

**Revue Scientifique des Lettres,  
Arts, Sciences Humaines et Sociales**



**KANIAN-TÉRÉ**

**Institut National Supérieur des Arts  
et de l’Action Culturelle (INSAAC)**

Publication semestrielle du Centre de Recherche  
sur les Arts et la Culture (CRAC)





**REVUE SCIENTIFIQUE DES LETTRES, ARTS, SCIENCES  
HUMAINES ET SOCIALES**

Publication semestrielle du Centre de Recherche sur les  
Arts et la Culture (CRAC)  
de l'Institut National Supérieur des Arts  
et de l'Action Culturelle (INSAAC)

Numéro coordonné par :

**Institut National Supérieur des  
Arts et de l'Action  
Culturelle (INSAAC)**  
**Centre de Recherche sur les  
Arts et la Culture**

**08 BP 49 Abidjan 08**  
**[www.insaac.edu.ci](http://www.insaac.edu.ci)**

**UFR Communication Milieu et  
Société**  
**Département des Sciences du  
Langage et de la Communication**  
**Université Alassane Ouattara**

**27 B.P. 529 Abidjan 27**  
**[ufr\\_cms@uao.edu.ci](mailto:ufr_cms@uao.edu.ci)**

**REVUE SCIENTIFIQUE DES LETTRES, ARTS, SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES**

**DIRECTEUR DE PUBLICATION**

Pr ABOLOU Camille Roger, Université Alassane Ouattara de Bouaké

**DIRECTEUR DE REDACTION**

Dr ADIGRAN Jean-Pierre, MC, INSAAC/Abidjan

**DIRECTEUR SCIENTIFIQUE**

Pr SEKOU Bamba, Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

**COMITE SCIENTIFIQUE**

Pr KOUADIO N'guessan Jérémie, Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

Pr ABOLOU Camille Roger, Université Alassane Ouattara de Bouaké

Pr KIYINDOU Alain, Université Bordeaux-Montaigne (France)

Pr TRO Dého Roger, Université Alassane Ouattara de Bouaké

Pr TCHITCHI Toussaint Yaovi, Université Abomey-Calavry (Benin)

Pr MADEBE Georice Berthin, Université Omar Bongo (Gabon)

Pr ATSAIN N'cho François, Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

Pr TOA Agnini Jules Evariste, Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

Pr NANGA Adjaffi Angéline, Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

Pr ABOA Abia Alain Laurent, Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

Pr NGAMOUTSIKA Edouard, Université Marien NGOUABI (Congo Brazzaville)

Dr KOUAME Abo Justin, MC, Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

Dr OULAÏ Jean Claude, MC, Université Alassane Ouattara de Bouaké

Dr OUATTARA Siaka, MC, Université Nangui Abrogoua d'Abobo-Adjame

Dr MAKOSSO Jean-Félix, MC, Université Marien NGOUABI (Congo Brazzaville)

Dr ANATE Kouméalo, MC, Université de Lomé (Togo)

**COMITE DE REDACTION ET DE LECTURE**

Dr KOUADIO Kouassi Léonard, INSAAC/Abidjan

Dr KOUASSI Adack Gilbert, UFHB / Abidjan

Dr YOKORE Zibé Nestor, INSAAC/Abidjan

Dr ALFRED Dan Moussa, ISTC-P/Abidjan

Dr YAO N'guessan Rémi, ISTC-P/Abidjan

Dr KAKOU Jean Parfait, INSAAC/Abidjan

Dr KOUASSI Amoin Liliane, INSAAC/Abidjan

Dr YAO Koffi Célestin, UFHB / Abidjan

**CHARGE DE LA DIFFUSION**

Dr YOKORE Zibé Nestor, INSAAC/Abidjan

M. N'DRI Kouamé Richard, INSAAC/Abidjan

**INFOGRAPHIE**

Dr KOUAKOU Kouamé Badouët, INSAAC/Abidjan

M. N'DRI Kouamé Richard, INSAAC/Abidjan

**EDITEUR**

CRAC/INSAAC

## LIGNE EDITORIALE

La dénomination de la revue est composée de KANIAN et de TÉRÉ. Le premier terme signifie lampe chez les groupes ethniques Akan de Côte d'Ivoire. Le second terme veut dire, quant à lui, soleil chez les Dioula, dans le nord ivoirien. Ainsi **KANIAN-TÉRÉ** renvoie littéralement à lampe-soleil. Ils sont les deux sources d'émanation de la lumière. Une source terrestre, la lampe, issue de l'invention de l'Homme pour apprivoiser la Lumière, et une source céleste, le Soleil, correspondant à la volonté de Dieu de dispenser la lumière à ses créatures terrestres et principalement à l'Homme. La lampe est ainsi l'Homme et la lumière qu'elle diffuse est son esprit. Le soleil est Dieu et la lumière qu'il manifeste est sa sagesse, *la Sophia* comme la désigne les Grecs, dont l'esprit de l'Homme est le réceptacle et le véhicule de diffusion dans l'Univers terrestre.

Dès lors, ciel et terre, Dieu et Homme se trouvent dans une relation ontologique pour que la connaissance humaine, c'est-à-dire la lumière de la lampe, donc la science, trouve sa source inépuisable d'inspiration dans la Sagesse divine éternelle. Les rayons diffusionnels perpétuels indénombrables de la lumière solaire représentent les voies ingénieuses et adéquates infinies de la Sagesse Divine inspirant éternellement les êtres humains dans les divers domaines d'activités scientifiques.

Le soleil est symbole de sagesse parfaite, source de tout savoir. TÉRÉ pourrait ainsi traduire la pensée selon laquelle toute science est éclairée par la lumière du soleil représentant la sagesse divine. La complexité de la science est, dès lors, à l'image de la multiplicité indénombrable des rayons solaires.

**KANIAN-TÉRÉ** traduit, en définitive, le fait que c'est par la science et ses éclairages que peut se réaliser toute évolution ontologique et matérielle de l'Homme et de ses institutions. Pour cela, l'esprit de l'Homme doit constamment se tourner à la fois vers son âme, son soleil intérieur, et vers le soleil du ciel où réside la sagesse infinie de Dieu, l'inspirateur universel toujours présent.

Ce qui précède permet de préciser quelques objectifs fondamentaux que vise cette nouvelle revue :

- promouvoir la recherche et la réflexion sur toutes les formes artistiques, littéraires et sociales ;
- diffuser les résultats des recherches sur les enjeux qui traversent les créations et productions dans les Lettres et autres ;
- développer les aptitudes à la recherche et à la production scientifique chez les jeunes chercheurs.

Cette revue permet ainsi la rencontre multiforme de disciplines diverses et variées, en veillant à leur coexistence harmonieuse. L'enjeu est de favoriser l'enrichissement mutuel des chercheurs dans une synergie exemplaire des connaissances, ouvrant à chacun le chemin de l'universel et de l'interculturel.

Il y a donc à la fois une ligne heuristique, une herméneutique, un double courant épistémologique dont les chercheurs doivent épouser les fondamentaux, les aspects et les expressions, à travers les résultats de leurs travaux en Arts, Lettres et Sciences Humaines, tout en s'inscrivant dans les normes scientifiques et éthiques du CAMES. Cette nouvelle revue leur en offre l'opportunité et la tribune. Aussi, chaque parution est-elle le résultat d'une sélection rigoureuse d'articles dont les auteurs observent cette ligne d'écriture.

Il reste maintenant que les chercheurs s'approprient ce nouvel outil de recherches scientifiques plus élargi dans ses perspectives et prenant en compte toutes les pistes innovantes des regards portés, d'une part, sur l'Afrique noire, ses peuples, ses institutions, ses créations multiples et, d'autre part, sur le monde et ses évolutions.

**Le Comité de rédaction**

## **RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS & DISPOSITIONS PRATIQUES**

La Revue **KANIAN-TÈRÈ** est une revue semestrielle. Elle publie des articles authentiques en Art, Lettres, Sciences Humaines et Sociales.

### **I. Recommandations aux auteurs**

Les articles sont recevables en langue française, Nombre de page : minimum 12 pages, maximum 17 pages en interligne simple. Numérotation numérique en chiffres arabes, en haut et à droite de la page concernée. Police : Times New Roman. Taille : 12. Orientation : Portrait, recto simple. Marge : en haut et en bas, 3 cm, à droite 2,5 cm, à gauche 4 cm.

### **II. Normes Editoriales (NORCAMES)**

Pour répondre aux Normes CAMES, la structure des articles doit se présenter comme suit :

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, 5 au maximum. Abstract, Key words. Introduction : (justification du sujet, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.
- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, 5 au maximum. Abstract, Key words, Introduction, Méthodologie, Résultats, Analyse et Discussion, Conclusion, Bibliographie.
- Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres.  
(exemples : I, 1, 1.1, 1.2, 1.3 ; II, 1, 1.1, 1.2, 1.3 ; III, 1, 1.1, 1.2, 1.3 ; etc.).

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante : (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées). Exemple : (J.P. ABINAN, 2006, p.102). Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : Nom et Prénom (s) de l'auteur, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, Année de publication, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Exemple : BAMBA Jean Claude ou J.C., *Aspects de l'histoire contemporaine*, Paris, l'Harmattan, 2014, p.122. 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. Exemple : pour un article de journal : YAO Alfred, « La communication en Afrique », dans *Fraternité Matin*, numéro 331247, du 27 février 2018, pp.4-6 ; exemple pour un livre : GUEU Ambroise, *La Côte d'Ivoire rurale*, Abidjan, NEI, 2016, 180 p. 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.

Sont présentées dans les références bibliographiques, aussi bien les références des documents cités que celles des documents à titre indicatif concernant le champ thématique investi. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

### **III. Règles d'Ethiques et de Déontologie**

Toute soumission d'article sera systématiquement passée au contrôle antiplagiat et tout contrevenant se verra définitivement exclu par le comité de rédaction de la revue.

# Sommaire

	Pages
<b>ANOHA</b> Clokou .....	<b>9-22</b>
Chant, développement et nations en Afrique : Approche idéologique de l'Abidjanaise	
<b>ANOHA</b> Utsilamy Bouz .....	<b>23-40</b>
Bernard Zadi Zaourou et la musique : de l'approche organologique de <i>Fer de lance</i>	
<b>BAYETTE</b> Jean Bruno & <b>EMBANGA ABOROBONGUI</b> Georges Martial ... .....	<b>41-56</b>
La réunion en contexte littéraire	
<b>BOBOTO</b> Evariste Dupont & <b>IVOUMBALA</b> Gontran Guelor .....	<b>57-72</b>
Paradigme et science normale chez Thomas Samuel Kuhn	
<b>CAMARA</b> Mohamed .....	<b>73-82</b>
Les déictiques spatiaux ou la force de perception de l'espace dans <i>REBELLE</i> de Fatou Kéita	
<b>GHIMBI</b> Nicaise Léandre Mesmin .....	<b>83-96</b>
Traumatisme psychique et clinique des adolescents à Brazzaville	
<b>ITOUA</b> Joseph .....	<b>97-110</b>
Les jumeaux chez les Mbosi dans le Nord-Congo	
<b>KONE</b> Moussa .....	<b>111-124</b>
Gouvernance locale et conflits fonciers à Gnamagui / Soubré	
<b>KOUADIO</b> Vianey Eric .....	<b>125-140</b>
Le mythe du déluge dans le roman de Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ	
<b>KOUISSOA</b> Honorat Gilles .....	<b>141-150</b>
L'enseignement de la kora à l'insaac : Enjeu et perspectives	
<b>KOUUMA</b> Daouda .....	<b>151-162</b>
Traces d'une stratégie de communication persuasive à travers la déclaration de politique générale du Premier Ministre au Burkina Faso	

<b>NIANGUI</b> Goma Lucien .....	<b>163-178</b>
Le rôle du palmier dans la civilisation matérielle Kongo (XV <sup>e</sup> -XIX <sup>e</sup> siècles)	
<b>SEKA</b> Chiayé Marie-Pauline .....	<b>179-187</b>
L'homme face au combat de la femme : quelle image ? Une analyse dans les œuvres de Mariama Bâ, Calixthe Beyala et Regina Yaou	
<b>TEHOUA</b> Germain .....	<b>188-198</b>
La poétique du discours théâtral ou le jeu du choc tragique culturel dans <i>Le respect des morts</i> de Amadou KONE	
<b>THOAT</b> Akoissy Clarisse-Léocadie .....	<b>199-213</b>
Sécurité des journalistes à l'épreuve des élections en Côte d'Ivoire	

## CHANT, DEVELOPPEMENT ET NATIONS EN AFRIQUE : APPROCHE IDEOLOGIQUE DE L'ABIDJANAISE

Dr ANOHA Clokou  
Ecole Normale Supérieure d'Abidjan (Côte d'Ivoire)  
Email : anohaclokou@yahoo.fr

### **Résumé**

L'indépendance de chaque nation africaine est marquée par un hymne porteur de valeurs et d'idéologie. L'idéologie de l'*Abidjanaise* suscite des valeurs sociales qui prônent la morale et le civisme en vue du développement humain, culturel, économique et politique.

Le présent article démontre que les diverses crises sociopolitiques, les conflits ethniques et communautaires en Côte d'Ivoire sont dus à un faible impact de l'hymne national sur la société ivoirienne : les populations ne comprennent pas la signification des paroles et de la musique de l'*Abidjanaise*.

Une enquête psychosociologique auprès de 612 étudiants de l'Ecole Normale supérieure d'Abidjan en 2018 démontre que l'hymne national de Côte d'Ivoire, l'*Abidjanaise* n'est pas connu du point de vue de sa valeur idéologique. L'approche idéologique révèle que l'hymne national de Côte d'Ivoire est un facteur de cohésion sociale, de paix et de prospérité.

**Mots-clés : hymne national, développement, nations, valeur musicologique et idéologique,**

### **Abstract**

The independence of each African nation is marked by an anthem carrying values and ideology. The ideology of the national anthem of Côte d'Ivoire arouses social values that promote morality and good citizenship for human, cultural, economic and political development.

This article demonstrates that the various socio-political crises, ethnic and community conflicts in Côte d'Ivoire are due to the low impact of the national anthem on Ivorian society: people do not understand the meaning of the words and music of the *Abidjanaise*.

A psycho sociological survey of 612 students from the Ecole Normale Supérieure d'Abidjan in 2018 shows that the national anthem of Côte d'Ivoire is not known from the point of view of its musicological and ideological value. The ideological approach reveals that the national anthem of Côte d'Ivoire is a factor of social cohesion, peace and prosperity.

**Keywords: national anthem, development, nations, musicological and ideological value.**

### **I Introduction et contexte**

Quand la Côte d'Ivoire accède à son indépendance politique, elle a déjà son hymne national dénommé *Abidjanaise* par la loi n° 60-207 du 27 juillet

1960. On l'écoute dans sa version instrumentale à l'occasion des cérémonies officielles. L'école fait entendre la version chantée pendant le salut aux couleurs.

C'est un exposé sur l'hymne national du Cameroun à un colloque à Washington en 2018 qui nous oriente vers l'hymne national de Côte d'Ivoire. Arnaud Tcheutou de *Louisiana State University* développe le thème suivant : « L'hymne national du Cameroun : un chant patriotique sans ancrage géo-identitaire ». Pour lui, les paroles de l'hymne sont à changer pour cause d'insuffisance.

En cette année 2019, le Niger se prépare à changer son hymne national. Nous nous intéressons alors à l'hymne national de Côte d'Ivoire.

*L'Abidjanaise* développe des thèmes spécifiques tels que l'espérance, l'hospitalité, la grandeur, la gloire, le bonheur, la paix, la liberté, le devoir, l'humanité, l'union, la foi, la patrie, la fraternité et la dignité. Ces termes sont porteurs de valeurs sociales et humaines dont l'impact n'est pas visible dans la société ivoirienne qui depuis 1960 connaît des troubles sociaux, des massacres et des tueries, des conflits tribaux et fonciers et même des guerres internes. Depuis les Indépendances, chaque décennie a ses moments de violence et de crises :

- Années 1960-1970 : c'est le temps des complots selon les uns ou faux complots selon les autres. Des cadres sont souvent emprisonnés pour leurs convictions politiques ou pour des soupçons de tentatives de coups d'Etat. En 1968, des conflits meurtriers opposent des communautés à Gogobro dans le département de Divo. Deux ans plus tard, en 1970, l'armée ivoirienne est en guerre contre le peuple Guébié de Gagnoa dont le leader politique, décidé de faire sécession d'avec l'Etat de Côte d'Ivoire pour des raisons politiques est arrêté puis assassiné. Il y a eu beaucoup de morts et d'arrestation : le dialogue n'a pas été privilégié.
- Années 1970-1980 : c'est le temps des détournements des deniers publics. Les faillites des sociétés d'Etat affaiblissent l'économie ivoirienne. Il n'y a pas de cours de compte pour auditer et poursuivre en justice les coupables. Le laxisme, la corruption et le népotisme sont des fléaux que la forte croissance économique (un taux de 11% en 1980) ne parvient pas à dissimuler.
- Années 1980-1990 : les succès économiques de 1980 dus aux prouesses agricoles vont vite céder à une crise financière et de nombreuses crises sociales dans tous les secteurs et surtout dans le secteur de l'éducation. Des incidents surviennent régulièrement dans les cités universitaires entre étudiants et parfois quand il y a irruption des forces de sécurité. Le travail des ivoiriens n'est pas valorisé du fait de la mauvaise répartition du fruit de la croissance surtout dans l'univers agricole. La Côte d'Ivoire connaît une pénurie du riz et du sel dans les années 1976-1977.
- Année 1980-1990 : cette décennie, marquée par des violences en milieu scolaire et universitaire s'achève par l'avènement du multipartisme dans la douleur car des vandalismes et emprisonnements sont observés.
- Années 1990-2000 : L'inauguration de la Basilique Notre Dame de la Paix (1990) ne cesse de diviser la population ivoirienne. La visite du Pape apaise les tensions. Le décès du premier président du pays (1993) réconcilie les populations dans un deuil national solidaire. Mais la dévaluation de franc CFA (1993), les conflits de succession

au sommet de l'Etat, la mauvaise conjoncture économique accentuent la grogne sociale qui aboutit à un coup d'Etat militaire en 1999. Les partis politiques sont divisés profondément. La cohésion sociale est perturbée. C'est le temps des années blanches à l'université pour cause de grèves répétitifs. Le gouvernement n'initiera pas de dialogue avec les syndicats mais plutôt, la répression policière et des incarcérations...

Les trois visites du Pape en Côte d'Ivoire (1980), (1985) et (1990) ouvrent la Côte d'Ivoire au monde entier. Malgré la ferveur religieuse, la violence policière « légitime » de l'Etat est confrontée à la détermination des technocrates et étudiants d'amener à travers des manifestations de rue, la démocratie par tous les moyens.

- Année 2000-2010 : le déficit de dialogue entre les acteurs politiques aboutit, après des tentatives de coups d'Etats, à une rébellion armée avec une partition du pays en zone nord pro-rebelles et zone sud pro-gouvernementale. Des Forces étrangères sèment l'hécatombe (2004) sur des populations aux mains nues. Malgré des tentatives de rapprochement des parties belligérantes sous la dénomination de « dialogue direct » et l'organisation d'élection (2010), l'insécurité s'enracine en Côte d'Ivoire. Les populations sous l'emprise des partis politiques et de sentiments d'appartenance ethnique et religieuse ne parviendront pas à adopter des comportements de paix tant les propos des uns et des autres affichent l'intolérance, la colère, la violence. Les gouvernements de réconciliation ne parviennent pas à imposer la paix en Côte d'Ivoire.
- 2010-2018 : La crise postélectorale finit par déchirer profondément le tissu social ivoirien. Des destructions massives de biens et infrastructures, vols et viols à répétitions, des tueries massives, un grand désordre rendent effroyable la terre ivoirienne. Plusieurs troupes s'affrontent dans une guerre impitoyable sur la terre dite « terre d'espérance ».

Tous les fondements de l'Etat de droit sont brisés à la suite de conflits électoraux. L'élection des parlementaires (2015) aboutit aussi à une crise accompagnée d'agression physique des biens et des vies humaines. La récente élection couplée des conseils généraux et des municipalités est aussi émaillée d'incidents graves portant atteinte à des vies humaines.

Il découle de ce qui précède que l'histoire contemporaine de la Côte d'Ivoire est marquée par la violence au niveau politique et des troubles sociaux diverses. La communauté idéale prônée par l'hymne national, l'*Abidjanaise* ne se perçoit pas à travers l'image projetée de la Côte d'Ivoire contemporaine.

Les peuples et leurs dirigeants comprennent-ils le sens de l'appel à eux adressé par l'*Abidjanaise* ? Adhèrent-ils aux idéaux prônés par l'*Abidjanaise* ? Il se pose le problème de l'auto-appropriation des paroles des hymnes nationaux en l'occurrence de l'hymne national de la Côte d'Ivoire.

