadisme dans le Sahel et dans le monde
- La xénophobie comme mode opératoire du maintien de la pauvreté et de l'exclusion sociale et économique.

Il est envisagé que de meilleurs textes n'entrant pas forcément dans la thématique de ce numéro soient retenus par le comité scientifique et publiés dans la rubrique varia.

3. Les consignes de rédaction

Les normes de présentation des manuscrits sont celles du CAMES.

Le manuscrit doit comprendre entre 40 000 et 50 000 signes. Pour ce numéro, seuls les 15 meilleurs textes, y compris ceux relevant des varia seront publiés.

L'ordre logique du texte doit respecter le canevas suivant :

- un titre bref ;
- une signature comportant le(s) nom(s) de(s) l'auteur(s) en majuscules et le ou les prénoms en minuscules avec une initiale majuscule, le nom et l'adresse complète de l'auteur et de son institution d'attache ;
- un résumé en français et en anglais de 10 lignes au maximum ;
- un minimum de trois et un maximum de cinq mots clés ;
- une introduction ;
- un développement ;
- une conclusion ;
- une partie source et bibliographie.

4. Le calendrier

- Appel à contributions : 1er avril 2024
- Date limite de soumission des articles : 30 juin 2024
- Envoi du rapport d’instruction aux auteurs : au plus tard le 30 août 2024
- Envoi des articles corrigés à la rédaction : au plus tard au 30 septembre 2024
- Validation de la rédaction pour publication : 15 octobre 2024
- Production des tirés à part : 20 décembre 2024
- Parution de la revue : 31 décembre 2024

CALL FOR PAPERS

Les Cahiers du CELHTO, N° 010-December 2024

Thematic and varia issue in tribute to Professor Hugues Mouckaga

Les Cahiers du CELHTO is an annual journal published by the Centre for Linguistic and Historical Studies by Oral Tradition. It publishes texts from the various fields of the humanities and social sciences on one hand, and letters, languages, and arts on the other. Texts dealing with African culture and knowledge are selected by the scientific reading committee based on their originality, interest, and scientific rigor, and then published upon the decision of the journal's administration. The views and scientific opinions expressed in the articles are solely those of their authors.

For its N°010 issue, to be published in December 2024, *Les Cahiers du CELHTO* proposes to publish a thematic and varia issue along the following lines.

Issue topic

***Racism and xenophobia in the world and in Africa from
Antiquity to the present day***

1. Background and justification

Since Antiquity, the issue of racism and xenophobia has concerned many. Ancient historical writers such as Polybius, for example, questioned the phenomenon. In discussing, among other topics, the Celts, Polybius clearly addresses the issue of foreigners and xenophobia in the ancient world. During that time, the foreigner residing in the city was, depending on the circumstances, either well integrated with no other homeland than the one that welcomed him, or he was deprived of citizenship rights. Regarding racism, Benjamin Isaac demonstrates that

in ancient Greece and Rome, there existed what he called a “proto-racism”, a well-conceptualized form of racism. However, it was Arthur de Gobineau (1816-1882) who, by publishing his *Essay on the Inequality of the Human Races* between 1853 and 1855, codified modern racism.

If these practices were not systematized in the ancient world, nowadays, they are increasingly abundant. Indeed, the wave of shootings of Black individuals in the United States and the surge of tens of thousands of Israelis who, on May 23, 2012, unanimously demanded the departure of Black immigrants from their territory, have recently reignited the thorny issue of racism and xenophobia on a global scale.

Recurrently, the international press reports, with accompanying images, acts of disdain, insults, physical and verbal assaults, and various humiliations, most of which are directed towards Black individuals, in Western countries where they migrate in search of better living conditions. The United States is one of these host countries, and its history of the slave trade explains in many respects the predilection of Africans for this destination. One can also mention France, Belgium, Great Britain, and all other European countries that had a colonial tradition in Africa. Seen as an “Eldorado,” these countries attract Africans, especially young people and women, who are often placed in situations of exclusion due to preferential policies initiated by the leaders of their home countries. For this fringe group of Africans, any means is good enough to return to the so-called El Dorado; hence the profusion of clandestine migratory flows with all that this entails in terms of loss of life. Those who, against all odds, manage to establish themselves in the host countries are generally in an illegal situation and face the thorny issue of integration and cold cohabitation with the local residents.

Faced with this relentless attack on black immigrants by natives of countries considered to be developed, many analysts are unaware that this practice takes place on the African continent, between blacks, or rather, between Africans.