La présente étude porte sur la formule de l'*Abidjanaise* adaptée et en vigueur en Côte d'Ivoire et non du texte originel, abandonné et long de six strophes. Nous avons ceci :

- 1 *Salut ô terre d'espérance*
- 2 *Pays de l'hospitalité*

- 3 *Tes légions remplies de vaillance*
- 4 *Ont relevé ta dignité*
- 5 *Tes fils, chère Côte d'Ivoire*
- 6 *Fiers artisans de ta grandeur*
- 7 *Tous rassemblés et pour ta gloire*
- 8 *Te bâtiront dans le bonheur*

#### *Refrain*

- 1 *Fiers ivoiriens le pays nous appelle*
- 2 *Si nous avons dans la paix ramené la liberté*
- 3 *Notre devoir sera d'être un modèle*
- 4 *De l'espérance promise à l'humanité*
- 5 *En forgeant unis dans la foi nouvelle*
- 6 *La patrie de la vraie fraternité*

## **II      Approche méthodologique**

L'hymne national est un chant, c'est-à-dire un texte, un rythme et une mélodie. La présente étude ne prend en compte que les paroles de l'hymne.

Au niveau des paroles, nous avons procédé par une approche structurale et thématique pour dégager le sens et la signification du texte ainsi que la portée téléologique de certains vers. Nous avons eu recours à la sociocritique pour comprendre l'*Abidjanaise* à partir de son histoire et de son cadre de production socioculturelle voire politique.

Dans le cadre du cours de didactique de la musique et notamment du chant, nous avons étudié en classe l'exemple de l'*Abidjanaise*. L'interprétation de l'*Abidjanaise* a révélé que les étudiants ne maîtrisent pas le sens et de la signification de l'œuvre.

Nous avons par un questionnaire et des devoirs de maison tester le niveau de compétence de 612 étudiants de l'Ecole Normale Supérieure d'Abidjan.

Le questionnaire est composé de 5 questions :

- 1 Depuis combien d'années chantez-vous l'*Abidjanaise* ?
- 2 Que ressentez-vous comme sentiments par rapport à l'exécution de l'hymne national de Côte d'Ivoire.
- 3 Quelles paroles de l'hymne national vous édifient d'avantage ?
- 4 Qui a composé l'hymne nationale de Côte d'Ivoire ?
- 5 Connaissez-vous le texte originel de l'*Abidjanaise* ?

Le devoir de maison sur l'hymne a été formulé comme il suit :  
Approche didactique et pédagogique de l'*Abidjanaise*.

Par observation participante et en qualité d'enseignant, nous aidons à structurer les résultats.

## **III    Les résultats**

Sur 612 étudiants, trente-deux ont des réponses satisfaisantes soit 5,23 % de l'effectif. Le faible taux d'étudiants ayant obtenu une moyenne égale ou supérieure à 10 montre que l'idéologie de l'hymne national est peu connue par ces étudiants de notre cours de didactique du chant.

On constate une difficile intégration et assimilation des idées véhiculées par l'hymne. L'idéal de citoyen et de nation a fondé sur la base de l'orientation de l'*Abidjanaise* est par conséquent compromise. Nous nous impliquons dans les résultats que nous organisons et explicitons à travers huit thèmes qui cernent la connaissance et l'appropriation idéologique de

### Thème 1 : Côte d'Ivoire, terre de Dieu

L'hymne national de Côte d'Ivoire épouse les accents d'une hymne. Une hymne est un poème chanté en l'honneur d'un dieu. Dans l'Eglise l'hymne est chanté en l'honneur de Dieu.

Les expressions « terre d'espérance » (Vers 1 / Couplet 1) et « l'espérance promise à l'humanité » (Vers 4 / Refrain 1) ainsi que « foi nouvelle » (Vers 5 / Refrain 1) s'inscrivent dans le champ lexical de Dieu ou du divin.

En effet le mot espérance signifie attente d'un évènement favorable, d'un bien qu'on désire. C'est une confiance dans l'avenir (Quillet, 1959 : 672). En théologie selon Quillet, l'espérance fait partie des trois vertus théologales par laquelle nous nous confions en Dieu pour notre salut éternel. (Quillet, op.cit.).

Quand on s'appuie sur les définitions du dictionnaire Quillet de la langue française, l'expression « terre d'espérance » signifie d'une part « terre d'avenir » et d'autre part « terre du désir du Ciel », en somme « terre de Dieu ».

Le rapport de la Côte d'Ivoire avec Dieu se confirme par le second emploi du mot espérance dans l'expression « l'espérance promise à l'humanité ». Dieu est le seul à promettre quelque chose de bien à l'humanité conformément aux croyances. Et les notions de paradis et d'enfers véhiculées par les religions dites révélées, le christianisme et l'islam constituent « la foi nouvelle » chantée dans le vers 5 du premier refrain.

Au total, le premier vers de l'*Abidjanaise* déclare que la Côte d'Ivoire est une terre dédié à Dieu ; c'est la terre de tous ceux qui désirent le Ciel, le paradis. Ce vers est renforcé au niveau de sa thématique par les vers 4 et 5 du refrain n°1

### Thème 2 : L'hospitalité

L'hospitalité est la libéralité que l'on exerce en logeant gratuitement les étrangers ; c'est l'accueil en général de celui qui reçoit quelqu'un chez lui (Quillet, 1959 : 920).

L'expression « Pays de l'hospitalité » signifie pays où l'étranger est bien accueilli. En effet, le mot « pays » signifie patrie ou lieu de naissance. Ce vers s'adresse particulièrement aux citoyens de nationalité ivoirienne. Leur patrie, la Côte d'Ivoire est appelée à s'ouvrir aux étrangers. La Côte d'Ivoire n'est pas un simple pays d'hospitalité mais le pays de l'hospitalité par excellence. L'exemple type de pays qui pratiquent l'hospitalité. Or les mauvaises conjonctures économiques et politiques créent une crise de l'hospitalité en Côte d'Ivoire...

### Thème 3 : La fraternité

Les expressions « Tes fils », (vers 1 couplet 2) et « la vraie fraternité », (vers 8 du premier refrain) évoquent l'harmonie et la concorde entre les citoyens ivoiriens car ils sont tous fils d'une même mère, la Côte d'Ivoire, par conséquent frères et sœurs.

L'amour de la patrie (grandeur, gloire

### Thème 4 : La solidarité

Selon Quillet, (1959 : 1807), la solidarité est la nature de ce qui est solidaire c'est-à-dire qui comporte pour chacun, l'obligation de payer, à défaut des autres intéressés, la totalité d'une dette commune. C'est l'obligation par laquelle deux ou plusieurs personnes sont tenues les unes pour les autres. La solidarité est un sentiment de responsabilité mutuelle entre plusieurs personnes. Elle établit un lien d'humanité, de fraternité entre les hommes et une dépendance mutuelle d'intérêts.

Il s'agit d'une solidarité dans le travail de construction de la Côte d'Ivoire : « Tous rassemblés et pour ta gloire / Te bâtront dans le bonheur (vers

7 et 8 ; couplet 1) ». « En forgeant unis.../ La patrie de la vraie fraternité » (vers 5 et 6 du refrain 1).

#### Thème 5 : Le bonheur et la paix

Le bonheur est l'état moral de celui qui se sent heureux et éprouve par conséquent du plaisir. Bâtir le pays dans le bonheur signifie que le travail n'est plus une punition divine car il est humanisé et rendu agréable par la solidarité nationale ou par une réglementation conséquente.

La paix est la situation tranquille d'un pays et d'un peuple, d'un pays qui n'est pas en état de guerre (Quillet, 1959 : 1349) : « Si nous avons dans la paix, ramené la liberté » (vers 2 du refrain).

La liberté est la faculté ou le pouvoir d'exercer sa volonté. Le mot liberté marque ici la fin de la colonisation, de la servitude.

#### Thème 6 : L'unité ou l'union

L'unité est la qualité de ce qui est un, unique. C'est une action d'ensemble en vue d'arriver à un même but (Quillet, 1959 : 2009) ; l'union est la concorde, la bonne intelligence.

L'hymne national de la Côte d'Ivoire exalte l'unité ou l'union du peuple : « Tous rassemblés... », « ... le pays nous appelle », « Si nous avons... », « Notre devoir... » « En forgeant unis... » sont des termes évocateurs de l'unité, de l'union.

#### Thème 7 : La grandeur

« Fiers artisans de ta **grandeur** »

« Tous rassemblés et pour ta **gloire** »

Les concepts de grandeur et de gloire ont quasiment le même sens dans l'*Abidjanaise* avec des nuances. La grandeur d'un pays est à la fois sa dimension géographique et économique. Il s'agit de l'importance de sa superficie, de ses richesses au niveau de son sous-sol et de son sol ainsi que de sa population. La grandeur de la Côte d'Ivoire se mesure au niveau des ressources humaines, minières, agricoles, naturelles. La grandeur d'un pays est sa capacité à participer au commerce international et à l'économie mondiale.

La gloire réside dans les exploits au niveau de l'histoire, au niveau des prouesses spirituelles, au niveau des actions de paix et du bien-être des populations.

#### Thème 8 : La dignité

« Ont relevé ta **dignité** »

La dignité « se dit pour marquer la noblesse, l'élévation, le respect de soi-même dans les sentiments, les actions, les manières. Se dit des choses qui méritent notre respect », (Quillet 1959 : 546).

La Côte d'Ivoire a été élevée par ses enfants et mérite désormais le respect de tout le monde. Les citoyens ivoiriens doivent veiller au respect de la Côte d'Ivoire et faire en sorte que le monde entier respecte la Côte d'Ivoire.

### **IV Discussion**

#### Thème 1 : Côte d'Ivoire, terre de Dieu

Si la Côte d'Ivoire est dans l'esprit de tous ceux qui y vivent une terre d'espérance alors l'accueille de Dieu est la vertu requise pour tous. Or, accueillir Dieu, c'est accepter d'aimer et de vénérer la Côte d'Ivoire ». L'auteur invite à cela tous les citoyens de la Côte d'Ivoire lorsqu'il écrit « Salut ô terre... ».

Salut, selon Quillet (1959 : 1731) est l'action de donner des marques de civilité, de respect. C'est aussi une exclamation de respect ou d'admiration.

L'interjection « ô » marque ici l'admiration, la joie. Elle renforce l'idée d'admiration et de respect véhiculée par le mot « Salut ».

L'amour de la patrie ou de la terre d'accueil se manifeste à travers tout le premier vers et en chaque terme.

Il y a quatre éléments essentiels dans l'univers, l'eau, l'air, le feu et la terre. La Terre.

« Terre d'espérance est la métaphore de la Côte d'Ivoire ». Toute partie de la Terre est un élément essentiel dont il faut prendre soin. Il faut donc prendre soin de la Côte d'Ivoire, en la respectant, en l'admirant, en travaillant pour son développement économique, culturel, politique, social. Or, les tueries, les guerres, la destruction des biens publics, la pollution, le tribalisme, le népotisme, le vol et les détournements des biens publics, la maltraitance des vies humaines sur la « terre d'espérance » qu'est la Côte d'Ivoire est une offense à Dieu. C'est un manque de respect et d'admiration pour sa patrie ou son pays d'accueil qu'est la Côte d'Ivoire.

Sur une terre d'espérance, l'être humain, image de Dieu doit être respecté et placé au cœur du développement. Il faut « aimer l'homme non pas comme un simple moyen, mais comme un premier terme dans la montée vers le terme suprême et transcendant, vers le principe et la cause de tout amour » (Paul VI, 1965)<sup>1</sup>.

Le respect et l'admiration de la Côte d'Ivoire est quasiment inexistant. Et cela remet en cause l'amour de Dieu.

La juste compréhension du thème « Côte d'Ivoire, terre de Dieu » aide à un recadrage des populations vivant en Côte d'Ivoire sur la vraie destinée du pays : vivre en Côte d'Ivoire en tant que natif ou étranger, c'est rechercher Dieu partout et en toute chose ; le rechercher dans les actes que l'on pose chaque jour. « Salut ô terre d'espérance »

Le terme « salut » marque l'action de civilité, de respect, d'admiration. Le respect et l'admiration génèrent l'amour et la soumission. Une telle attitude est le fruit de l'éducation morale. Le terme « salut » est une invitation à aimer son pays comme on aime sa mère. Quand on aime sa mère, on se dispose à la servir et non à se servir d'elle ou l'exploiter à sa guise. Le respect et l'amour de chacun à l'endroit de son pays dicte à chacun et à tous bien d'autres attitudes décentes pleines de vertus telles que la loyauté, l'honnêteté, l'humilité, la bonté, la générosité, la disponibilité pour servir ou rendre service. Quand on aime sa mère, on ne la dénigre pas, ne l'insulte pas ne l'offense pas, ne l'humilie pas ni au sein de la famille ni à l'extérieur.

Qu'est-ce qu'ils sont nombreux, ces ivoiriens qui dans les médias croient faire de la politique intelligente en bafouant l'autorité de leur mère patrie à travers des propos insolents à l'endroit des autorités qui incarnent par leurs titres l'image de la Côte d'Ivoire. Un esprit civique se dégage du terme « salut ».

Tout citoyen doit s'armer de patience et attendre les prochaines élections pour exprimer ses colères dans les urnes en votant pour le changement ou le renouvellement des institutions. Tout citoyen doit aimer son pays. Aimer son pays, c'est payer tous ses impôts pour financer le développement. Tout citoyen doit aimer le pays qui l'accueille en payer ses impôts. Saluer sa mère avec déférence, c'est manifester son attachement à celle-ci. Telle doit être l'attitude de tous les citoyens ivoiriens envers la Côte d'Ivoire. Le vandalisme, le pillage des ressources de la Côte d'Ivoire, le vol, le détournement des deniers publics ne

---

<sup>1</sup> Paul VI, Pape, 1965, « Préface du Concile Oecuménique Vatican II », Paris : Editions du Centurion.

participent pas du respect et de l'amour requis pour cette terre d'espérance qu'est la Côte d'Ivoire. La mauvaise gestion des biens publics ou biens de l'Etat sont des crimes économiques décriés par l'Abidjanaise car un enfant qui dilapide les biens de sa mère, appauvrissant ainsi toute la famille, toute la communauté ressemble à un enfant maudit. La faillite des sociétés d'Etat ne devrait pas demeurer impunie si elle est due à la mauvaise gestion. En effet, si tant est que la Côte d'Ivoire est véritablement une terre d'espérance, la quête et la crainte de Dieu doivent habiter tout citoyen ivoirien. Dans ce cas, les vices de la corruption, du vol, du détournement des biens et deniers publics ne seraient plus dans les habitudes des uns et des autres. Car l'idéal ivoirien, c'est « d'être un modèle de l'espérance promise à l'humanité » (V3 et V4 du refrain).

L'expression terre d'espérance est une métaphore qui place le citoyen dans une situation d'attente pour un bien-être supérieur affirment 56 % des étudiants interrogés. L'isotopie du mot espérance prend en compte les termes suivants : le bonheur futur, une vie meilleure, Dieu... Le terme « espérance » a aussi une connotation religieuse. L'espérance fait partie des « trois vertus théologales par laquelle nous nous confions en Dieu pour notre salut éternel » (Mortier, R., 1959 : 672). L'espérance est par conséquent le ferme désir du paradis de Dieu. Les religions révélées sont celles qui prônent l'enfer et le paradis respectivement pour les méchants et pour les bons et justes. La terre d'espérance est alors la terre où vivent ceux qui craignent Dieu et qui désirent gagner le Ciel, la demeure de Dieu et de ses anges. Mais puisque ces religieux font admettre que le premier terme pour atteindre Dieu est l'homme, alors tous les citoyens de la Côte d'Ivoire, terre d'espérance sont tenus d'aimer l'homme et de le traiter comme étape pour atteindre le paradis. Le citoyen ivoirien doit se détourner du péché, c'est-à-dire de tout acte de désobéissance vis-à-vis de Dieu. Il doit se détourner de toute croyance qui ne confesse pas la vie éternelle. Le citoyen ivoirien fils ou fille de la terre d'espérance doit être juste et aimable envers autrui. Les conflits fonciers, ethniques et communautaires entre agricultures et éleveurs par exemples, conflits électoraux, les palabres et les guerres fondées sur des revendications quelconques. L'espérance exige la patience, l'optimisme dans l'attente soutenue par la foi, la détermination, le courage et l'abnégation. Le citoyen ivoirien est invité non seulement à croire en Dieu mais aussi à espérer en un avenir radieux. Terre d'espérance ou terre de croyance en Dieu suppose la tolérance des uns envers les autres car Dieu est miséricordieux selon les chrétiens et musulmans. Ils croient fermement en cette miséricorde. Ce sont eux qui incarnent historiquement la foi révélée à travers l'écriture.

Une norme importante de la foi révélée est le respect de la vie humaine : « Tu ne tueras point ». Contrairement à la foi ancestrale en des divinités qui exigeaient parfois des sacrifices humains. L'expression « terre d'espérance » propulse l'idée d'une terre renouvelée à travers les croyances des habitants appelés à se détourner des traditions qui freinent le développement humain. La Côte d'Ivoire doit se renouveler par l'action coordonnée et concertée de tous ses citoyens. Sur la terre d'espérance, les modèles de l'espérance promise à l'humanité sont appelés à combattre tous les vices et fléaux qui entachent l'image de la Côte d'Ivoire.

La prostitution et le vagabondage sexuel, la délinquance juvénile, la corruption, la tricherie, le viol, le racket, les discriminations sexistes, religieuses et ethniques, le tribalisme, le népotisme, le régionalisme, le vandalisme, la destruction des biens publics, la criminalité, l'insolence verbale, le non-respect

des institutions publiques et traditionnelles, les crimes économiques, la violence physique ou morale, les conflits électoraux et communautaires, les guerres...

### Thème 2 : Pays de l'hospitalité

Il ne s'agit pas d'un pays d'hospitalité mais plutôt du pays de l'hospitalité. La Côte d'Ivoire devra incarner le concept d'hospitalité et devenir un pays d'accueil pour tous les étrangers du monde.

L'hospitalité est une libéralité que l'on exerce en logeant gratuitement les étrangers. C'est un accueil de celui qui reçoit quelqu'un chez lui Quillet de la langue française (1959 : 919-920). L'hospitalité est un acte d'accueil pour les étrangers et les visiteurs. C'est une vertu dans certaines religions (fr.m.wikipedia.org). Dans l'Antiquité grecque, le dieu Zeus est celui qui invite les étrangers dans tout le pays. C'est alors un blasphème de refuser un étranger ou de l'accueillir mal. Ce blasphème est puni par les règles établies dans la religion. Dans le christianisme, l'hospitalité est une vertu présente dans l'Ancien Testament à travers la *podonipsie* ou *pedilavium*, acte rituel de lavement des pieds, acte accompli par Jésus la veille de sa passion. Jésus Christ déclare que celui qui accueille un étranger l'accueille (lui, Jésus), (Mathieu 25 : 35 et 43). Aussi L'Eglise recommande une sympathie pour les étrangers (Romains 12 :13 / Pierre 4 : 9 ; 1 / Timothée 5 :10 / Hébreux 13 : 2 ; 1). L'Islam considère l'hospitalité comme une vertu : la *dhimma* est un contrat par lequel le musulman l'accueil et tolère les monothéistes non musulmans dans la pratique de leur religion. Les sociétés musulmanes adoptent l'hospitalité envers l'étranger et tous les humains comme une des vertus de l'Islam. La tradition hindoue exalte l'hospitalité et lui donne une valeur rituelle de sainteté : l'étranger a droit à la nourriture, à l'hébergement car en sa personne, l'hindouisme voit le Brahman (Dieu, le Créateur). Dans certaines traditions ethniques de Côte d'Ivoire, en l'occurrence chez les Krou, un adage dit : « L'étranger est roi ». Tendre la main à autrui, donner un toit, une place chez soi à l'autre qui de façon originelle n'est ni un membre de ta famille ni une personne que tu connais auparavant au cours d'une rencontre. Le pays de l'hospitalité se déclare prêt à accueillir toute personne étrangère sur son sol et partager les mêmes droits et devoirs.

Le concept d'hospitalité a un prix qu'il faut accepter de pays sans aucune résignation pour demeurer dans l'*ivoirité* c'est-à-dire dans la ferme conviction d'être ivoirien. Cette conviction qui se transforme en un mode de vie. Le sentiment éprouvé par un citoyen d'appartenir à une nation est légitime et une source de motivation pour servir son pays. La moindre crise économique, sociale, communautaire due aux errements d'un individu ou d'un groupe d'individus ne devra pas autoriser une chasse à l'étranger comme l'histoire contemporaine de la Côte d'Ivoire le montre. A la suite d'un match de football, des étrangers sont pris à partie et contraints à la fuite. De nombreux conflits communautaires opposent des allogènes aux autochtones : les lois doivent sévir pour tous. Le concept d'hospitalité sous-tend la coexistence d'individus dont les uns sont étrangers et les autres autochtones. Le concept d'étranger n'est pas une injure mais désigne l'état de celui qui n'a pas encore obtenu la nationalité du pays qui l'accueille. En cas de naturalisation, l'étranger n'est plus étranger et ne devra plus être traité comme tel. Le régionalisme, le tribalisme, le népotisme sont des obstacles à l'hospitalité. Entre les originaires de la Côte d'Ivoire, le concept d'hospitalité est constamment remis en cause par des conservateurs régionaux qui accueillent des ivoiriens venant d'autres régions de la Côte d'Ivoire avec réserve : l'hospitalité est soumise à des conditions telles que

l’interdiction de participer aux activités politiques, d’être en compétition quelconque avec des autochtones...

Selon le code de la nationalité en Côte d’Ivoire « est Ivoirien tout individu né en Côte d’Ivoire sauf si ses deux parents sont des étrangers ; est ivoirien tout individu né hors de Côte d’Ivoire d’un parent ivoirien ». La nationalité ivoirienne s’acquière par le sang, par le mariage, par la naturalisation sous un certain nombre de condition (Abi,<https://www.ins.ci/n/>) L’hospitalité en Côte d’Ivoire s’élève à un taux toujours grandissant malgré les crises sociopolitiques, économiques et culturelles. Mais cette hospitalité a été plusieurs fois mise en mal respectivement en 1958, 1970, dans les années 90-2000 avec l’instauration des cartes de séjours et l’instrumentalisation politique de la question de l’ivoirité. En 1958, l’*Abidjanaise* n’existe pas encore quand environ 17 000 travailleurs migrants originaires du Dahomey (actuel Bénin) et du Togo sont expulsés de la Côte d’Ivoire. Cet évènement est douloureusement vécu à Ouidah au Dahomey par les futurs auteurs et compositeurs de l’*Abidjanaise* nous explique Pierre Marie Coty (évêque et coauteur de l’*Abidjanaise*). Pierre Marie Coty et Pierre Michel Pango étaient étudiants au grand séminaire d’Ouidah. Ce sont eux qui en qualité de prêtres écrivent des paroles qui mettent Dieu comme repère pour la Côte d’Ivoire dans l’*Abidjanaise* : « Salut ô terre d’espérance / Pays de l’hospitalité ». De 1969 à 1970, des diplômés chômeurs ivoiriens, comme en 1958, s’insurgent contre la présence d’étrangers dans l’administration. La Côte d’Ivoire expulse des migrants africains et ne touche pas aux occidentaux appelés respectueusement expatriés, coopérants ou assistants techniques. En 1991, l’instauration de la carte de séjour se transforme en chasse des étrangers africains.

Dans son article intitulé « La Côte d’Ivoire et ses étrangers. Un vent de divorce soufflerait-il entre eux ? », Nasser Serhan écrit ceci : « Les principaux foyers d’immigration en Afrique sont la République Sud-Africaine et la Côte d’Ivoire. En effet, si la population d’origine étrangère en Côte d’Ivoire était estimée à moins de 5 % de la population totale en 1950, en 1965, elle représentait 17 %. Elle est passée à 22 % en 1975 puis à 28 % en 1988 et à un peu plus de 26 % selon les premiers résultats du recensement de 1998 » (Serhan, 2003 : 173-190). Selon le recensement 1998 (RGPH 98), un habitant sur quatre est étranger, soit plus de 4 millions de personnes.

Selon Samir ABI, Secrétaire Permanent de l’Ouest Africain des Migrations, les Nations Unies ont estimé en 2017 la population des étrangers en Côte d’Ivoire à près de 2.200 000 de personnes sur une population totale de 23 millions d’habitants. Ces chiffres ne correspondent pas aux données officielles ivoiriennes. Le Recensement Général de la Population et de l’Habitat de 2014 estime que les étrangers en Côte d’Ivoire sont environ 5.490.222, soit 24 % de la population.

La divergence au niveau de statistiques relatives aux étrangers en Côte d’Ivoire montre que l’hospitalité ivoirienne ne répond pas aux attentes spirituelles et divines exaltées dans l’hymne national de Côte d’Ivoire.

Les mauvaises conjonctures économiques et politiques créent une crise de l’hospitalité en Côte d’Ivoire...

### Thème 3 : Une communauté fraternelle

Yapi-Diahou (2003 : 191-213) : « Dans son édition du 4 décembre 2000, le quotidien Le Patriote... présenta une carte de la Côte d’Ivoire coupée en deux, entre le Nord et le Sud, comme pour manifester son exaspération face à l’intransigeance d’un pouvoir central insensible à ses revendications

politiques... Cette attitude exprimait le sentiment d'être rejeté par un pouvoir d'Etat « sudiste et forestier ». Cependant, le siège de ce quotidien se trouve au Sud, à Abidjan, comme la quasi-totalité des cadres dirigeants et militants de ce parti. Quelques mois plus tard, aux élections municipales de mars 2001, le RDR s'implantait solidement dans des villes et communes forestières, un milieu sensé lui être hostile »<sup>2</sup>.

Cet exemple montre comment le politique met en mal l'idéal de la fraternité, la vraie fraternité, la cohésion sociale.

Les alliances à plaisanterie établissent en Côte d'Ivoire une chaîne de fraternité ethnique que les nouvelles générations ignorent. La sensibilisation des masses sur l'histoire des alliances entre les peuples de Côte d'Ivoire sont un moyen pour faire de la Côte d'Ivoire la patrie de la vraie fraternité. Il faut que des lois accompagnent le processus de régionalisation pour que dans toutes les régions de la Côte d'Ivoire, l'ethnie et la xénophobie ne tuent pas la démocratie et ne l'emportent pas sur la nationalité des candidats. En d'autres termes, il faut que tout ivoirien puisse faire de la politique dans toute région de son choix sur l'étendue du territoire ivoirien.

#### Thème 4 : Solidarité

La solidarité dans le travail est une vertu africain : « ... car la moisson se faisait de compagnie et chacun prêtait son bras à la moisson de tous, ... », (Laye, 1976 : 58). Les tendances et adversités politiques freinent l'élan de solidarité en Côte d'Ivoire. Au niveau du travail, le népotisme, le régionalisme aveugle, le tribalisme sont encore là pour faire obstacle à la solidarité.

L'individualisme gagne la chaîne du travail : chaque travailleur œuvre pour sa notation individuelle.

#### Thème 5 : Bonheur et paix

« Te bâtiront dans le bonheur » (vers 8 du premier couplet). Les multiples grèves menées par les syndicats, le montant faible des salaires, les charges élevées de l'impôt ne favorisent pas l'état de bonheur chez le travailleur ivoirien. La lutte anticoloniale en Côte d'Ivoire n'est pas une fiction. Par exemple, il y a eu des résistances armées dans la ville d'Abidjan, à Agboville. A Adjame (Abidjan), les Ebriés ont fait la guerre aux colons jusqu'à ce que leur tambour parleur de guerre soit capturé et déporté en France.

La colonisation a eu lieu parce que les colons mieux armés ont gagné la guerre. Le passage : « Si nous avons dans la paix, ramené la liberté » (vers 2 du refrain) ne fait pas partie de la version originelle, le texte a été modifié plus tard par des hommes politiques à l'insu des auteurs, les deux prêtres, Pierre Michel Pango et Pierre Marie Coty.

#### Thème 6 : L'unité ou l'union

Les ivoiriens ont vécu dans la division à cause des convictions politiques des uns et des autres. La concorde et la bonne intelligence entre les citoyens de Côte d'Ivoire tant recherchées par les auteurs de l'*Abidjanaise* souffrent de l'intolérance des uns et des autres, de l'esprit de régionalisme, du népotisme, de la suspicion politique et religieuse

#### Thème 7 : La grandeur

Au niveau de son agriculture, une agriculture diversifiée et compétitive au niveau de la production du cacao, du café, de l'anacarde... C'est aussi un grand pays à cause de la qualité de ses ressources humaines dans tous les domaines.

---

<sup>2</sup> Le Pape M. et Vidal C, 2003, *Côte d'Ivoire, l'année terrible*, Paris : éditions Karthala.

Malgré tout la Côte d'Ivoire est un petit pays par sa superficie (322.463 km<sup>2</sup>), par sa population peu nombreuse.

« Tous rassemblés et pour ta gloire »

La politique d'ouverture de la Côte d'Ivoire est la clé de son succès.

Les concepts de grandeur et de gloire ont quasiment le même sens dans l'*Abidjanaise* avec des nuances. La grandeur d'un pays est à la fois sa dimension géographique et économique. Il s'agit de l'importance de sa superficie, de ses richesses au niveau de son sous-sol et de son sol ainsi que de sa population. La grandeur de la Côte d'Ivoire se mesure au niveau des ressources humaines, minières, agricoles, naturelles. La grandeur d'un pays est sa capacité à participer au commerce international et à l'économie mondiale.

La gloire réside dans les exploits au niveau de l'histoire, au niveau des prouesses spirituelles, au niveau des actions de paix et du bien-être des populations. La gloire suggère la renommé, et la renommé de certains ivoiriens dans le monde se répand sur la Côte d'Ivoire. Des personnalités du monde de la culture, de la recherche scientifique, du sport, de la politique continuent d'agir en faveur du développement économique, socioculturel et politique de la Côte d'Ivoire.

Thème 8 : La dignité

« Ont relevé ta dignité »

La dignité de la Côte d'Ivoire a été bafouée par la traite négrière. Cette période d'esclavage foule au pied la dignité humaine. La colonisation de l'Afrique par les mêmes occidentaux a été une période de violences et de souffrances affligées aux populations. Par les travaux forcés, la dignité humaine a été piétinée.

Le respect de la personne humaine est le fait que chaque homme « considère son prochain comme un autre lui-même, tienne compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement, et se garde d'imiter ce riche qui ne prit nul souci du pauvre Lazare (LUC 16, 19-31) » (Concile Vatican II, 1965 : 242).

La dignité de la Côte d'Ivoire aurait été « relevée » par des légions. Cela revient à affirmer qu'il y a eu combats, guerre de libération pour que la Côte d'Ivoire accède à son indépendance. Voilà qui remet en cause le vers qui dit : « Si nous avons dans la paix ramené la liberté » (Vers 2 du refrain). Dans le texte originel, les auteurs ont écrit « enfants » et non « légion ». Pourquoi, l'homme politique qui modifie plus tard le texte, préfère-t-il le mot « légion » à « enfants » ? Certes, il n'y a pas eu une grande guerre mais des résistances par ci par là. La France a gagné et s'est imposé comme pays colonisateur. L'indépendance obtenue par concours de circonstances ne permet pas à la Côte d'Ivoire de falsifier sa propre histoire. Le texte original est plus vrai en disant : « Tes enfants remplis de vaillance / T'ont ramené la liberté » au lieu de « Tes légions remplies de vaillance / Ont relevé ta dignité ».

En effet, avec le pacte colonial qui sévit encore aujourd'hui, la Côte d'Ivoire comme plusieurs autres pays d'Afrique continuent inlassablement de négocier auprès de la puissance colonisatrice sa liberté d'exister dans le commerce international comme partenaire, d'avoir autorité sur sa monnaie. La fin de la « Françafricaine » sonnera sans aucun doute l'ère de la vraie liberté. La proclamation de l'indépendance en 1960 a été considérée comme accession à la liberté mais en réalité les rapports de domination ont continué de soumettre la Côte d'Ivoire à la France dans tous les domaines.

Toutefois, les citoyens ivoiriens doivent veiller au respect de la Côte d'Ivoire et faire en sorte que le monde entier respecte la Côte d'Ivoire. Ils doivent conquérir la dignité de leur pays à travers l'éducation et le travail bien fait.

« Relever la dignité de la Côte d'Ivoire » signifie bien d'autres réalités que le Concile Vatican II aide à identifier et qui invitent les citoyens ivoiriens à se détourner de certaines pratiques qui s'opposent à la vie :

L'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le suicide délibéré ; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les contraintes psychologiques ; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes ; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable ; toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes (*Concile Vatican II*, 1965 : 243).

Le terme dignité invite les citoyens ivoiriens à rechercher la vertu en toute chose, tout acte, le respect de Dieu. Cela passe par le respect et l'amour des adversaires, notamment « ceux qui pensent ou agissent autrement que nous en matière sociale, politique ou religieuse » (Concile Vatican II, 1965 : 244).

### Conclusion

Bien qu'ils chantent quasiment tous l'*Abidjanaise* depuis l'école primaire et que cet hymne soit exécuté plusieurs fois quotidiennement, les étudiants de mon cours de didactique du chant ne prêtent pas attention aux paroles de l'hymne national de Côte d'Ivoire. Ils ne comprennent pas la signification des paroles de l'*Abidjanaise*.

Pourtant la mise en lumière de la charge poétique de chaque expression, de chaque mot instruit, séduit et crée des émotions qui suscitent l'adhésion à l'idéal de vie prôné par l'*Abidjanaise*. La signification des paroles de l'*Abidjanaise* sensibilise à la paix, à la solidarité, à l'union, à la morale et au civisme.

L'œuvre est composé de 14 octosyllabes qui exaltent l'espérance (V1), l'hospitalité (V2), la discipline et la vaillance (V3), la dignité (V4), la famille (V5), la galanterie, le travail et la grandeur (V6), le vivre ensemble ou la cohésion sociale et la gloire (V7), l'engagement de tous pour le pays et le bonheur de chacun et de tous (V8).

Tout au long de ce couplet, la Côte d'Ivoire du point de vue de la poésie est personnifiée : c'est l'image d'une mère bénie de Dieu (V1) dont la progéniture organisé en « légions » (V3), c'est-à-dire en combattant organisés (V7), disciplinés et vaillants, sont des heureux travailleurs (V8) pour le développement intégré (V6) de leur patrie, leur mère.

Le refrain (V1) interpelle les citoyens de Côte d'Ivoire, ceux-là qui ont combattu pour la liberté (V2) et leur rappelle leur devoir, celui de refléter l'idéal de l'espérance divine (V3) et de bâtir ensemble (V4) dans l'unité, avec foi en Dieu (V5), la patrie de la vraie fraternité (6).

### Bibliographie

Babi, R., 2013, *Hommage aux véritables auteurs de l'Abidjanaise (Hymne national de Côte d'Ivoire*, Abidjan : Editions Balafons.

Eglise catholique romaine, 1965, *Concile Œcuménique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, 1965, Paris : Editions du Centurion.

Laye, C, 1976, *L'enfant noir*, Paris : Bussière.

Le Pape M et Vidal C, 2003, *Côte d'Ivoire, l'année terrible*, Paris : Editions Karthala.

Mortier, R. et al, (1959), *Dictionnaire Quillet de la langue française, l'art d'écrire et de bien écrire*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 3 Tomes.

Paul VI (Pape), 1965, Concile Œcuménique Vatican II, Paris : Editions du Centurion.

Vidal C., 2003, « Du conflit politique aux menaces entre voisins. Deux témoignages abidjanais », dans *Côte d'Ivoire, l'année terrible*, Paris : Editions Karthala, 215-252.

Quillet, A, 1959, *Dictionnaire Quillet de la langue française. L'art d'écrire et de bien rédiger*, Paris : Librairie Aristide Quillet.

Tcheutou, A, 2018, « L'hymne national du Cameroun : un chant patriotique sans ancrage géo-identitaire ». Colloque intitulé *The Environments of African Literature*, The 44th Meeting of the African Literature Association. May 23-26, 2018: Washington D.C.

Yapi-Diahou A. 2003, « De la composition et de la solidarité des régions en Côte d'Ivoire », in *Côte d'Ivoire, l'année terrible*, Paris : Editions Karthala.

## BERNARD ZADI ZAOUROU ET LA MUSIQUE : DE L'APPROCHE ORGANOLOGIQUE DE *FER DE LANCE*

ANOHA Utsilamy Bouz  
Université Félix Houphouët Boigny  
E-mail : [bouzanoha@gmail.com](mailto:bouzanoha@gmail.com)

### **Résumé :**

L'organologie est une branche de l'ethnomusicologie. Elle traite des instruments de musique.

A travers une approche structurale et descriptive ce travail identifie, énumère et décrit tous les instruments de musique qui participent du langage poétique de Zadi Zahourou. Il montre comment la poésie devient une source ethnomusicologique et notamment organologique, mais aussi les interactions entre les sciences de la musique et la littérature, en l'occurrence, la poésie.

**Mots clés :** organologie, instruments de musique, poésie, ethnomusicologie.

### **Abstract :**

Organology is a branch of ethnomusicology. She deals with musical instruments.

Through a structural and descriptive approach, this work identifies, lists and describes all the musical instruments that participate in the poetic language of Zadi Zahourou. It shows how poetry becomes an ethnomusicological and in particular organological source, but also the interactions between the sciences of music and literature, in this case, poetry.

**Keywords :** organology, musical instruments, poetry, ethnomusicology

### **I Introduction**

Dans son œuvre intitulée *Fer de lance*, Bernard Zadi Zaourou cite des instruments de musique. Par l'approche organologique<sup>3</sup>, le présent article évalue le nombre de termes désignant des instruments de musique, identifie chaque instrument de musique, conformément à son nom. Cette étude décrit chaque instrument de musique du point de vue de sa facture et de son mode de jeu.

Les poètes utilisent le lexique musical et musicologique dans leurs œuvres. Léopold Sédar Senghor ouvre un lexique dans lequel abondent des termes musicaux et surtout des noms d'instruments de musique dans son œuvre intitulée *Oeuvre poétique* (Senghor, 1964, 1973, 1979, 1984, 1990, 436-438). En voici quelques termes :

- (Senghor, 1990, 436).
- Balafong (bala en manding) : sorte de xylophone.
- Dyoung-dyoung : tam-tam royal de la cour du Sine, d'origine mandingue.
- Gongo : parfum musqué qu'emploient les femmes sénégalaises.
- Gorong : tam-tam court au timbre grave.
- Khalam : sorte de guitare tétracorde. C'est l'accompagnement ordinaire de l'élegie.
  
- (Senghor, 1990, 437).

---

<sup>3</sup>L'organologie est une branche de la musicologie. C'est la science qui étudie les instruments de musique au niveau de leur histoire, de leur évolution, de leur facture, de leur mode de jeu, de leur fonction sociale.

- Mbalakh : long tam-tam évasé au son clair.
- Ndeundeu : tam-tam.
- Rîti : sorte de viole monocorde. Accompagne ordinairement le poème satirique.

- (Senghor, 1990, 438)

- Sabar : long tam-tam au son clair. C'est le coryphée que les autres accompagnent.
- Sorong : mot employé chez les Peuls du Fouta Dyallong pour désigner une sorte de kôra.
- Tabala : tam-tam de guerre.
- Talmbatt : gros tam-tam au son mi-grave.
- Tama : petit tam-tam d'aisselle dont s'accompagnent les griots pour l'éloge ou l'ode.

Bernard Zadi Zaourou définit en bas de la page 22 un instrument de musique dénommé Pédou : sorte de flûte de Pan jouée par les paysans du pays Djibouo, en Côte d'Ivoire (Zadi Zaourou, 2002, 22).

Le présent article vient combler ce vide pour aider à la compréhension de *Fer de lance* que l'auteur lui-même définit comme un chant (Zadi Zaourou, 2002, 15). Les noms des instruments de musique du point de vue de l'organologie sont des notions techniques qui relèvent de la musicologie ou de l'ethnomusicologie. Ce travail montre que la littérature et les sciences de la musique sont des disciplines transversales. Et que l'art musical et la poésie sont étroitement liés. Il s'agit de démontrer que les noms des instruments de musique participent de la signification de la parole poétique de Bernard Zadi Zaourou.