The most recurrent case is that of South Africa. This country, which for a long time languished under apartheid, plunged into a new form of segregation as soon as apartheid was abolished. Not only Whites, but also and especially non-South African Blacks are targeted. Coming from Mali, Malawi, Congo, Mozambique, etc., living in the townships, engaging in small-scale commerce, and accepting to do the jobs that South Africans refuse to do, these non-South African Blacks are targeted by the xenophobes in this country. We still remember the loss of lives caused by the wave of xenophobia in South Africa, which resulted in 62 deaths in 2008. Sometimes these acts are endorsed by a complicit official discourse.

Algeria is no exception. In this country, nationals from other African territories are considered counterfeiters, fraudsters, drug traffickers, carriers of diseases threatening public health, etc. As such, they are often victims of xenophobia from the locals.

Apart from these two countries often cited for xenophobia on the African continent, one cannot ignore the cases of countries like Libya, Gabon, Côte d'Ivoire, Togo, where during periods of socio-political crises, the demons of xenophobia resurface. During these periods, foreigners, who often benefit from favorable treatment in times of peace, are accused of being in collusion with the rulers. They are thus targeted during times of trouble to settle scores, it is said.

The recurrence of these situations nowadays raises questions about whether Africa is advancing or regressing. Indeed, in the 1960s, 1970s, and 1980s, cascading acts of xenophobia were witnessed across the black continent: Dahomeans and Togolese were mass-expelled to Ivory Coast, Togolese were expelled from Ghana, Africans were expelled from Nigeria in the wake of the Biafran war, and so on.

Yet, the international community mobilizes daily against racism and xenophobia. This includes the Declaration and Programme of Action adopted by the World Conference on Human Rights in June 1993, calling for the rapid and complete

elimination of all forms of racism, racial discrimination, xenophobia, and associated intolerance ; and the proclamation of 2001 as the International Year of Mobilization against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia, and Related Intolerance, aiming to draw attention to the objectives of the World Conference on the issue and to give new impetus to political commitment to the elimination of all forms of racism, racial discrimination, xenophobia, and related intolerance.

Despite this ongoing commitment from the international community, the main objectives of the strategy to combat racism and racial discrimination have not been achieved. Consequently, countless human beings still today fall victim to various forms of racism, racial discrimination, xenophobia, and related intolerance, while we live in a globalized world and the much-desired world economy is supposed to produce global citizens, with a new sociology of mobility.

How can these paradoxes be understood? How do African countries experience the phenomenon of racism and xenophobia? In what way does this phenomenon compromise the legendary African solidarity? What are the historical, sociological, and anthropological realities that can explain these behaviors of Africans? What strategies are being implemented by states, as well as regional (AU) and sub-regional (ECOWAS, UEMOA, ECCAS, etc.) organizations to eradicate this phenomenon? These are questions that arise from this subject.

To discuss these matters, the 10th issue of the Journal "Les Cahiers du CELHTO" is dedicated to this issue. It aims to pay a deserved tribute to one of its illustrious defenders, Professor Emeritus Hugues Mouckaga, a renowned historian and antiquarian from Omar Bongo University in Libreville, who served as President of the Scientific Council within the governance team of the journal from 2017 to 2021. He had wished at the time for this theme to be the subject of a collective work. Since this project could not materialize at the time, the journal's governance team decided that it could be the subject of a

thematic issue of the journal. Submitted to the coordination of CELHTO, the proposal was approved.

2. Prioritized thematic areas

The following non-exhaustive thematic areas can be explored:

- Xenophobia and racism: conceptualization and scope
- Xenophobia and racism in the ancient world
- Xenophobia and racism in the contemporary world: social sciences approaches
- Stakes and consequences of racism and xenophobia in the contemporary world
- Xenophobia and jihadism in the Sahel and worldwide
- Xenophobia as a *modus operandi* for perpetuating poverty and social and economic exclusion.

It is envisaged that better texts that do not necessarily fall within the theme of this issue will be selected by the Scientific Committee and published in the *varia* section.

3. Writing guidelines

The manuscript presentation standards are those of CAMES.

The manuscript should be between 40,000 and 50,000 characters. For this issue, only the top 15 texts, including those falling under *varia*, will be published.

The logical order of the text must adhere to the following outline:

- A brief title;
- A signature including the author's name(s) in uppercase and the first name(s) in lowercase with an initial uppercase, the author's name and full address, and their affiliated institution;
- An abstract in French and English of a maximum of 10 lines;

- A minimum of three and a maximum of five keywords;
- An introduction;
- Development;
- Conclusion;
- A sources and bibliography section.

4. Calendar

- Call for submissions: April 1st, 2024
- Deadline for article submissions: June 30, 2024
- Dispatch of review reports to authors: no later than August 30, 2024
- Submission of revised articles to the editorial office: no later than September 30, 2024
- Editorial approval for publication: October 15, 2024
- Production of offprints: December 20, 2024
- Publication of the journal: December 31, 2024