## II La méthodologie

Après une lecture exhaustive de *Fer de Lance* à travers une approche structurale, repérer et identifier tous les termes désignant des instruments de musique. L'approche descriptive de chaque instrument a consisté à recourir aux connaissances organologiques pour déterminer et décrire chaque instrument de musique cité par l'auteur : « la description consiste à déterminer la nature et caractéristiques des phénomènes... » (N'da 2015,23)

## III Les résultats

Liste des instruments de musique dans *Fer de lance*

INSTRUMENTS	REFERENCES DANS LE TEXTE
La voix	<p>(19) Tiens ferme Dowré mon frère et porte au loin ma voix Ma voix des profondeurs</p> <p>(21) Que d'épines et de ronces dans le charme de leur voix</p> <p>(22) Dazô Wueudji dont la voix ne s'enroue jamais</p> <p>(23) Prends-y garde et porte au loin ma voix</p> <p>(25) Multiplie ma voix et que s'amplifie mon poème</p> <p>(27) Qui donc ferait écho à ma voix si tu n'y parvenais TOI Dowré Porte au loin ma voix, Dowré</p> <p>(29) Porte au loin ma voix</p> <p>(30) On te croit Dowré mais ta voix séduirait même le fer Dopé Dance au rythme de ma voix</p>

	<p>(31) Ma voix au timbre câlin</p> <p>(32) Je sais qu'il te plaira d'écouter ma voix au timbre câlin Ma voix des profondeurs du doute insondable remontant jusqu'à toi comme un air de jazz</p> <p>(33) Ces âmes vers moi tendues comme les fils muets charriant dans le Ciel d'Eburnie la voix du postier de Soubré ? Ma voix</p> <p>(34) Porte au loin ma voix cependant que je chante Porte au loin ma voix Dowré et que les peuples m'écoutent</p> <p>(38) Mais quelle voix couvrirait ce jour-là les hurlements des mers et Des vents pour apaiser le rugissement des flots notre sang ? Porte au loin ma voix je te prie</p> <p>(40) Ces voix inconnues qui pour vous présagent l'orage</p> <p>(47) L'Afrique te parle par ma voix</p> <p>(50) Chante après moi et porte au loin ma voix Ma voix des profondeurs du Nawa remontant jusqu'à toi comme un air de jazz</p> <p>(52) La voix du peuple qu'ils servaient répondait à leur appel</p> <p>(53) Prêter l'oreille à sa voix.</p> <p>(54) Leurs voix solennelles surgies de la nuit comme un tison sacré</p> <p>(55) Dès que vers nous s'élève la voix de nos enfants</p> <p>(57) Dansera le hibou au rythme de nos voix jusqu'à l'appel de l'aube Et ma voix coule encore, pure et pure</p> <p>(58) Je sais de quelle voix le hibou rassemble ses adeptes</p> <p>(59) Et que ma voix ta voix- souveraine</p> <p>(60) Porte au loin ma voix Flagelle de ta voix l'inertie qui la guette</p> <p>(64) Ombre-à-la-voix-de-pigeon Nomme-moi tel et que raidisse à mon commandement la folle légion des calaos venus des ventres du ciel pour agacer le timbre de ma voix</p> <p>(68) Et si loin de ma voix son regard fraternel</p> <p>(72) Qu'il m'entende malgré son regard si loin de ma voix qui trébuche</p> <p>(74) Ecoute ma voix et découvre parmi les stries de son timbres</p>
--	---

	<p>(78) Donnez à Dowré cent mille ruisseaux de sang neuf et du rossignol l'inoxydable timbre de voix</p> <p>(80) Porte ma voix et dévorons la nuit de victoire</p> <p>(82) Et tu vois que ma voix coule encore Ma saine voix tissée de Kagnè La troisième de ma voix à trois cordes</p> <p>(86) Mon troisième regard grâce à quoi ma voix s'oriente et progresse Ma voix à trois cordes</p> <p>(92) La voix pressante de l'ancêtre vaillant, ma rouge parole verticale et rouge, ma voix</p> <p>(96) Porte au loin ma voix, Dowré</p> <p>(100) Qu'il entende, Lébé son regard si loin de ma voix qui ne sait trébucher</p> <p>(101) Ombre-à-la-voix-de-pigeon La folle légion des calaos venus des ventres du ciel pouragacer le timbre de ma voix</p> <p>(103) Porte au loin ma voix, Dowré mon frère Ma voix Si fluette, ma voix, malgré la dynamite qu'elle libère au grand dam du hibou-voix-cavernale-forgée-de-mains-divines-pour-inviter-au-champ-du-crime-les-artisans-de-nuit. Géllules de feu, ma voix que caressent en roucoulant les fraîches moukères qui veillent en roucoulant ce bissa de mes nuits de séduction.</p> <p>(104) Sur la plaine règne sans partage le hibou-voix-cavernale-forgée-de-mains-divines-pour-inviter-au-champ-du-crime-les-artisans-de-nuit Les fascine et fascine ces hôtes impotents du hibou-voix-cavernale-forgée-de-mains-divines-pour-inviter-au-champ-du-crime-les-artisans-de-nuit</p> <p>(105) Vous, corps légers et bruns du brun de ma voix</p> <p>(114) Ma voix Dowré Ô vous qui vous délectez de ma voix</p> <p>(117) Ils brailleront, je le sais, les convives du hibou-voix-cavernale-forgée-de-mains-divines-pour-inviter-au-champ-du-crime-les-artisans-de-nuit</p> <p>(126) Donnez à ma voix ma parole souffle et vigueur et tracez ma route au milieu des ronces, des dragons et des fauves</p> <p>(129) Moum'Koussa qui soumis à l'ordalie du fer rouge le hibou-</p>
--	---

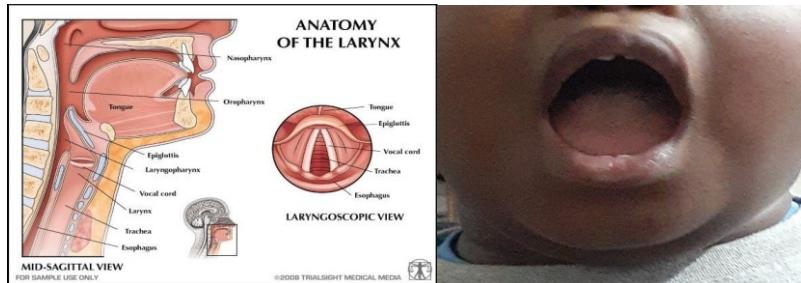
	<p>voix- cavernale-forgée-de-mains-divines-pour-inciter-au-champ-du- crime-les-artisans-de-nuit</p> <p>(132) Jeune fille à la voix de pigeon</p> <p>(133) La voix royale qui mène au fleuve souterrain de la parole première, le fleuve de la parole des ancêtres</p> <p>(145) Jeune fille à la voix de pigeon</p> <p>(156) Lève ton bissa et porte loin ma voix Ma voix du fond du fleuve-ancêtre remontant jusqu'à toi comme un air de jazz</p> <p>(161) Les dragons et les molosses déchaînés du hibou-voix- cavernale- Forgée-de-mains-divines-pour-inviter-au-champ-du-crime-les- Artisans-de-nuit</p> <p>(169) Tu crois aussientendre ma voix Mais ce n'est pas ma voix car je n'ai pas de voix</p>
Les orgues	<p>(19) Et lui le maître gardien de nos orgues secrètes</p> <p>(137) Va dire au maître des grandes orgues que la route est longue</p>
Arc musical ou Dôdô	<p>(23) Rythme-le ferme, mon appel d'arc musical Au rythme débridé de mon arc d'éternelle veillée</p> <p>(26) La mélodie de son arc aux cent mélopées</p> <p>(59) Vibre Dôdô Roucoule Dôdô</p> <p>(136) Qui donc cherche querelle à l'arc, Dowré Mon arc d'éternelles veillées</p> <p>(137) La fine et douce parole jaillie de mon arc aux rires multiples, aux Mille sanglots aussi; aux rires stellaires</p> <p>(138) Mon arc-poèmes-de-miel-et-rudes-élégies-de-ferventes-veillées</p> <p>(145) Mille notes à la seconde quand s'émeut l'arc musical</p>
La trompette	<p>(32) Ecoute encore ma trompette argentine</p>
L'attoungblan	<p>(48) L'attoungblan rugit</p> <p>(54) L'art et les os d'attoungblan L'attoungblan-tam-tam-jumeau</p>

	(55) L'attoungblan  (92) J'entends des grottes et vallées, de la sylve le chant de ralliement et le cri réitéré de l'attoungblan royal
Les fanfares	(54) Me reviennent des tripes du sol les fanfares guerrières
Cor	(54) L'art et le cor en virgule de corne  (83) Ah ! le cor de Bottey  (90) Mon cor Mon cor-parleur ; mes ailes et mon cor, Dowré  (93) Que m'appelle ton cor, Zaboto mon fils  (94) De ton cor double lignage  (115) De ton cor beau lignage  (130) Et qui prétend que mon cor sonne faux ?
Lamelles de bois	(88) Deux planches sonores et semblables en tout point aux lamelles de bois dont les femmes rythment leurs chants lunaires quand vient le soir au village de savane ou de forêt
Castagnettes	(162) Cette étoile qui sillonne et qui danse à l'appel de vos tambours rituels et au rythme de vos chants castagnettes et grelots
Grelots	(162) Cette étoile qui sillonne et qui danse à l'appel de vos tambours rituels et au rythme de vos chants castagnettes et grelots
Pédou	(22) Le maître de la fine et douce parole jaillie de la bouche l'accompagnateur du mélodieux pédou
Attoungblan	(54) L'art et les os d'attoungblan L'attoungblan-tam-tam-jumeau  (55) L'attoungblan  (92) Dowré, mon cri de guerre patiemment thésaurisée dans le ventre insondable des attoungblan jumeaux

## IV Discussion

### A La voix

Image n°1 Tête et cou et bouche



Source : Internet

Selon le Dictionnaire français Larousse, la voix est :

- Faculté d'émettre les sons en parlant de l'homme ; ensemble des sons produits par les vibrations périodiques des cordes vocales : reproduire la voix humaine.
- Faculté d'émettre des cris de l'espèce, en parlant de certains animaux.
- Utilisation à des fins musicales de l'émission des sons en vue de produire le chant.
- Chanteur, cantatrice : une des plus belles voix du monde.
- Personne qui parle mais dont on ne précise pas l'identité : c'est bien, dit une voix dans le fond de la salle.
- Personne qui, par son métier à la radio, à la télévision ou dans l'écriture, a fait connaître sa parole ou ses idées : une grande voix à la radio s'est éteinte.
- Expression vigoureuse d'une opinion, d'un sentiment : écouter la voix du peuple.
- Littérature : son, produit, émis par quelque chose : la voix du vent des arbres.
- Hallucination auditive : entendre des voix.
- Ce qui en nous-mêmes nous enseigne, nous inspire, nous avertit : écouter la voix de la raison.
- Suffrage exprimé lors d'un vote : la motion est adoptée par 40 voix de majorité.
- Linguistique : catégorie grammaticale associée au verbe et à son auxiliaire qui indique le type de relation existant entre le verbe, le sujet (ou l'agent) et l'objet. (dans la voix active, le sujet grammatical est aussi l'agent du procès : le soleil brunit la peau ; dans la voix passive, il subit le procès réalisé par le complément : la peau est brunit par le soleil ; dans la voix pronominale, il est à la fois agent et patient du procès : la peau se brunit au soleil.)
- Musique : partie confiée à chaque exécutant dans une composition vocale ou instrumentale.

Selon Dufourcq (1946, 8) : « *De tous les instruments, la voix humaine est certes le riche, le plus expressif, le plus merveilleux. Il est nécessaire pour les professionnels du chant d'en connaître succinctement les organes et le mécanisme* ».

#### La récurrence de la voix

Quand l'auteur Bottey Zadi Zaourou emploie le mot Voix, qu'il associe au chant et à la musique, il tient aussi compte de son caractère polysémique et donne la liberté à chacun d'en faire une interprétation. La voix ici, est un instrument de communication, un véritable instrument de musique. Il est le premier instrument de l'organologie, le premier instrument que l'homme utilise pour communiquer ses idées et ses sentiments.

Le terme voix est employé 31 fois dans le livre 1, 29 fois dans le livre 2 et 10 fois dans le livre 3 soit 70 fois dans l'œuvre Fer de lance. La récurrence du mot voix n'est pas fortuite. L'auteur en fait l'instrument principal parce qu'en fait comme il dit lui-même, son œuvre est un chant (page 9), ce qui implique une

émission vocale. Fer de lance est un fruit de l'oralité, disons de la littérature orale ou l'art de parler est déclamation, est chant :

« *Que nul n'entrave ma voix pendant que je chante  
Porte au loin ma voix Dowré et que les peuples m'écoutent* ».

Ici, l'instrument de musique est la personification de l'auteur qui communique ses idées et ses sentiments d'autant que la voix fait corps avec l'homme qui parle et qui chante de manière naturelle. Ce n'est pas un instrument quelconque qui serait chevillé au corps humain : la voix est directement produite par les organes phonatoires de l'homme, organes logés dans la tête et le cou, siège des cordes vocales.

Les cordes vocales produisent le timbre de la voix. Et chaque voix est identifiée par son timbre de même que chaque individu s'identifie par son timbre vocal. L'auteur emploie le mot gorge pour désigner toujours la voix.

## B Les orgues

*Image n°2 un grand orgue à tuyaux*



Source : Internet

L'orgue est un instrument à vent multiforme dont la caractéristique est de produire les sons à l'aide d'ensembles de tuyaux sonores accordés suivant une gamme définie et alimentés par une soufflerie. L'orgue est joué majoritairement à l'aide d'au moins un clavier et le plus souvent d'un pédalier.

Il existe une autre catégorie d'instruments populaires appelés orgues mécaniques car l'émission sonore est assurée par des tuyaux ou flûtes, mais l'activation se fait par un système automatique de reproduction (cylindres, cartons, mémoire électronique). Certains de ces orgues disposent aussi d'un clavier plus ou moins étendu.

Le mot orgue vient du grec *οργανον* (*organon*) (en latin *organum*), signifiant outil ou instrument (recouvrant par-là la notion d'instrument de musique mais sans lien direct avec l'orgue). L'organe du Moyen Âge désignait aussi bien une polyphonie liturgique que le service religieux lui-même.

L'instrument a également reçu de nombreuses appellations métaphoriques : roi des instruments (expression attribuée à Guillaume de Machaut au XIVe siècle), ancilla Domini, servante du Seigneur ; mais aussi, plus péjorativement, cornemuses du diable.

Le mot orgue est du genre masculin au singulier. Cependant, au pluriel il peut être soit féminin en parlant d'un seul instrument (de belles orgues, les grandes orgues de Notre-Dame de Paris), soit masculin en parlant de plusieurs instruments (les orgues fabriqués par Clicquot, les beaux orgues de Paris).

On s'accorde à dire que le premier orgue a été inventé par un Grec d'Alexandrie, Ctésibios, au IIIe siècle av. J.-C. Cet ancêtre fonctionnait avec de l'eau (celle-ci servant à égaliser la pression de l'air) et reçut le nom d'*hydraulos*, ou *hydraule*, c'est-à-dire « flûte (du grec *aulos* : tube, flûte) qui fonctionne avec de l'eau ».

L'iconographie nous apprend que l'*hydraule* accompagnait les combats de gladiateurs dans l'amphithéâtre romain. Pétrone, dans son *Satyricon*, dit que

l'essédaire, gladiateur qui combattait sur un char, coordonnait ses gestes à la musique de l'hydraule.

De petits orgues comparables à nos orgues dits de Barbarie furent en usage chez les Romains, notamment dans les théâtres ; ceci explique la méfiance des premiers évêques chrétiens à l'égard des joueurs d'instruments et des musiciens, toutes catégories confondues. Néron aurait découvert cet instrument pendant un voyage en Grèce, il fit vœu d'en jouer pour célébrer son triomphe si la victoire lui était donnée sur les Gaulois lors de la sédition de 67. Ses successeurs, Élagabal, Sévère Alexandre, Gallien, furent de fervents admirateurs de l'orgue.

Plusieurs fragments d'orgue d'époque romaine ont été retrouvés, dont celui d'Avenches en Suisse. L'orgue disparaît néanmoins en Occident lors des invasions barbares.

À Byzance, l'orgue devient un instrument de la pompe impériale après le transfert du siège de l'Empire romain. Un orgue a été offert par une ambassade de Constantin V, empereur de Byzance, à Pépin le Bref en 757. Cette réintroduction de l'instrument en Occident, n'a d'abord servi qu'à rehausser la pompe profane des palais.

Ce n'est que plus tard qu'il fait progressivement son entrée dans la chrétienté occidentale : dans les cloîtres d'abord (comme « guide-chant ») au XIe siècle, puis au XIIe siècle dans les églises. Au XIIIe siècle, les grandes églises européennes rivalisent entre elles : elles agrandissent leurs instruments ou en construisent de nouveaux. L'orgue est définitivement reconnu par le monde religieux.

Du XIIIe siècle au XVe siècle vont apparaître les progrès techniques qui susciteront le développement du répertoire. Ainsi sera inventé l'abrégué qui permettra de regrouper les touches en un clavier (les notes étaient alors jouées par des tirettes directement positionnées sous le rang de tuyaux correspondant, empêchant toute virtuosité). Le pédalier fera également son apparition : une pédale indépendante est attestée dès le XIVe siècle pour les instruments suédois de Sundre et Norrlanda, ainsi qu'à Florence ou Halberstadt. Durant cette période, le buffet se développera, les claviers seront multiples pour le même instrument et la possibilité de différencier les jeux qui permettent de faire plusieurs instruments en un seul, abandonnée au début du Moyen Âge, sera redécouverte.

La diffusion de l'orgue fixe dans les églises ne devient importante qu'en liaison avec celle de la polyphonie à 4 parties. La période de l'orgue baroque s'étend approximativement du début du XIVe au milieu du XVIIIe siècle. Au cours de cette période de quatre siècles et demi, les progrès techniques accompagnent et suscitent le développement du répertoire, aboutissant à un apogée au cours des XVIIe et XVIIIe siècles dans les principaux centres européens : Italie, France, pays germaniques, Pays-Bas, Angleterre et Espagne, créant des écoles associées de styles différents. En France, apparaît un ouvrage qui sera et restera la référence pour la construction des orgues dans l'esprit et la technique du XVIIIe siècle français : l'Art du facteur d'orgues, Dom. Bedos de Celles, 1766.

Du milieu du XVIIIe au début du XIXe siècle, l'orgue disparaît complètement du registre musical (phénomène du même ordre que pour le clavecin) au profit de l'orchestre symphonique, y compris dans le registre religieux, la facture d'orgues cesse lors de cette période.

Au XIXe siècle, l'orgue renaît avec l'apparition du style musical romantique et par la même occasion de la facture du même nom. La facture romantique renoue avec les progrès technologiques, sous l'impulsion notoire d'Aristide Cavaillé-Coll : ces progrès concernent au premier chef les modes de transmission et la production du vent, mais aussi l'esthétique musicale qui comporte la puissance autant que la délicatesse. Les compositeurs à l'utiliser à l'époque seront notamment César Franck et Felix Mendelssohn. La fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle consacrent un orgue-orchestre : l'esthétique symphonique. Dans le même temps apparaît la facture de l'orgue de cinéma qui met en place l'esthétique moderne du son d'accompagnement de l'image avec des bruits (qui peuvent être de la percussion) et des sons mélodiques. Ce mouvement correspond à la mise en place du style laïc, essentiellement aux États-Unis où on trouve de la technologie moderne (par exemple par l'« orgue à vapeur (en) » où le vent est remplacé par de la vapeur d'eau). Le XXe siècle voit cependant un intérêt grandissant pour les instruments anciens et leur style. Ce mouvement initié en Allemagne dans les années 1920 dans le même temps où les parties techniques du clavier sont modernisées avec l'électricité et la commande hydropneumatique, est poursuivi en France et dans les autres pays jusqu'à nos jours. Dans un premier temps, il constitue une esthétique nouvelle tentant une synthèse des orgues du XIXe siècle aux styles antérieurs : l'orgue néoclassique. Puis, plus tard, on se met à construire des orgues dans les styles d'avant le XIXe siècle que l'on redécouvre, dans un mouvement néo-baroque.

En France, ce mouvement se fait en parallèle avec un vaste chantier de restauration du patrimoine instrumental au titre des monuments historiques.

De nos jours, de nouvelles créations, poussées par le retour des orgues dans les salles de concert qui sont devenues pour la musique par leur capacité d'accueil et leurs caractéristiques sonores plus importantes que les églises (notamment au Japon, en Russie et aux États-Unis), s'inscrivent dans la continuité de la facture de l'orgue néo-baroque ou symphonique, en les reprenant avec des technologies nouvelles grâce à l'électricité et l'informatique et en reprenant des techniques de tuyaux à anches ou à sifflet dans l'ensemble réétudié des matières porteuses du son de l'orgue.

L'orgue se distingue de tous les autres instruments de musique par un certain nombre de caractéristiques qui le rendent à la fois unique en son genre et exceptionnel par bien des aspects.

Il peut être monumental, aussi grand qu'une maison de plusieurs étages (hauteur maximale du buffet du Positif de dos : 2,70 mètres ; hauteur maximale du buffet du Grand Orgue : 7,50 mètres, en vue de face ; tous deux réalisés en chêne massif).

Sa tessiture est la plus large de tous les instruments et englobe celle de tous les instruments. Un orgue de dimension moyenne comporte généralement des jeux allant du 16 pieds de Roy, soit 5,28 mètres, au 1 pied de Roy, soit 33 centimètres (les petits tuyaux de montre), ce qui lui donne une tessiture allant de 32,7032 Hz (premier ut grave du jeu de 16 pieds) à 16 744,0384 Hz (fréquence produite par la note la plus aiguë d'un larigot ou deux rangs de mixtures). Sur un orgue plus imposant, on peut trouver un ou plusieurs jeux de 32 pieds (il n'y a pas de tuyaux d'orgue de 32 pieds de Roy, soit 10,56 mètres dans la facture d'orgue française), et quatre orgues au monde comportent un jeu de 64 pouces, le Boardwalk Hall Auditorium Organ, l'orgue classique du Sydney Town Hall, le Royal Albert Hall de Londres et celui de la cathédrale de Liverpool. La note la plus grave d'un jeu de 32 pieds (inconnu dans la facture d'orgue française),

(toujours un ut) fait entendre 16,3516 Hz et le premier ut du jeu de 64 pouces produit une onde sonore de 8,1758 Hz dont la restitution sur CD ne peut être entendue qu'avec un casque.

L'orgue est le seul instrument qui peut offrir au musicien une console comportant plus de deux claviers (quelques très rares clavecins et harmoniums en comportent trois, mais ce sont des exceptions) et pouvant aller jusqu'à sept claviers.

Bien qu'il ait existé des clavecins et des pianos avec pédalier, aujourd'hui tombés dans l'oubli, et en dehors de la batterie, l'orgue est le seul instrument à clavier et à pédalier, qui se joue à la fois avec les mains et les pieds et qui dispose d'un grand pédalier permettant la virtuosité (les carillons ont de petits pédaliers qui ne dépassent guère l'étendue d'une octave).

Les claviers de l'orgue peuvent être muets. En effet, si aucun registre de jeu n'est tiré, l'enfoncement d'une touche n'émet aucun son.

Par ses nombreuses possibilités sonores, l'orgue peut jouer des œuvres composées pour orchestre en solo, avec des retranscriptions minimales.

L'orgue, de par les nécessités de sa fonction - un nombre parfois impressionnant de services à assurer - et les possibilités offertes d'être joué par un seul musicien, est un instrument dont l'histoire est fortement marquée par l'improvisation musicale. À ce titre, l'apprentissage de l'improvisation à l'orgue a été longtemps un dénominateur commun des compositeurs, et les compositions écrites pour l'orgue ne sont probablement qu'une très petite partie de ce que fut le répertoire de cet instrument.

L'orgue est l'un des instruments les plus anciens qui soient joués de nos jours. (p.82, Albin Michel, Les instruments de musique du monde entier).

Selon Dufourcq, (1946, 45) : « *De tous les instruments, il est sans doute le plus compliqué, partant le plus difficile à décrire, car il n'a jamais existé deux orgues semblables. De tous, il est celui qui a connu au cours des siècles les transformations les plus nombreuses* ».

### C L'arc musical ou Dôdô

*Image n°3 Un joueur d'arc musical*



Source : Internet

L'arc musical est un instrument de musique idiocorde primitif et ancien. Il est dérivé de l'arc, arme de guerre. La différence entre les deux n'est pas visuelle, mais structurelle et fonctionnelle car l'arc musical n'étant pas tenu de tirer des flèches n'a pas besoin de pouvoir plier davantage que sa tension normale. On rencontre essentiellement l'arc musical en Afrique où il existe de multiples variétés, y compris des pluri arcs (des arcs accolés les uns aux autres). Ils diffèrent surtout par le type de résonateur employé : bouche, cavité dans le sol, calebasse, pot etc. Certains sont pincés, tandis que d'autres sont frappés ou frottés à l'aide d'une ou deux baguettes et d'autres encore tapotés à l'aide d'un archet. Certains nécessitent un musicien, d'autres deux. Ces instruments sont parfois difficiles à classer organologiquement (cordophone, idiophone, cithare, harpe etc.).

Dans Cahiers d’Ethnomusicologie, (Référence papier : Angeline Yegnan-Touré, « La technique et le jeu de l’arc musical », cahiers d’ethnomusicologie ; Référence électronique : Angeline Yegnan-Touré, « La technique et le jeu de l’arc musical », *Cahiers d’ethnomusicologie* ([En ligne], 21|2008, mis en ligne le 17 janvier 2012, consulté le 22 mai 2018) :

L’art musical à résonateur buccal est composé d’une branche arquée et d’une corde. Sa technique de jeu nécessite l’action de plusieurs éléments dont une baguette en bambou séchée, un bâton-touche, et l’indispensable complément sans lequel les sons seraient peu audibles : la bouche. La baguette excite la corde et impulse un rythme à toutes les pièces exécutées sur cet instrument. Quant au bâton-touche, une fois appliquée sur la corde, il raccourcit la longueur vibrante de celle-ci et permet l’obtention d’un son aigu qui s’ajoute au son grave qu’émet la corde lorsqu’elle est excitée par la baguette. A ces deux éléments s’ajoute la bouche dont le rôle dans l’amplification et la sélection des sons de l’arc musical fait l’objet de cet article. Rapprochés de la corde vibrante, les organes de la cavité buccale en ascenseur, sélectionne les différentes hauteurs de son, pendant que le début du larynx s’ouvre et que les cordes vocales, les arytenoïdes, restent immobiles. A ces organes s’ajoutent les ouvertures et fermetures progressives de la mâchoire qui, comme le larynx et le volume de la cavité buccale, aident à l’amplification des sons produits par l’arc musical. C’est la danse-les mouvements synchronisés de tous ces organes qui permet la production des sonorités extraordinaires que l’on reconnaît à l’arc musical.

L’auteur Bottey Zadi Zaourou était réputé dans le jeu de l’arc musical appelé aussi dôdô en Côte d’Ivoire. L’arc musical est un instrument chevillé à la voix du joueur-chanteur. Le chant de Fer de lance s’exécute principalement par la voix accompagnée du dôdô, autre appellation de l’arc musical.

#### D      La trompette

*Image n°4 Une trompette*



Source : Internet

La trompette est un instrument à vent appartenant à la famille des cuivres. Elle est constituée d’une embouchure, permettant au musicien de souffler et de produire un son et d’un long tube. Les premières trompettes datent de l’antiquité. Après l’invention du pistons au XIXe siècle, la trompette à pistons est de plus en plus utilisée dans divers types de musique surtout dans la musique militaire et la musique classique, mais elle est jouée de nos jours dans des genres musicaux comme le jazz, la musique moderne et dans la musique contemporaine.

Les premiers héros du jazz sont dans leur grande majorité des trompettistes. Il faut dire que son registre aigu, son timbre brillant et sa puissance ont placé la trompette, instrument de fanfare au cœur des petites formations néo-orléanaises. Dans le bouillonnement de musique d’où émergea le jazz, la trompette domine dans les orchestres de parade comme dans les salles de bal, car c’est à elle que revient le rôle de jouer la mélodie à laquelle la clarinette apporte un contre-chant soutenu par l’assise fondamentale du trombone. Aussi l’histoire a-t-elle retenue les noms d’un certain nombre de ces instrumentistes qui s’imposèrent dans les premières années du XXe siècle à la Nouvelle-Orléans même si les traces enregistrées préservées ne rendent pas toujours justice à leur

réputation : le légendaire Buddy Bolden (1877-1931), le créole Manuel Perez (1873-1946), le puissant Freddie Keppard (1890-1933), qui dissimulait ses doigts sous un mouchoir et refusait d'être enregistré pour ne pas être imiter, Bunk Johnson (1889-1949), Mutt Carey (1891-1948), Buddy Petit (1895-1931) et Kid Rena (1898-1949) qui n'entrèrent en studio qu'à un âge avancé et le plus important de tous, King Olivier (1885-1938) qui fut l'un des premiers ambassadeurs du jazz louisianais à Chicago. Pour la plupart, ces trompettistes jouaient un dérivé de ragtime dans lequel leurs parties consistaient en broderies autour de la mélodie à l'imitation des clarinettistes.

Zadi Zaourou définit sa musique comme étant du jazz (page 31) :

« Ecoute ami  
ma voix au timbre câlin  
des profondeurs du plus vil des tombeaux remontant  
jusqu'à toi comme un air de jazz ».

Pour appuyer sa propre idée de faire du jazz, il puise dans le berceau du jazz (New Orléans) et dans le jazz, l'un des instruments de musique dominant : la trompette pour donner plus d'éclats à sa musique. Page 32, vers 16 : « Ma voix des profondeurs du doute insondable remontant jusqu'à toi comme un air de jazz ». A la page 156 vers numéro 3 de la cinquième strophe, l'auteur écrit: « Ma voix du fond du fleuve-ancêtre remontant jusqu'à toi comme un air ».

## E L'attoungblan

*Image n°5 L'attoungblan*



Source : Internet

L'attoungblan est un instrument de musique utilisé en Afrique de l'ouest notamment en Côte d'Ivoire chez les akan. Chez les bété, il est appelé tigblè, chez les dida il prend le nom de atokplè, chez les abbey, il est appelé étigbanon. Mais le terme dominant est attoungblan. C'est un tambour jumelé de la famille des membranophones constitué d'une partie « mâle » pour les tons bas et d'une partie « femelle » pour les tons hauts, au milieu desquels se place l'instrumentiste, le mâle étant à sa gauche. Qualifier de « tambour parleur », l'attoungblan sert à communiquer en jouant de l'alternance de deux hauteurs musicales de l'instrument. Il est également utilisé lors des cérémonies comme les mariages, les réunions publiques, les naissances, l'intronisation des chefs traditionnels, les funérailles. L'attoungblan peut se jouer debout ou assis, l'instrumentiste se positionne entre les deux tambours, avec le mâle à sa gauche et la femelle à sa droite. Le tambour mâle fait l'appel ou lance le message et la femelle entame la réponse ; ce qui crée une sorte de dialogue entre les deux...

Le terme attoungblan est employé 19 fois par l'auteur. C'est le troisième instrument de musique dominant dans Fer de lance, après la voix et l'arc

musical, qui privilégie la parole et qui accentue le contexte de l'oralité dans lequel baigne toute l'œuvre de Bottey Zadi Zaourou.

## F Les fanfares

*Image n°6 Un ensemble d'instruments constituant la fanfare*



Source : Internet

Selon le Dictionnaire Larousse, la fanfare est :

- Orchestre uniquement composé de cuivre, orchestre d'harmonie jouant des fanfares : la fanfare municipale.
- Morceau pour les trompettes et les timbales, joué par des cavaliers.
- Sonnerie de trompe de chasse.
- Air exécuté par des instruments de cuivre à l'occasion des cérémonies civiles ou militaires.
- Musique militaire à base d'instruments de cuivre, propre à l'arme blindée cavalerie à l'artillerie et aux chasseurs.
- Dans un opéra, morceau exécuté sur scène par des cuivres.

La fanfare peut désigner différentes compositions musicales ou divers ensembles de musiciens de la famille des cuivres parfois accompagnés de percussions.

En ethnomusicologie, une fanfare est une mélodie plutôt disjointe (sans seconde), utilisant le plus souvent le redoublement des harmoniques d'une note fondamentale ; par exemple la chanson enfantine Jean de la lune est une fanfare basée sur trois notes (ici : sol, si et ré).

Une fanfare est également une sonnerie, une phrase musicale souvent courte, parfois plus longue à une ou plusieurs voix servant de signal et jouée par un ou plusieurs instruments de musique de la famille des cuivres lors des manifestations civiles (chasse à courre...) ou officielles (inauguration...) de cérémonies religieuses (sacre ou couronnement...) ou militaires (commémoration...) les premières sonneries guerrières de trompettes et de fanfares de chasse aux cors naturels sont citées par Marin Mersenne dans son *Harminicorum Libri* de 1637, mais dès le moyen âge, les enluminures et les miniatures des manuscrits, les tapisseries, les sculptures et les tableaux témoignent des circonstances de l'utilisation de ces compositions. Les péplums sur la Rome Antique, la Grèce antique ou l'Egypte antique nous font entendre (et voir) maintes fanfares, interprétation électrique du cinéma italien et hollywoodien. Symbolisant généralement des airs de chasse ou de musique militaire, c'est également une œuvre ou une partie d'œuvre musicale composée plus spécifiquement pour les cuivres ou les pupitres de cuivres d'un orchestre symphonique ou d'harmonie. Les plus célèbres sont extraites de l'Aida de Verdi, de Troyens de Berlioz ou de Tannhäuser de Wagner, mais Monteverdi dans son Orfeo, Lully dans son Te Deum, Rameau dans Castor et Pollux, Mouret Fanfares royales, Zelenka Fanfares équestres, Méhul la chasse du jeune Henri, Rossini Fanfare de chasse, Dukas Fanfare pour précéder La Péri, de Falla Fanfare sur le nom d'arbos, Ravel Fanfare en prélude à l'éventail de Jeanne... et bien d'autres en ont aussi composées. Le cinéma dans ces musiques utilise souvent des

fanfares, particulièrement dans les films d'aventures héroïques comme le Superman, les Indiana Jones, ou les Star Wars composés par John Williams. (Source Internet)

Par définition, une fanfare est un ensemble de musicien dont les instruments sont exclusivement des cuivres accompagnés occasionnellement de percussions. Avec des instruments à sons naturels, la fanfare est un ensemble :

- De trompes de chasse pour la vénérerie
- De trompettes de cavalerie, de cors de chasse ou de clairons, pour la musique militaire ; ils peuvent être mixés et soutenus de timbales, tambours, grosse caisse, cymbales et même de glockenspiels ou de fifres ; s'y ajoutent parfois des cuivres graves (tubas, saxhorns, hélicons, ou sous aphones ; voir orchestre de batterie-fanfare.

Avec les cuivres de l'orchestre symphonique classique (trompettes, cors d'harmonie, trombones, classique (trompettes, cors d'harmonie, trombones, tuba) et des timbales, c'est un ensemble souvent spécialisé dans répertoire allant du moyen âge à la période classique contemporaine. Son appellation assez courante est grand ensemble de cuivres. Avec des cornets à pistons, bugles, altos, trombones, euphoniums, tubas, saxhorns, basses et contrebasses et un pupitre très complet de percussions, c'est un orchestre à vent très courant en Angleterre, Suisse, Belgique, Hollande et Allemagne ; son nom en français est orchestre de fanfare (utilisé surtout en France) ou ensemble de cuivres, mais l'anglicisme brass band est de plus en plus employé. Le film britannique de 1996 Les Virtuoses (Brassed off) évoque l'histoire d'un orchestre de fanfare de mineurs participant à la finale du championnat national anglais.

Par analogie et simplification, une fanfare peut également désigner un groupe de musiciens amateurs formé de cuivres, mais aussi de bois notamment les flûtes traversières, de clarinettes et saxophones. Leur véritable appellation devrait être harmonie-fanfare (en France) ou fanfare mixe (en Suisse), ces formations étant intermédiaires entre l'orchestre d'harmonie et l'orchestre de fanfare cité précédemment. Leur diversité instrumentale est souvent due à la difficulté, dans un secteur donné, souvent rural, de trouver l'ensemble des musiciens nécessaires à la réalisation d'un orchestre complet plus structuré. Il s'y ajoute parfois des instruments d'ordonnance (clairons, cors de chasses, tambours...) venant d'orchestres de batterie-fanfare disparus faute de musiciens. Ils participent à la vie locale en animant des évènements régionaux et parfois en les créant (concerts, dîners champêtres, festivals...). Quelques grandes écoles d'ingénieurs ont leurs fanfares ou leurs harmonies-fanfares, se faisant connaître par les festivals (Montpellier, Fleurance, Lyon, Crest ou Thoissey) les ferias (Vic-Fezensac, Arles, Nîmes ou Dax) ou encore par le concours national des fanfares des Beaux-arts. La fanfare de ces écoles est souvent un acteur majeur de la vie associative, par l'ambiance qu'elle met en diverses occasions (tournois sportifs, soirées...)

« Fanfare » est fréquemment employé pour désigner des ensembles à vent appartenant aux différents corps d'armée de tous pays quel que soit leur effectif instrumental. Qu'il s'agisse d'orchestre d'harmonie, de brass band, de big band, de jazz band, de batterie-fanfare, de clique, de guggenmusik ou autres orchestres de cuivres, tous sont le plus souvent nommés sous le terme générique de « fanfare ». Certaines armées nationales possèdent de nombreuses formations comme la Suisse avec ses trois fanfares d'école de recrues, ses huit orchestres d'harmonie, ses huit brass bands et ses cinq orchestres d'armée.

En employant le lexique musicologique et ethnomusicologique des instruments de musique, Bottey Zadi Zaourou enrichie sa parole poétique et démocratise sa poésie. Chacun est appelé à donner libre court à son imagination et donner un sens au chant que constitue Fer de lance. Ces termes musicologiques relatifs aux instruments de musique ont parfois plusieurs sens. Pour l'écrivain-auteur, les lecteurs sont des savants (page 9, vers 24) : « vous êtes bien plus savants que vous ne le croyez généralement, chers lecteurs ».

## G Le cor

Image n°7 Le cor



Source : Internet

Le cor est le nom générique de plusieurs instruments de musique à vent. Son nom vient des cornes avec lesquelles furent conçues les premières formes « archaïques » des cors. En allemand comme en anglais, le cor est appelé *horn* (de même que la corne animale).

Le mot cor désigne :

- Soit un instrument à embouchure rudimentaire en corne ;
- Soit un instrument à embouchure en métal, à perce conique, enroulé sur lui-même partiellement et se terminant par un large pavillon ;
- Soit un instrument à anche de la famille des bois.

Le cor est un instrument qui a beaucoup évolué au cours des siècles. Les dénominations de cor de chasse, cor à piston, cor d'harmonie, cor naturel, cor simple (parfois improprement utilisées) désignent un même instrument, le cor à divers degrés d'élaboration, à divers lieux et époques où son emploi pouvait différer de celui que nous connaissons aujourd'hui.

Les principaux cors utilisés en orchestre dans la musique classique occidentale, symphonique ou musique de chambre sont :

- Le cor d'harmonie, appelé aussi cor moderne, descendant du cor naturel, cousin du cor viennois et du tuba wagnérien ;
- Le cor naturel, ancêtre du cor d'harmonie ;

D'autres cors utilisés dans des types de musique ou activités différentes existent :

- La corne ou olifant, utilisé par les chefs à la guerre ou à la chasse, pour donner des signaux, rallier les troupes annoncer l'approche d'un ennemi (les cornes sont les ancêtres des cors ; le cor de Roland).
- Le cor de chasse appelé aussi le cor baroque
- La trompe de chasse utilisée pour la chasse à courre
- Le cor des alpes, cor en bois rectiligne, de dimension importante, d'origine Suisse, utilisé dans la musique traditionnelle comme le *Ranz des vaches*.

Il existe deux instruments appelés aussi cors, bien qu'étant en bois et à hanche, en raison de la forme incurvée des premières versions inventées :

- Le cor anglais (famille du hautbois dont il est alto), appelé « cor » car sa forme était à l'origine semi-circulaire et « anglais » par sa déformation du mot « anglais », coudé ;

- Le cor de basset (famille de la clarinette, ancêtre de la clarinette basse), son pavillon métallique est incurvé en orme de « S » et l'anche est montée sur un bocal (source Wikipédia).

A l'origine de tous ces instruments se placent des tubes de formes quelconques, mais généralement longs et de perce grossièrement coniques, destinés soit à soit à modifier le timbre ou à amplifier le son de la voix parlée ou chantée (porte-voix), soit à permettre aux lèvres faisant office d'anches, de prêter une périodicité spéciale, une discontinuité au courant d'air. (Dufourcq, 1946,42).

#### **H Les lamelles de bois**

*Image n°8 Une paire de claves*



Source : Internet

Chez les Dida, on les appelle aussi *kpakpis*. C'est une paire de baguette entrechoquées (Anoha, 2004, 202). Connues sous le nom de claves ou de cliquettes elles sont généralement faites dans du bois ou du bambou. Il s'agit de deux bâtons coupés d'environ 25 à 30 cm (Adopo, sd, 25). La technique de jeu consiste à entrechoquer ces deux lamelles.

#### **I Les castagnettes**

*Image n°9 Des castagnettes*



Source : Adopo

Les castagnettes sont un instrument de musique à percussion. Elles appartiennent à la famille des idiophones. Elles sont généralement en bois ou en vannerie et le son est obtenu par entrechoque. Elle est toujours en forme de cône dont la base est faite d'une rondelle presque plate découpée dans une calebasse (Adopo, sd, 17).

#### **J Les grelots**

*Image n°10 Un grelot*



Source : Internet

Plusieurs variantes de grelot existent en Côte d'Ivoire. La première variante est un instrument constitué d'un anneau métallique recourbé comportant trois, cinq ou six renflements formant des cavités dans lesquelles on a placé un

petit caillou ou une petite boule en métal. Utilisés pour la danse ces anneaux-grelots provoquent par leurs mouvements simultanés un rythme uniforme.

La deuxième est un petit instrument métallique de forme sphérique qui comprend entre ses deux extrémités une mince fente de 5 à 15mm dans laquelle on a placé un petit caillou ou une petite boule en métal dont la grandeur empêche le passage de la fente. Quand on secoue l'instrument, la boule ébranle la paroi de la cavité et sonne. (Adopo, sd, 37). Jadis, il servait d'ornements corporels aux guerriers. Le grelot est employé dans certaines œuvres d'orchestre modernes (Dufourcq, 1946,19)

Le grelot est un instrument à percussion de la famille des « métaux ». il s'agit des boules métalliques, en cuivre le plus souvent, contenant chacune une bille à l'intérieur et réunies entre elles par une lanière de cuir. (Vignal, 2005, 600)

### Conclusion

« Les poètes négro-africains, à l'instar des lamantins qui vont boire à la source, selon Senghor lui-même, ne sauraient se départir de leur culture originelle » (Kotchy, 2001, 9). Il fait montre de son état d'homme de culture, lorsque Zadi Zaourou évoque des instruments de musique de toutes familles dans sa poésie.

L'approche organologique de *Fer de lance* a fait découvrir des instruments de musique, non seulement au niveau de leurs dénominations, descriptions et fonctions sociales mais aussi au niveau de leurs aspects, leurs images, et parfois leurs histoires.

A travers le présent article, le poète est à la fois musicien, chef d'orchestre, musicologue et ethnomusicologue : par sa poésie, il chante (« *Fer de lance* est un chant », Zadi Zaourou 2002, 15), il chante et donne vie aux instruments de musique. En cela, le poète œuvre à la sauvegarde du patrimoine culturel, en l'occurrence musical.

### Bibliographie

Adopo (LY), sd, *Les percussions légères*, Abidjan, INSAAC.

Anoha (C), 2005, *L'influence du rythme africain sur le christianisme : le cas de l'Eglise catholique de Côte d'Ivoire*, Lille : ANRT

Dufourcq (N) et al, 1946, *La musique, des origines à nos jours*, Paris : Larousse

Kotchy (B), 2001, *La Correspondance des Arts dans la Poésie de Senghor*, Abidjan : NEI

N'da (P), 2015, *Recherche et méthodologie en sciences sociales et humaines. Réussir sa thèse, son mémoire de master ou professionnel, et son article*. Paris : L'Harmattan

Senghor (LS), 1990, *Oeuvre poétique*, Paris : Editions du Seuil

Vignal (M), 2005, *Dictionnaire de la Musique*, Paris : Larousse

Zadi Zaourou (B), 2002, *Fer de lance*, Abidjan : Nouvelles Editions Ivoiriennes

**LA REUNION EN CONTEXTE LITTERAIRE**

Jean Bruno BAYETTE, Maître Assistant CAMES

Université Marien NGOUABI

E-mail :jeanbruno.bayette@umng.cg

Georges Martial EMBANGA ABOROBONGUI, Maître Assistant CAMES

Université Marien NGOUABI

E-mail :aborobongui@yahoo.fr

**Résumé**

L'article réexamine, sous l'angle de la didactique du littéraire, les mécanismes d'imbrication entre élèves tels qu'ils ont été élaborés dans une perspective socio-constructiviste. L'enjeu est de souligner l'influence réciproque de l'objet littéraire sur la dynamique de l'échange et de l'interaction au sein du groupe sur la construction du littéraire. A l'aide de deux situations paradoxales de dialogues d'élèves de CM2 autour d'une fable de littérature de jeunesse, on tentera d'établir la nécessité d'articuler association interprétative et association discursive pour cerner les itinéraires de construction du sens à l'intérieur de groupes restreints. Ce sera l'occasion de proposer la notion de posture de lecture à la croisée de ces deux modes d'association.

**Mots-clés : association interprétative- association discursive-interaction verbale-posture de lecture-résolution de problèmes.**

**Abstract**

Within the context of the teaching of literature, this article re-examines the imbricative nature of interactions between pupils elaborate in a socio-constructivist perspective. The objective is to underline the reciprocal influence of the literary object on the dynamics of the exchange and of the interaction within a group on the subject of the construction of literature; Using two paradoxical situations of exchange between CM2-pupils prompted by the reading of a children's fable, we will endeavour to establish the need to articulate interpretative associations and discursive associations in order to identify the pathways of construction of meaning within defined groups. It will be an occasion to postulate the notion of reading posture at the crossroads of these two modes of associations.

**Keywords : Interpretative associations - Discursive associations - Verbal interaction- Reading posture - Resolution of problem.**

## INTRODUCTION

L'objet de cet article est d'explorer les relations entre activité littéraire et activité langagière au sein d'une communauté discursive d'élèves de CM2. Une communauté discursive, selon Jean-Paul Bernié<sup>4</sup>, se caractérise en effet par le partage conjoint d'un système sémiotique et d'une activité. Vécue en commun, la lecture ; la lecture littéraire se donne ainsi à pratiquer, y compris en contexte scolaire, comme « jeu de société et jeu de stratégie »<sup>5</sup>. Une telle investigation s'appuie sur l'hypothèse qu'il existe, dans une communauté discursive scolaire en voie d'institution, une articulation dialectique entre association interprétative<sup>6</sup> et l'association entre pairs. L'objet littéraire dans sa singularité et l'interaction au sein du groupe se structurerait de la sorte mutuellement.

Afin d'éprouver cette hypothèse, l'article s'attache à réexaminer, sous l'angle didactique, les lignes de frontière entre catégories de collaboration telles qu'elles ont été fixées par l'approche socioconstructiviste des interactions verbales. L'objectif de cette réflexion est ainsi de dégager, dans la construction du littéraire, une variable indépendante des modes de collaboration qui néanmoins leur soit intrinsèquement liée. La notion de posture de lecture comme forme de réception y sera envisagée, pour finir, dans un rôle d'interface entre association interprétative et association discursive.

Avec Nonnon<sup>7</sup>, on postule en effet que les échanges verbaux mêmes informels dans une démarche de travail par groupes, sont toujours structurés par un objet tiers, le problème à résoudre ou le savoir à construire. Sans prétendre fournir de réponse ou de modèle définitif, on donnera simplement ici un éclairage particulier sur l'influence qu'exerce l'un sur l'autre deux modes d'association<sup>8</sup>.

La présente réflexion se situe dès lors à la jointure entre une didactique du littéraire envisagé comme activité de résolution de problèmes et une didactique de l'oral invoqué comme médiateur de construction de savoirs et de conduites intellectuelles. Dans le champ littéraire, les catégorisations de Catherine Tauveron<sup>9</sup> en matière de problèmes d'interprétation posés par les textes fournissent un cadre théorique susceptible d'être croisé avec les travaux

---

<sup>4</sup>Bernié, J.P., (2002). L'approche des pratiques langagières à travers la notion de « communauté discursive » : un apport à la didactique comparée ? *Revue française de pédagogie*, n°141, 2002, p.77 à 88

<sup>5</sup>Tauveron, C. (2002). Lire la littérature à l'école, Pourquoi et comment conduire cet apprentissage spécifique ? Paris : Hatier Pédagogie, p.58.

<sup>6</sup>Le texte postule la coopération du lecteur comme condition d'actualisation. Eco, U. (1985). *Lector in fabula*, Paris : Grasset, p.65.

<sup>7</sup>Nonnon, E. (1997). Quels outils se donner pour lire la dynamique des interactions et le travail sur les contenus de discours ? *Enjeux*, 39-40, p. 15.

<sup>8</sup>On ne retiendra pas la distinction établie par Damon et Phelps entre collaboration (parité autour d'une tâche conjointe) et imbrication (répartition de la tâche avec complémentarité des rôles) dès lors que les rôles discursifs se répartissent.

<sup>9</sup>Tauveron, C. (2002). *Op.cit.*, p. 30 à 36.

de Dominique Bucheton autour des postures de lecture<sup>10</sup>. Sur le versant de l’interaction verbale, les outils d’Elisabeth Nonnon semblent aptes à repérer les éléments d’une dynamique heuristique qui prenne en compte tâtonnements et interrogations en commun dans l’élaboration de connaissances.

Deux corpus d’échanges oraux, enregistrés en classe de CM2 dans une école élémentaire de Brazzaville, seront soumis à l’observation. A des fins de conceptualisation, et non d’analyse de résultats, on procédera à l’étude détaillée de deux séquences de dialogues d’élèves autour d’une fable « le corbeau et le renard » de Jean de la Fontaine. Le choix de cette fable repose non seulement sur la nature de la tâche interprétative qu’il propose délibérément au lecteur par son marquage culturel, mais, si l’on se réfère aux catégories de Catherine Tauveron, sur la possibilité d’opacifier en retour le texte par un problème d’interprétation posé délibérément par le lecteur.

La dimension comparative vise, quant à elle, à souligner les décalages qu’existent, dans les cheminement d’élèves, entre dynamique des interactions verbales et dynamique de co-résolution.

## 1- Un modèle de structures d’interaction : pertinence et limites

Il est communément admis que la concertation entre pairs favorise l’objectivation de la pensée et la négociation du sens. Schneeberger et Ponce<sup>11</sup>, Beltrami et Quet<sup>12</sup> font ainsi référence, les uns en sciences de la nature, les autres en lecture de textes, aux dynamiques interactives élaborées dans le paradigme socioconstructiviste. La recherche menée en lecture-compréhension incite plus particulièrement à retenir le rôle joué par les interactions verbales dans la production de conduites d’explicitation et de justification au sein d’espaces-problèmes interprétatifs qu’elles contribuent à résoudre.

Ces recherches mettent effectivement en évidence, lors de discussions en petits groupes, l’occurrence de procédures de co-résolution qui empruntent à la terminologie de Gilly, Fraise et Roux dans leurs travaux sur les interactions dyadiques<sup>13</sup>.

Les auteurs aixois définissent en effet quatre types de co-élaboration que résume brièvement le tableau présenté ci-dessous :

---

<sup>10</sup>Bucheton, D. (1999). Les postures de lecture des élèves au collège, Demougin, P. et Massol, J.-F. (coord.), *Lecture privée et lecture scolaire*, CRDP de Grenoble, coll. « Documents, actes et rapports pour l’éducation », p. 138.

<sup>11</sup>Schneeberger, P. et Ponce, C. (2003). Tirer parti des échanges langagiers entre pairs pour construire des apprentissages en sciences, *Aster*, n°37, Interactions langagières, p. 53 à 81.

<sup>12</sup>Beltrami, D. et Quet, F. (2002). Lecture : l’espace d’un problème, *Le Français aujourd’hui*, n°137, « L’attention aux textes », AFEF, p. 57-71.

<sup>13</sup>Gilly, M. (1995). Approches socio-constructives du développement cognitif, Gaonac’h, D., Golder, C. (coord.), *Profession enseignant, Manuel de psychologie pour l’enseignement*, Paris : Hachette éducation, p. 149.

**Tableau A**

Type de dynamique	Caractéristiques principales
Co-élaboration acquiesçante	L'un des deux sujets élabore seul une solution et la propose à son camarade, qui ne manifeste pas d'opposition mais fournit des feedbacks d'accord.
Co-construction	Les deux apprenants élaborent au fur et à mesure, dans un échange alterné, une solution commune.
Confrontation avec désaccords non argumentés	Un sujet n'accepte pas les propositions de son camarade, sans pour autant argumenter ni proposer d'alternative.
Confrontation contradictoire ou avec désaccords argumentés	Un apprenant réagit par un désaccord argumenté à une proposition. Il s'agit ici d'une véritable dynamique de conflit sociocognitif.

Pour Beltrami et Quet, deux modes de résolution sont ainsi à même de favoriser l'élaboration d'un raisonnement collectif sur les textes : la confrontation contradictoire et la co-construction. Ces procédures permettent en effet l'intégration et la mise en réseau d'indices de signification, la mobilisation de connaissances et la mise en œuvre de stratégies variées.

Or, si ces travaux offrent l'opportunité de mesurer l'impact des dynamiques interactives sur la construction de significations en lecture, ils ne permettent pas en revanche d'évaluer l'impact du référent textuel sur l'orientation que prennent ces dynamiques ni l'impact des dynamiques interactives sur la construction même de l'objet littéraire.

Il importe alors de cerner dans quelle mesure une typologie qui décrit les mécanismes de régulation à l'intérieur d'une communauté discursive peut s'appliquer à une activité de résolution de problème complexe comme l'activité interprétative, et en quoi la complexité de la tâche influe sur la nature des procédures de résolution. Choix parmi des possibles de lecture, l'interprétation se définit effectivement comme « résolution ouverte de problèmes ouverts »<sup>14</sup>. Non seulement le jeu interprétatif n'implique-t-il pas de solution unique à un problème posé, mais il suppose, comme le montrera le cas de la vérité sur l'affaire des trois petits corbeaux, la mise en tension de différents possibles, et accepte, à titre de résolution, la coexistence d'une pluralité d'interprétations dans les limites de leur plausibilité.

Les auteurs aixois, à l'occasion d'avancées plus récentes, se sont eux-mêmes fortement engagés dans la voie d'une articulation entre rapports au sein du groupe et contenus cognitifs : « Les sujets créent leur propre représentation de la situation en fonction de leur position sociale et de leur expérience antérieure<sup>15</sup> ». Définition des rôles sociaux et contenu intellectif vont ainsi de pair dans la mise en place d'un espace d'intersubjectivité.

<sup>14</sup>Tauveron, C., *op.cit.*, p. 33.

<sup>15</sup>Gilly, M., Roux, J-P., Trognon, A. (1995). *Apprendre dans l'interaction*, Nancy: Presses Universitaires, p. 21.

Pour cette raison, on s'intéressera, dans le courant de recherche sur l'apprentissage associatif et la négociation, aux recherches qui examinent le rôle des argumentations interactives dans la construction ou la compréhension de concepts. Les travaux de Caroline Golder, pour ne citer qu'eux, conceptualisent la relation qui existe entre activité argumentative et enchaînement des énoncés. Ces travaux croisent deux variables dans la description des modes d'association : une composante dialogale et une composante argumentative. Golder met ainsi en évidence trois degrés hiérarchisés de collaboration : absence de coopérativité dialogale et argumentative, coopérativité dialogale sans coopérativité argumentative et enfin coopérativité dialogale et argumentative (accord renforcé, spécification, négation)<sup>16</sup>.

Or ces modes de collaboration, pour intéressants qu'ils soient dans la manière dont ils spécifient les mouvements argumentatifs au sein du dialogue, laissent peu de place au tâtonnement et à la temporalité dans le discours. Parce qu'ils s'inscrivent dans une structure plus que dans une dynamique, sans aborder la question du déplacement des significations, de la mobilité des rôles ou de la complexification de l'activité discursive, on privilégiera les travaux d'Elisabeth Nonnon qui articule quant à elle conduites discursives et travail sur les significations. Nonnon invite en effet à analyser comment interagissent argumentation et parole commune dans l'émergence d'un espace d'investigation : élaboration et réajustement des positions des uns et des autres, glissement amenant des zones d'accord ou de désaccord, relativisation ou réappropriation du point de vue de chacun.

## 2- Description de la situation expérimentale

### Choix d'une fable : une « affaire » de connivence culturelle

Dans le contexte de l'expérimentation menée à Brazzaville en classe de CM2, le choix de la fable n'est pas neutre mais au contraire dûment concerté. L'équipe de recherche, qui s'est efforcée de susciter et d'observer les conduites interprétatives de jeunes lecteurs du primaire, s'est en effet penchée sur un texte qui puisse être révélateur et source d'apprentissage de ces conduites.

La vérité sur l'affaire des trois corbeaux, sous-titré par effet de manchette « témoignage recueilli par Jean de la Fontaine et illustré par Céleste Jolien », a été retenu comme texte stratégique ambigu et ambivalent à dessein. En cela, il ouvre à un champ de possibles, nécessaire à un partage d'interprétations.

Requérant de son lecteur une intense association interprétative, la fable repose en effet sur une disposition au double sens assurée par une intrication des codes conjugués de l'image et de la fiction. Le terme de « lecteur » ne renvoie ici ni au lecteur réel, ni a fortiori à l'apprenti-lecteur, mais au « lecteur modèle » d'Umberto Eco. Le lecteur, en ce sens, est un destinataire implicite qui répond de manière optimale aux effets de lecture programmés par le texte. Cette figure de lecture, point de passage obligé dans la relation au texte, n'est autre qu'un rôle proposé au lecteur empirique, qu'ils s'y conforme ou non.

En ce sens, la fable met en scène des procédés programmatifs qui, dans le récit, s'annihilent savamment. La gestion du conflit qui oppose l'accusé, le

---

<sup>16</sup>Golder, C., (1996). *Le développement des discours argumentatifs*, Neufchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, p.131.

« Grand Méchant Renard » à ses détracteurs, les « Trois Petits Corbeaux » fait entendre des accents discordants. Ainsi les procédés arborés par le texte et par l'image, induits par l'incorporation d'autres textes, semblent-ils se ruiner d'eux-mêmes au travers de stratégies divergentes.

Le titre, tout d'abord, qui campe la réécriture parodique de la fable traditionnelle sur fond d'affaire Lerouge, dans la lignée du roman judiciaire inventé par Emile Gaboriau, ouvre un horizon d'attentes autour du thème de la « présomption d'innocence » : doit-on considérer l'accusé comme coupable ou comme innocent, jusqu'à preuve du contraire ?

Au-delà, le titre essaime dans le dispositif textuel, conviant le lecteur, sur les traces de Jean de la Fontaine, à une contre-enquête qui mène sur le lieu du crime : maisons des trois petits corbeaux. Mais dès lors que le lecteur fait porter son enquête sur les signaux textuels, il découvre dans le sous-titre un indice dénonçant le faux témoignage : l'auteur, qui prétend avoir consigné les propos du renard, ne fait qu'entretenir une fiction réalité.

Les adresses du narrateur-renard au narrateur (désigné par un « vous » collectif), dessinent par ailleurs en creux une figure de lecteur virtuel conformiste dont il s'agit d'entamer la bonne conscience et d'aiguiser l'esprit critique. Mais, sollicitant ses compétences encyclopédiques, le lecteur reconnaîtra justement un procédé lié à la tradition des romans parodiques et suspectera le texte d'ambiguïté, voire d'ironie. Quelle foi accorder, ainsi, à une « Parole du renard » ?

Pour sa défense, Jean de la Fontaine plaide « coupable malgré lui ». En victime affichée des événements, il inverse les valeurs du texte source (ou hypotexte<sup>17</sup>) Tout a commencé en effet par une banale histoire de rhume et du sucre. Il ne cherchait qu'à terminer la confection du gâteau d'anniversaire de sa grand-maman en quémandant un peu de sucre auprès de ses voisins qui justement s'avéraient être des corbeaux. Ce n'est pas qu'il ait voulu souffler sur la maison de proies alléchantes, il a juste éternué sous l'effet d'un bon rhume. Lorsque la maison des deux premiers corbeaux s'est écroulée et qu'ils sont tombés raides morts, le renard s'est interdit, par règle domestique, de gâcher la nourriture. Mais la troisième fois, la police est arrivée et les journalistes avides de scandale ont fait naître la légende du « Grand Méchant Renard ». Quant aux corbeaux, cavaliers, égoïstes et dépourvus de civilité, ils font preuve, conformément au stéréotype... d'un vrai caractère de corbeau !

Or l'image entre ici en tension avec le texte. Elle laisse percer le désir de dévoration sous les oreilles de lapin qui dépassent subrepticement du plat à gâteau... désir arrivé par la tentation, plus appétissante encore, de la chair noire et rebondie des petits corbeaux.

C'est ce qui peut autoriser le lecteur à opacifier le texte pour lire dans ce simple constat final : « On m'a piégé » une expression à double entente qui confine au lapsus : « On m'a entraîné dans un guet-apens médiatique » ou à l'inverse « On m'a piégé dans mes mensonges. »

---

<sup>17</sup>On adopte la terminologie proposée par Gérard Genette dans *Palimpsestes*. Genette forge en effet le concept d'hypertextualité pour désigner « toute relation unissant un texte B (hypertexte) à un texte A antérieur (hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire », mais qui relève de la transformation. Genette G. (1982). *Palimpseste, La littérature au second degré*, Paris : Seuil « Points Essais », p. 13.

Le texte, utilement, est traversé de voix dissonantes : la version du renard et celle, persistante, de la fable traditionnelle. La fable de Jean de la Fontaine offre ainsi une variation de sens propres à la mise en débat dans leur pluralité.

### 3- Conditions de l'expérimentation : petits conflits entre amis

L'équipe de recherche s'est ainsi fixée pour tâche d'observer les dialogues d'élèves en comité restreint afin d'étudier les itinéraires empruntés entre eux par les groupes et d'isoler quelques variables en jeu dans le travail interprétatif entre pairs. Ainsi deux trios ont-ils été enregistrés à l'écart du groupe-classe, non dans de totales conditions de dialogues spontanés, mais plutôt de dialogue accompagné par l'enseignant. Ces dialogues, qui ne s'inscrivent pas dans le cadre de débats réglés, conservent le caractère souhaité de discours informel.

Le dispositif choisi visait à soulever la méfiance des élèves, à susciter des réminiscences de lectures sans pour autant mettre sur la voie d'indices de signification. Les élèves étaient censés être en mesure de lever l'obstacle sans posséder pour autant, au préalable, toutes les données : il s'agissait de mettre la pensée en travail.

Parce qu'il joue sur la complexité des codes fictionnels et iconiques, le texte de Jean de la Fontaine devrait en effet être présenté successivement aux deux trios, accompagné de ses images, en lecture magistrale offerte in extenso, jusqu'à la petite phrase, à l'air anodine, déjà mentionnée plus haut : « On m'a piégé ». Les élèves étaient tenus de répondre sur leur carnet de lecture, support d'échange oral, à la question suivante élaborée pour interroger leur degré d'adhésion au texte : « Vous y croyez, vous ? Justifiez votre réponse. » L'équipe de recherche entendait par là vérifier si l'amer constat ferait retour sur la lecture et si les élèves se sentirraient eux-mêmes « piégés » par le récit. Après discussion, la chute de la fable où l'on découvre l'emprisonnement du renard serait montrée aux élèves.

Le support écrit, conçu comme écrit de travail, devait permettre l'expression d'opinions divergentes nécessaires à l'ouverture d'un espace-problème ou espace discursif.

Il s'agira désormais de risquer une analyse du travail conjoint mené par ces trios d'élèves de CM2 en ciblant sur les procédures de résolution de problème utilisées. L'étude détaillée conjuguera une approche des scénarios dans leur macro-structure et des micro-événements comme stratégies discursives. On couplera une observation des mouvements discursifs à l'œuvre dans des séquences dialogales et de l'argumentation dans son espace heuristique : comment, en contexte littéraire, se forge une interprétation textuelle, et partant, s'élabore l'objet textuel dans sa singularité.

Les situations présentées dans le cadre de cette contribution ont été retenues non seulement parce qu'elles permettent d'observer des variations dans le mode de réception de la fable par les élèves, mais aussi parce qu'elles problématisent une typologie comme celle de Gilly, Fraisse et Roux telle que nous l'avons décrite plus haut.

Pour chaque exemple ont été isolées deux phrases caractéristiques à l'intérieur d'une même séquence, afin qu'apparaissent l'évolution du raisonnement collectif, les déplacements manifestes de signification et le processus résolutoires employés par les élèves pour s'acquitter d'une tâche interprétative.

#### 4- Conduites de résolution paradoxales

##### Un exemple de désaccord argumenté ou de co-contruction ? Quand les apparences sont parfois trompeuses

Le premier trio, volontairement hétérogène, rassemble des élèves de profil différent : un « bon entrepreneur », Claire-Jacqueline, une élève de type plus scolaire, Eliana, ainsi qu'un élève en moins grande sécurité lecturale, Bénit. L'enseignant, dans l'exemple choisi, initie le débat en posant sur la base des réponses du trio la question de la sincérité du narrateur : E alors/est-ce que vous pensez que ce renard nous a dit la vérité ?

La discussion s'amorce alors dans la connivence : un accord s'établit autour de l'innocence du renard, accord postulé dans l'écart avec l'hypotexte. La nouvelle version est perçue comme un anti-contre.

La séquence suivante, retranscrite ci-après, introduit un désaccord marqué par le « non » de Bénit. Les élèves parcourent parfois à nouveau les pages de ..... qu'ils ont sous les yeux, afin d'opérer une relecture indicelle qui leur permette d'étayer leur position. Ils s'attardent, comme le montre l'extrait choisi, sur les épisodes où le renard éternue (souffle) : dans le contexte traditionnel, les deux premiers corbeaux se sauvent ; le troisième fait périr le renard en le laissant descendre par la cheminée et tomber dans une marmite d'eau bouillante.

**Tableau B.- Extrait 1 : Premier trio, Claire-Jacqueline, Eliana, Bénit**

Interventions	Événements discursifs
1-Claire-Jacqueline-oui/ <b>mais</b> là/on n'a pas l'impression qu'il ment (image de la confection du gâteau)	Claire-Jacqueline questionne le texte pour vérifier son hypothèse (le renard est sincère)
2-Eliana-ça ressemble aux trois petits cochons (image où le renard éternue sur les trois maisons)	Eliana met en réseau ses lectures et établit un constat de ressemblance (à porter au crédit du loup ?)
3-Claire-Jacqueline- Les trois petits corbeaux/à chaque fois <b>il éternue et puis il détruit la maison/</b> là/ c'est changé parce que je sais que moi/ j'aime bien regarder le petit dessin animé/et puis je sais que/en fait/les petits corbeaux ils voulaient lui échapper/ mais ils ne tombaient pas raides morts après (...)	Claire-Jacqueline reprend en écho les propos d'Eliana pour pointer non les ressemblances mais les écarts.  Elle met le texte en soupçon et cherche à en reconfigurer les significations
4-Eliana- que là/il est mort	Constat d'Eliana à valeur d'approbation.
5-Bénit- <b>non</b> /c'est parce que c'est <b>les journalistes qui ont cru ça</b> Enseignant- ce sont les journalistes qui ont cru ça	Bénit s'oppose au caractère d'évidence de l'image. Il met implicitement en tension la version du loup et celle des journalistes
6-Claire-Jacqueline-ben peut-être parce qu'il l'a raconté aux journalistes/pour un peu s'innocenter/pour pas être appelé « le Grand Méchant Renard »	Claire-Jacqueline prolonge les propos de Bénit pour conceptualiser la notion de point de vue et émettre l'hypothèse d'un récit d'autojustification.

La colonne de droite indique quelques événements discursifs dans l'enchaînement des tours de parole. Les élèves occupent dans ce fragment des places discursives et argumentatives notables. Claire-Jacqueline, par son activité inquisitrice, avance un discours de proposition, Eliana assure le tissage de l'échange en consolidant les avancées d'autrui (constats et assentiments), Bénit joue un rôle d'opposant.

Or la rupture introduite par Bénit n'est ici qu'un effet de rupture. L'opposition, comme fausse opposition, ne fait que s'inscrire, sans engager de débat interprétatif, dans la perspective existante (la version du loup) à titre de maillon d'une chaîne coopérative. La proposition (3/4) mise en avant par Claire-Jacqueline et Eliana n'est pas, en réalité, une proposition antagoniste. Bénit installe toutefois, grâce à l'enrichissement de l'échange, une ouverture dialogique qui déploie la double polarité du texte (les deux points de vue) en associant l'idée de changement à celle d'intention textuelle.

Simple zone de désaccord plutôt que désaccord argumenté, le « non » qui porte sur le dispositif textuel sans engager d'hypothèse interprétative n'affecte pas la structure de collaboration du groupe. Autour d'une série d'images montrant la destruction des maisons, les significations se déplacent, sont mises en perspectives, reconfigurées par les apports mutuels en une vaste proposition.

Par la suite, lors d'une deuxième phase, les membres du trio investissent l'espace discursif ainsi créé pour s'engager en véritable hermènèutes<sup>18</sup> dans la voie d'une résolution. L'enseignant commence par renvoyer la question du point de vue au lecteur. Claire-Jacqueline mène l'échange.

**Tableau C.- Extrait 2 : Premier trio, Claire-Jacqueline, Eliana, Bénit**

Interventions	Événements discursifs
7- Enseignant- (...) et nous/est-ce qu'on y croit/à cette histoire ?	Renvoi en miroir de la construction d'une version d'événement au lecteur
8- Claire-Jacqueline-en même temps oui/en même temps non. (Claire-Jacqueline revient sur son épisode des trois petits corbeaux) Découverte de la chute, qui pourrait conforter l'idée de la sincérité du renard : l'image présente le renard emprisonné, sous la garde d'un corbeau, quémandant un peu de sucre...	Claire-Jacqueline traduit par son hésitation l'ambiguïté du texte et ouvre un espace dialogique. Elle manifeste sa tentative de percer les apparences par un calcul interprétatif. Recherche d'indices dans l'hypotexte, version contradictoire
9- Claire-Jacqueline – ah oui/mais il dit/ »je me suis fait piéger»/ «on m'a piégé»/alors/ «on m'a piégé»/en fait/nous/on n'y croit pas/mais peut-être que oui/on l'a piégé/parce que peut-être que là/il ment	Recherche d'indices supplémentaires dans l'hypertexte : Claire-Jacqueline soupçonne un piège langagier

<sup>18</sup>On qualifie ici, au sens large, une posture d'entrée dans l' « ère du soupçon » sans mettre en avant le courant herméneutique-comme quête d'un sens unitaire-, auquel Genete se garde d'adhérer.

10- Enseignant- est-ce que tu peux expliquer ?	Eclair cognitif et moment de bascule
11-Claire-Jacqueline-alors/toute l'histoire/il est innocent//et puis là/on dit// « on m'a piégé »// C'est un peu comme si on l'avait piégé en train de faire quelque chose qui était vraiment pas bien//donc/quand il dit ça/on a un peu l'impression qu'il a menti pendant toute l'histoire.	Prise de position : événement interprétatif, stabilisation d'une version de l'histoire.

La nécessité d'opérer un choix entre deux versions possibles (8) entraîne Claire-Jacqueline à résoudre la contradiction par la mauvaise foi du loup. Elle fait appel, par calcul interprétatif, à une double entreprise de déstabilisation de la parole narrative : mise en soupçon de la narration par le recours à une intentionnalité (récit d'autojustification) et mise en soupçon du langage et de ses pièges : l'idée de « chausse-trappe » est déplacée vers celle de « mensonge ». La rupture cognitive (9) prend la tournure d'un sursaut traduit par le connecteur « mais ». Claire-Jacqueline passe ainsi d'un discours de proposition à un discours d'opposition : la reformulation affecte sa propre place discursive (1/11). Claire-Jacqueline débusque en effet derrière les intentions avouées les intentions cachées d'un renard à la mauvaise conscience. Elle rend visible la « doublure » du texte, le refoulé d'une parole à la dérive, impuissante à convaincre, finalement captive d'elle-même.

Le deuxième dialogue brouille à son tour les catégories de Gilly, Fraisse et Roux pour offrir une nouvelle modalité de résolution coopérative.

## 5- Conflit avec désaccords argumentés ou dialogue délibératif ?

### Quand la lecture se fait rhétorique

Le deuxième trio est constitué de Jean-Emmanuel (bon entrepreneur), de Dieuvie (plus scolaire) et de Tony (en difficulté de lecture). A la différence du groupe précédent, ce sont les élèves qui créent et investissent eux-mêmes l'espace dialogique par la mise en évidence dans leurs réponses écrites de la coexistence de deux versions : celle du renard, celle des petits cochons. Dieuvie problématise la tension produite par cette double version en illustrant la perplexité du lecteur mis dans l'impossibilité de trancher : « il y a deux versions en fait/et puis on ne sait pas laquelle est la bonne ». Le dialogue se noue alors sur fond conflictuel :

Tableau C.- Extrait 3 : Deuxième trio, Jean-Emmanuel, Dieuvie, Tony

Interventions	Événements discursifs
12-Enseignant-alors/selon vous/il est méchant ou il est pas méchant ?	Lancement d'une discussion autour d'un jugement à porter sur le personnage.
13-Tony-méchant/non/entre les deux	Positionnement dans une voie médiane.
14- Dieuvie-ben oui en fait parce que <b>il a mangé les trois petits corbeaux alors qu'il ne voulait pas</b> et pis en fait il voulait du sucre donc quand il voulait du sucre il était gentil mais comme il a mangé les deux petits corbeaux eh ben <b>il est devenu méchant</b> .	Recherche d'arguments contradictoires. Dieuvie pointe l'ambiance du comportement du renard. Explication par l'évolution «psychologique» du personnage qui bénéficie ainsi de circonstances atténuantes.
15- Jean-Emmanuel- <b>mais en fait il voulait les manger les deux petits corbeaux sinon il les aurait pas mangés.</b>	Réfutation de Jean-Emmanuel étayée par le recours au sens commun Thèse implicite : il est méchant, donc coupable.
16- Dieuvie-ben oui/ <b>mais aussi</b> /il dit euh	
17- Jean-Emmanuel-tu vas pas laisser un déjeuner comme ça « non/tout le monde sait que la nourriture s'abîme si on la laisse traîner dehors »	Position adverse, énonciation inaboutie. Citation d'un passage à titre d'argument au service de la thèse de la cruauté
18- Dieuvie- « alors j'ai fait mon devoir// j'ai redîné » (...)	Relais énonciatif au service de la thèse adverse. Mais Dieuvie s'en tient, elle, à la 'chose écrite', la lettre du texte.
19- Tony- <b>au début c'est gentil</b> et à la fin (...) il mange tout/ <b>enfin il est méchant</b>	Reprise en écho des propos de Dieuvie (14)

L'échange repose, à ce stade, sur un désaccord marqué par une alternance de points de vue ou réglages par rapport au texte. A l'instar du mouvement du balancier, l'enchaînement des tours de parole alterne en effet les prises de position en jeu d'échos polyphoniques. Ces mouvements s'amplifient en outre par l'apport d'arguments (citations de paroles narratives, arguments factuels).

A eux trois, les élèves endosseront, encore une fois, des rôles argumentatifs marqués : Dieuvie tient le discours de proposition (méchant, mais pas trop), Jean-Emmanuel, le discours d'opposition (méchant quand même !) et Tony (14) assume la mise en doute d'un jugement trop tranché (ni bon, ni méchant).

Or, la recherche rétrospective d'indices qui amorce une tentative de dépassement ne fait que conduire à une oscillation au sein du groupe entre les différents points de vue :

Tableau D.- Extrait 4 : Deuxième trio, Jean-Emmanuel, Dieuvie, Tony

Interventions	Événements discursifs
20- Enseignant-est-ce que c'est la vérité quand il dit « on m'a piégé ? »	
21-Tony-on ne peut pas le savoir vu que les trois corbeaux ils disent rien/on peut pas le savoir	Suspension du jugement (sous l'effet de l'illusion référentielle, de l'obsession du littéral ?)
22- Jean-Emmanuel- là/on dit que personne ne connaît la vérité parce que personne n'a entendu ma version de l'histoire (...)	Positionnement implicite en faveur du loup par prise d'indices dans l'hypertexte.
23- Enseignant- sa version/c'est-à-dire ?	
24-Dieuvie-ben/il raconte ce qu'il voulait	Reprise de formulation disqualifiante par référence implicite à l'usage pragmatique
25-Jean-Emmanuel-en fait/ c'est que lui/il a fourni un mensonge	
26- Enseignant- Est-ce que c'est un mensonge comme tu dis/Jean-Emmanuel ?	Prise de position opposé à Jean-Emmanuel, inférée des propos de Dieuvie
27-Tony- j'sais pas /il faut avoir la version du livre	
28- Enseignant-alors/qui est-ce qui dit la vérité/est-ce que ce sont les petits corbeaux ou est-ce que c'est le renard ?	Demande de vérification par recours à l'hypotexte (pièce matérielle)
29-Tony- les corbeaux	Prise de position de Tony sous-jacente à ses premières réticences. Prise de position contradictoire avec Jean-Emmanuel.
30- Jean Emmanuel- le renard ! (...)	

La triade, en proie à une « illusion de réalité » qui conférerait un statut d'autonomie aux personnes, est assaillie d'un vertige de l'indécidable. Les acteurs changent de point de vue discursif : Jean-Emmanuel qui balance en 22, 25 et 30 entre vérité et mensonge passe tour à tour d'un discours de proposition à un discours d'opposition, Dieuvie adopte un doute relativiste et Tony glisse une attitude sceptique à un discours de proposition : cas manifeste de délibération intérieure partagée par les membres du groupe.

A ce stade, l'argumentation discursive n'est plus à envisager seulement dans son parcours de justification : elle engage la situation même d'argumentation dans son enjeu rhétorique. Le dialogue semble il est vrai ne plus travailler, faute d'arguments. Mais le groupe suspend plutôt dans cette séquence son raisonnement argumentatif au profit de positionnements implicites qui traduisent ses tergiversations. Est-ce refus de juger ? Monde imaginaire et monde réel se sont-ils recouverts au point de déplacer le questionnement au nom de présupposés éthiques ? Le groupe pressent-ils la dérobade du sens, l'absence de vérité textuelle ?

La discussion qui s'amorce lors de l'extrait précédent dans le registre judiciaire de l'accusation se poursuit sur un mode délibératif : le trio se sent partagé entre deux postulations contradictoires entre lesquelles il doit choisir. Le dilemme auquel il est confronté l'incite à appeler, en rhéteur, une opinion et son contraire. A plusieurs, les élèves, par renversement du « pour ou contre », alternent les rôles. Le doute a pris dans cette phase de dialogue une place prépondérante. Insensiblement, le critère de l'argumentation glisse du juste ou de l'injuste (critère du judiciaire) sur le possible ou l'impossible (critère du délibératif). C'est la possibilité même de faire coexister deux versions qui devient le lieu de l'échange. Le groupe maintien, dans une lecture tantôt disséminante (hypothèse extrapolées), tantôt aporétique (on ne sait pas), différentes configurations comme possibles interprétatifs. De l'avers au revers, dans un va-et-vient entre adhésion au stéréotype et distanciation, le trio conceptualise à son tour, mais sans prise de parti, la notion de relativité des points de vue.

Dès lors, le dialogue qui se noue sur fond conflictuel ressortit à un processus de délibération qui échappe aux règles de la controverse argumentative.

### **Conclusion : où deux modes d'association se rejoignent**

#### **La question de l'objet tiers**

Quelles implications offrent ces itinéraires d'élèves qui se signalent, en marge des catégories, par la singularité de leur tracé ? L'interprétation, déjà, n'est pas construite d'emblée, elle se tisse à la faveur de l'échange, par variation de posture selon les groupes. Les extraits analysés ont permis de repérer divers types d'incidence sur les mouvements interprétatifs des élèves : incidence des modalités et rôles discursifs de la situation d'argumentation sur la dynamique interactive, incidence de l'enjeu argumentatif sur les scénarios résolutifs.

Le double ancrage qu'offre l'argumentation discursive (comme l'indique notre colonne de droite pour les extraits analysés), ancrage dans le (s) objet (s) référent (s) pour la recherche de « preuve » et ancrage dans l'échange verbal, conduit à ne pas mésestimer d'autre part le rôle de l'objet tiers dans la réflexion sur la coopération en littérature.

Apparaît donc comme variable corrélée le référent textuel en tant qu'objet subjectif, régulateur d'interprétations diverses. Le texte n'intervient pas seulement, dans les échanges entre élèves, à titre de preuve ou d'argument ; il oriente ou déroute le lecteur au travers des instructions de lecture qu'il délivre. L'auteur, en tant que stratégie textuelle, s'affirme ainsi comme partenaire de jeu. L'aire de jeu, en ce qui concerne la fable de Jean de la Fontaine, s'ouvre dans le cercle d'une culture partagée. L'interprétation se noue en effet dans ce jeu de superposition entre hypotexte et hypertexte, jeu qui introduit « du jeu » et assure le mode de prolifération des significations. L'auteur de la vérité sur l'affaire des trois petits corbeaux, comme stratégie textuelle, lance plusieurs coups sur l'échiquier et réclame un partenaire actif. Celui-ci réagit, comme on l'a vu, en

adoptant une, voire une variété de posture de lecture<sup>19</sup> ou modes de réception de la lecture littéraire.

Ainsi le groupe de Juliette, si l'on se réfère au premier exemple, est-il sensible au-delà des effets de dissémination du sens, au texte nié ; l'hypotexte prime sur l'hypertexte. La version primitive reste l'horizon textuel du récit, un récit à gratter comme un palimpseste pour dénoncer le contrat de travestissement. L'hypotexte se fait discours latent sous le discours manifeste. Le sens se cristallise autour d'une version unilatérale où la parole du renard est contestée, niée dans son efficace. La posture de lecture prend le cours d'un mode de dévoilement (ou posture d'« herméneute »).

En revanche, le groupe de Jean-Emmanuel fait tantôt prédominer l'hypertexte pour réhabiliter le personnage oublié qui entonne la complainte du mal-aimé, tantôt le texte source ; c'est le jeu littéraire dans son dialogisme qui arrête l'attention du trio. La posture du groupe relève plutôt cette fois du délibératif (ou posture de « rhéteur »).

A ce jeu de règle, la partie n'est pas écrite ; tous les coups sont gagnants, pour peu qu'ils respectent les droits du texte. Sans vouloir figer la catégorisation de ces postures qui restent ici spécifiques aux cas étudiés, nous avons simplement voulu traquer un ou deux gestes de lecture que trahit la parole collective.

#### - *La posture de lecture comme interface*

Les mouvements associatifs à l'œuvre dans ces dialogues ne se laissent dès lors pas réduire à des catégories préétablies, comme celles des structures de collaboration ; certes ces catégories restent pertinents mais inaptes à rendre compte, seules, de la dynamique du jeu littéraire. Ces mouvements, pour être saisis demandent une conjugaison de divers cadres d'analyse : les théories de la réception, les travaux de Nonnon et de Bucheton en donnent un exemple. L'association discursive ne peut faire fi de l'association interprétative comme frottement à la densité du texte.

Dans les cheminement de lectures réels, la notion de posture de lecture apparaît ainsi comme interface possible entre stratégie textuelle proposée à la réception et dynamique collective de résolution de problème. En effet, non seulement la posture du groupe est-elle réponse à l'actualisation d'une stratégie textuelle par l'entremise de la tâche de lecture, mais cette réponse est façonnée, en retour, par la dynamique argumentative. Comme nous le disent, Jean-Emmanuel, Bénit et les autres, les instructions de lecture données par le texte orientent la conduite interprétative du groupe dans le temps où les modalités de l'échange orientent l'interprétation du texte.

Tenir ensemble, dans la dynamique de l'échange, les deux versants de l'association/coopération permettrait d'accéder à une approche plus fine des mécanismes en jeu dans les dialogues heuristiques considérés comme activité de résolution de problème. Le regard évaluatif de l'enseignant pourrait ainsi se porter, dans l'oral de la classe, non seulement sur la manière dont les élèves coopèrent entre eux, mais aussi sur la manière dont ils entrent en dialogue avec le texte. C'est ainsi dans le groupe que se forge, par la confrontation et la

---

<sup>19</sup> . « une posture est un schème préconstruit d'actions intellectuelles et langagières que le sujet convoque en réponse à une situation ou à une tâche donnée. » Bucheton, D., *op. cit.* p. 138. La posture est à la fois du côté de l'objet et du côté du sujet.

verbalisation des postures adoptées, par la discussion autour de leur légitimité, la conscience d'une identité littéraire.

## BIBLIOGRAPHIE

BELKAID M., « Formation des enseignants et (auto-) biographie éducative » *Spirale* 24, p.15 à 29, octobre 1999.

BLIEZ-SULLEROT N., « L'utilisation des récits de vie en formation d'enseignants ». *Spirale* 24, p. 77 à 102, octobre 1999.

COSNIER J, KERBRAT-ORECCHIONI C (dir), *Décrire la conversation*, P.U. Lyon, 1991.

DAUNAY B., REUTER, Y. « Analyser les problèmes de l'écriture de recherche en formation », *Spirale* 24, juin 2004.

DAUNAY B., REUTER, Y., « Les rapports à l'écriture d'étudiants de Sciences de l'éducation », *Cahiers Théodile* 2, janvier 2002, p. 3 à 38.

FRIOT B., « La chose », nouvelle extraite des *Histoires pressées*, Milan Poche, 1999.

GILLY M, Roux J-P, TROGNON A, *Apprendre dans l'interaction*, P.U. de Nancy Publications de l'université de Provence, 1999.

GRIZE J-B., *Logique et langage*, Ophrys, 1990.

GUIGLIANO A, SCHUBAUER-LEONI M,L, *Polylogues, trilogues et temporalité d'enseignement en classe de mathématiques et d'italien*, in Actes du colloque « Faut-il parler pour apprendre ? », IUFM d'Arras, université de Lille.

KERBRAT-ORECCHIONI C, PLANTIN C (dir), *Le Trilogue*, P.U. Lyon, 1995.

LECLERC-OLIVE M., « L'armature narrative des biographies ». *Spirale* 24, p. 178, octobre 1999.

LEUTENEGGER F, *Le discours des élèves comme révélateur de leurs rapports au temps et contrat didactiques*, in Actes du colloque « Faut-il parler pour apprendre ? », IUFM d'Arras, université de Lille, 2004.

MALLET R., « La formation de l'identité enseignante d'un point de vue anthropologique ». *Spirale* 24, p. 31 à 53, octobre 1999.

REUTER Y., « La prise en compte » des pratiques extrascolaires de lecture et d'écriture : problèmes et enjeux », *Les pratiques extrascolaires de lecture et d'écriture des élèves*, *Repères* 23, 2001.

REUTER Y., « L'enseignement de la littérature : éléments pour un débat », *lecture et écriture littéraires à l'école, Repères*, 13, 1996.

ROUX J-P, Episodes interdiscursifs maître-élève (s) et construction de connaissances dans un dispositif d'enseignement-apprentissage de type socioconstructiviste en CM1, in *Bulletin de psychologie* tome 56 (4) 466, p. 531-544, 2003.

ROUX J-P, Co-résolution de problème, médiations sémiotiques langagières et constructions cognitives : les apports de la théorie de l'analyse interlocutoire, in Actes du colloque « Faut-il parler pour apprendre ? », IUFM d'Arras, université de Lille, 2004.

STOECKLE R, L'album à l'école et au collègue, L'Ecole, 1999.

TAUVERON C., dir., *Lire la littérature à l'école. Pourquoi et comment conduire cet apprentissage spécifique ? de la GS au CM*, Hatier Pédagogie, 2002.

TAUVERON C., Comprendre et interpréter la littéraire à l'école : du texte réticent au texte proliférant, in *Repères* n°19, p. 9 à 38, 1999.

VANHULLE S., « L'écriture réflexive, une inlassable transformation sociale de soi », *Repères*, 30, 2004.

WEISSER M., La négociation du sens d'un texte fictionnel : étude de l'intercompréhension au sein du groupe classe, in *Degrés* n°102-103, université Libre de Bruxelles, p.11 à 127, 2000.

WEISSER M., La gestion didactique des situations d'argumentation orale, revue les Sciences de l'éducation pour l'ère nouvelle n°36/3, Caen, p. 49 à 76, 2003.

WEISSER M., Apprendre la tolérance grâce au texte littéraire : de la compréhension littérale à l'interprétation axiologique, *Mediterranean Journal Educational Studies*, Vol. 9 n°1, Malte, p. 121 à 134, 2004.

*KANIAN-TÉRÉ N°4, décembre 2019, pp. 57-72.*

## PARADIGME ET SCIENCE NORMALE CHEZ

THOMAS SAMUEL KUHN

Par Evariste Dupont BOBOTO et

Gontran Guelor IVOUMBALA.

Université Marien Ngouabi, Congo.

### Résumé

Le but de cet article consiste à dégager de façon globale la conception kuhnienne de science au travers de l'exploitation des notions principales comme celles de paradigme et de science normale. Dans une perspective interrogative, cet article vise à éclairer la question de savoir comment peut-on apprivoiser les termes de paradigme et de science normale au cœur de la philosophie des sciences de Thomas Kuhn. Pour y répondre, nous tiendrons à apporter les éléments justificatifs qui tiennent compte de la charge sémantique et épistémologique que Thomas Kuhn affecte à chacun de ces termes dans ce qu'il entend être une épistémologie paradigmique et normative. Nous explicitons les notions de paradigme et de science normale dans les deux premiers points avant de terminer par l'approche kuhnienne des révolutions scientifiques. Nous mettons en perspective quelques limites de cette approche.

**Mots clés :** méthode, paradigme, programme de recherche, révolution, science normale.

### Abstract

The aim of this article is to broadly identify the Kuhnian concept of science through the exploitation of main concepts such as those of paradigm and normal science. From an interrogative perspective, this article aims to shed light on the question of how can we tame the terms of paradigm and normal science at the heart of Thomas Kuhn's philosophy of science. To answer it, we would like to provide the supporting elements which take into account the semantic and epistemological load that Thomas Kuhn assigns to each of these terms in what he intends to be a paradigmatic and normative epistemology. We explain the notions of paradigm and normal science in the first two points before ending with the Kuhnian approach to scientific revolutions. We put in perspective some limits of this approach.

**Keywords :** method, paradigm, research program, revolution, normal science.

### Introduction :

La réflexion philosophique sur les sciences est un problème majeur qui interpelle aussi bien les philosophes que les scientifiques. Certains abordent ces questions de manière interne (les scientifiques) et d'autres les abordent de manière externe (les philosophes). Cependant, à chacune de ces démarches correspond une méthode. Parmi les méthodes susceptibles de conduire les recherches philosophiques ou scientifiques on peut citer l'approche inductive, l'approche déductive, l'approche analogique, l'approche argumentative, l'approche paradigmique qui fait l'objet de notre réflexion. Notre recherche porte sur la conception kuhnienne de la science. Nous avons choisi de travailler

sur la question de science paradigmatische, qui du point de vue de la réception globale de l'œuvre de Kuhn, nous semble être une question majeure au cœur même de sa conception philosophique du monde. Avec cette question de science paradigmatische, il s'agit de tenter de montrer ou de donner des éléments justificatifs qui tiennent compte de la charge sémantique et épistémologique que Thomas Kuhn affecte à chacun de ces termes dans ce qu'il entend être une épistémologie paradigmatische et normative. Cette analyse passera nécessairement par l'explicitation des différentes notions comme celle de révolution scientifique, paradigme, science normale, notions que Kuhn met en avant pour faire asseoir de façon globale sa conception scientifique du monde.

Cette réflexion que nous tentons construire a pour foyer procédural la mise en avant par Kuhn des notions de *paradigme* et *science normale*, dans son ouvrage intitulé *La structure des révolutions scientifiques*. Cet ouvrage nous sert de topique essentielle pour reposer la définition de la science à partir de Kuhn. Notre problématique est formulée ainsi qu'il suit : comment doit-on apprivoiser les termes de paradigme et de science normale au cœur de la philosophie de science de Kuhn ? Pour y répondre, nous tiendrons à apporter, à partir de Kuhn lui-même, les éléments qui justifient son attachement à ces notions. Car, nous ne sommes pas sans comprendre que Kuhn s'engage, à montrer pourquoi le progrès scientifique n'est pas un processus cumulatif comme il apparaît de prime abord. La science évolue en subissant fréquemment des transformations quelque fois violentes. A travers son œuvre, Kuhn s'engage à présenter les idées scientifiques comme le produit d'une dynamique discontinue, dont le cours s'organise souvent en plusieurs phases. Il estime d'ailleurs que la découverte commence avec la conscience d'une anomalie.

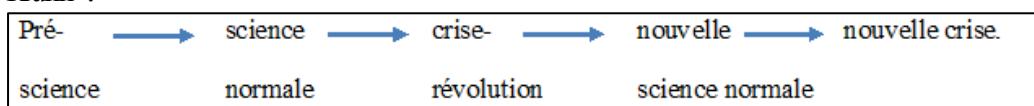
Nous abordons cette question autour de trois axes. Dans le premier axe nous explicitons la notion de paradigme chez Kuhn. Dans le deuxième axe nous mettons en parallèle le paradigme à la science normale. Dans le troisième axe nous évoquons la révolution kuhnienne et ses limites.

## 1. La notion de paradigme chez Thomas Samuel Kuhn.

Nous soulignons d'entrée de jeu que Kuhn commence sa carrière universitaire comme physicien avant de se consacrer à l'étude de l'histoire des sciences. La confrontation de ces deux approches - scientifique pur et philosophe - a permis à Kuhn de s'affranchir très tôt des préjugés qu'il avait sur la nature de la science. Kuhn prend alors conscience de reconsidérer aussi bien les méthodes inductivistes ou falsificationnistes parce que ne supportant pas la confrontation à l'analyse historique. Cela va le conduire à développer sa propre théorie de la science pour être en accord avec la configuration idéologique de son époque. Il prit conscience que l'un des points clés de sa théorie deviendra l'accent mis sur le caractère révolutionnaire du progrès scientifique, une révolution signifiant l'abandon d'une structure théorique et son remplacement par une nouvelle, incompatible avec la première. La théorie de Kuhn se distingue par l'importance qu'il accorde aux caractéristiques sociologiques des communautés scientifiques.

L'activité désorganisée et multiforme qui précise la formation d'une science finit par se structurer et s'orienter quand un paradigme donné reçoit l'adhésion de la communauté scientifique. Un paradigme est fait d'hypothèses

théoriques générales et des lois et techniques nécessaires à son application qu'adoptent les membres d'une communauté scientifique, ceux qui se situent à l'intérieur de ce paradigme. A l'intérieur d'un paradigme se trouve une science que Kuhn appelle science normale, comme par exemple : la mécanique newtonienne, l'optique ondulatoire ou la chimie analytique. Les hommes des sciences formulent et étudient les paradigmes dans le but de rendre compte et d'intégrer le comportement de certains éléments pertinents réels révélés à travers les résultats de l'expérience. Ce faisant, ils rencontrent inévitablement des difficultés et sont confrontés à des falsifications apparentes, s'ils ne parviennent pas à surmonter un état de crise qui se développe. Une crise se résout alors lorsqu'un paradigme entièrement nouveau émerge et gagne l'adhésion d'un nombre toujours grand des scientifiques jusqu'à ce que le paradigme originel, source du problème soit finalement abandonné au profit d'un nouveau paradigme. Ce changement dis-continu constitue une révolution scientifique. Le nouveau paradigme prometteur qui n'est pas grevé par des difficultés apparemment insurmontables, sert de guide à la nouvelle activité scientifique normale jusqu'au moment où il connaîtra à son tour des sérieuses difficultés qui engendreront une nouvelle crise entraînant une nouvelle révolution. Le processus de progrès scientifique peut se résumer de la manière suivante chez Kuhn :



Le terme de paradigme tel qu'employé par Kuhn, concerne d'abord les sciences. Selon Th. S. Kuhn (2008, p.11), un paradigme naît « *d'une découverte scientifique universellement reconnue qui, pour un temps, fournit à la communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions* ». Il est nécessaire de noter que les paradigmes ont une fonction normative chez Thomas Samuel Kuhn dans la mesure où ils façonnent la vie scientifique pendant un temps. D'après l'auteur de *La structure des révolutions scientifiques*, l'utilité d'un paradigme est de renseigner les scientifiques sur les entités que la nature contient ou ne contient pas et sur la façon dont elles se comportent. En apprenant dans un paradigme donné, l'homme de science acquiert à la fois une théorie, des méthodes et des critères de jugement qu'il ne saurait remettre en cause. (Th.S. Kuhn, 2008, p.155). Un paradigme détermine par conséquent la légitimité des problèmes et aussi des solutions proposées.

Le terme de paradigme implique aussi l'idée d'un modèle à suivre. Il est bien adapté pour décrire ce qui se passe dans les sciences, puisque la normativité joue un rôle important dans la formation scientifique. Pour Kuhn, l'étude historique minutieuse d'une spécialité scientifique donnée, à un moment donné, révèle un ensemble d'illustrations répétées et presque standardisées des différentes théories, dans leurs applications conceptuelles, instrumentales et dans celles qui relèvent de l'observation. (Th.S. Kuhn, 2008, p.71). On constate que les doctrines sont reprises collectivement et institutionnellement. Par conséquent, elles ont des allures dogmatiques ou figées. Par conséquent, Th.S. Kuhn (2008, p.30) estime que : « *c'est l'étude des paradigmes... qui prépare l'étudiant à devenir membre d'une communauté scientifique* ». Par l'intermédiaire du modèle paradigmatic de Kuhn, il se constitue une tradition dans la façon de connaître les choses de l'univers parce que la recherche de la

science normale est dirigée vers l'articulation des phénomènes et théories que le paradigme fournit. Autrement dit, la *science normale* a tendance à se figer en une façon de connaître reconnue, d'une part, et en un savoir constitué, d'autre part. Dans ces conditions, le travail scientifique d'une science normalisée devient un travail d'ajustement, de mise au point et de précision du paradigme. (Th.S. Kuhn, 2008, p.46) pense par ailleurs que « *c'est à des opérations de nettoyage que se consacrent la plupart des scientifiques durant toute leur carrière. Elles constituent ce que j'appelle la science normale* ». Mais, comment peut-on comprendre que cette démarche que Kuhn met en valeur pour justifier non seulement le caractère dynamique de la science, mais aussi sa conception scientifique du monde, peut-elle être possible sans conséquences ? Sur le plan de l'apprentissage, la transformation de la science en une méthode de connaissance et un savoir constitué présente un risque. Car, dans ce cas, l'exigence de démonstration propre à la science, peut être quelque peu délaissée. La science n'est pas forcément un savoir constitué à produire, c'est aussi une connaissance qui exige d'être mise en œuvre et démontrée. Les arguments d'autorité, l'érudition de la tradition ne devraient pas intervenir dans la connaissance scientifique. Il devrait être question, pour chaque scientifique, d'être capable de démontrer ce qu'il soutient.

Dans *La structure des révolutions scientifiques*, Thomas Samuel Kuhn pense que l'évolution des idées scientifiques ne relève pas d'un processus essentiellement cumulatif, mais participe d'une dynamique discontinue. Le processus évolutif de la science subit fréquemment des transformations, dans la mesure où le savoir scientifique n'est pas un système hermétiquement fermé, mais plutôt un processus ouvert. Dans la trame conceptuelle kuhnienne, l'activité scientifique avance en fonction des modifications qui découlent des révolutions ou des changements de paradigmes. C'est pour dire que c'est par la révolution ou rupture (pour parler comme Bachelard) que la science réalise des merveilles et fait signe vers le progrès. Kuhn s'inspire même du système de Ptolémée qui avait conquis pendant plus de quatre siècles l'esprit des chercheurs à propos de la prédiction des changements de position des étoiles et des planètes. Mais ce système a été revu quelques siècles plus tard par Copernic, tel que l'affirme Kuhn :

Dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle, un nombre croissant des meilleurs astronomes d'Europe reconnaissaient que le paradigme astronomique ne pouvait être appliqué avec succès à ses propres problèmes traditionnels. Ce fut-là la condition indispensable du rejet du paradigme de Ptolémée par Copernic et de sa recherche d'un nouveau paradigme. (Th. S. Kuhn, 2008, p. 104)

Kuhn prend un autre exemple de rupture qu'il identifie en physique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et illustre en termes de crise qui a abouti à la théorie de la Relativité. Mais les indices de cette crise se trouvent posés chez Leibniz qui critiquait Newton de continuer à soutenir la conception dépassée de l'espace absolu (Th.S. Kuhn, 2008, p.108). Cette crise s'est dévoilée avec Maxwell, newtonien d'origine, qui tenta de perpétuer la doctrine de son maître mais aboutit à des impasses. L'hypothèse à défendre était celle du déplacement variable des certaines particules de l'éther comme condition nécessaire de production de la lumière. Après plusieurs tentatives, il a constaté que l'éther n'était pas un corps fluide, mais plutôt rigide. Ce qui supposât la naissance

d'autres théories parallèles et différentes de celle de Newton dont la théorie de la Relativité restreinte. (Th.S. Khun, 2008, p.111).

Mais, que faut-il faire face à la crise ? A cette question, Kuhn postule non pas la mise entre parenthèses de l'ancien paradigme, mais la recherche des voies d'anticipation à la résolution du problème au risque d'entrainer le déclin de la science. Les crises sont donc des passages obligés pour les scientifiques parce qu'elles sont les conditions nécessaires pour l'apparition de nouvelles théories scientifiques ou de nouveaux paradigmes. On ne peut donc pas parler de paradigme sans crise. Kuhn établit même une filiation entre les concepts de paradigme et de crise, filiation qui est au fondement de la science. « *Rejeter un paradigme sans lui en substituer simultanément un autre, c'est rejeter la science elle-même. C'est un acte qui déconsidère non le paradigme mais l'homme. Celui-ci apparaîtra inévitablement à ses collègues comme l'ouvrier qui s'en prend à ses outils* ». (Th.S. Khun, 2008, p.117).

En outre, nous pouvons tenter de comprendre que dans la science normale dont parle Thomas Kuhn, les difficultés de la découverte, les élaborations, semblent être oubliées au profit d'une expression collective simplifiée. C'est donc cette expression collective qui produit des effets pratiques dans la conduite des recherches et dans la gestion institutionnelle. Il est nécessaire de rendre compte de ce modèle collectif de la science normale que désigne le terme de paradigme. Il est aussi évident que, dans plusieurs disciplines, l'histoire montre une volonté de poursuivre et de répéter le paradigme qui a été jugé valide à un moment donné. C'est légitime et utile car il se produit en continu une synthèse intégrative qui permet la transmission et le perfectionnement continu du savoir, mais cela a pour inconvénient une dogmatisation qui, à un certain moment, devient préjudiciable à l'avancée des recherches.

## 2. Paradigme et science normale

Une science mûre est guidée par un paradigme unique. Le paradigme définit la norme de ce qu'est une activité légitime à l'intérieur du domaine scientifique qu'il régit. Il coordonne et guide le travail des hommes des sciences qui consiste en la résolution d'énigmes dans le domaine scientifique qui leur est spécifique. L'existence d'un paradigme capable d'étayer une science normale, est la caractéristique essentielle qui distingue la science de la non-science selon Kuhn. La mécanique newtonienne, l'optique ondulatoire et l'électromagnétisme classique, ont tous constitué et constituent peut-être encore des paradigmes dans la mesure où ils font partie de la science. Cependant, une grande partie de la sociologie moderne manque de paradigme, et par conséquent ne peut accéder au rang de science.

Comme cela sera développé par la suite, il est dans la nature d'un paradigme de résister à une définition précise. Néanmoins, il est possible de décrire quelques-unes des composantes typiques qui contribuent à l'émergence d'un paradigme, parmi celles-ci on trouve des lois et des hypothèses théoriques explicitement énoncées, comparables aux composantes du « noyau dur » ou d'un programme de recherche de Lakatos. Les lois du mouvement de Newton font donc partie du paradigme newtonien, alors que les équations de Maxwell font partie du paradigme qui constitue la théorie électromagnétique classique. Les

paradigmes incluront également les moyens standards d'appliquer les lois fondamentales à une grande diversité des situations. Par exemple, le paradigme newtonien comprend des méthodes pour appliquer les lois de Newton au mouvement planétaire, aux pendules, aux collisions des boules de brouillards,... L'instrumentalisation et les techniques expérimentales nécessaires pour que les lois du paradigme s'appliquent au monde réel, feront également partie du paradigme. L'application du paradigme newtonien à l'astronomie, intègre l'utilisation de certains types précis de télescopes, des techniques pour les faire fonctionner et diverses autres techniques pour corriger les données obtenues par ces moyens. Les paradigmes se composent en outre, de quelques principes métaphysiques très généraux qui guident le travail en leur sein. Tout au long du XXe siècle par exemple, le paradigme newtonien était gouverné par une hypothèse selon laquelle la totalité du monde physique devrait être expliquée comme un système mécanique et devrait agir par l'influence des forces répondant aux exigences des lois du mouvement de Newton. Cependant, le programme cartésien du XVIIe siècle contenait le principe selon lequel il n'y a pas de vide dans la nature, et l'univers physique est un grand rouage d'horlogerie dans lequel toutes les forces ont la forme d'une poussée. En dehors des principes, les paradigmes contiennent aussi quelques prescriptions méthodologiques générales de sorte qu'il y ait une correspondance entre le paradigme et la nature.

La science normale s'efforce de formuler des nouveaux détails dans la perspective d'améliorer la façon dont elle correspond à la nature. Un paradigme est toujours suffisamment imprécis et extensible pour laisser la porte ouverte à des nouveaux travaux de ce type ou à des énigmes. Ces énigmes peuvent être aussi bien de nature théorique qu'expérimentales. A l'intérieur du paradigme newtonien par exemple, l'invention d'une technique mathématique qui permettrait de traiter du mouvement d'une planète attractive, le développement d'hypothèses pour que les lois du mouvement de Newton soient applicables à la dynamique des fluides, sont des exemples d'énigmes théoriques. Parmi des énigmes expérimentales, on trouve l'amélioration des précisions des observations faites au moyen des télescopes et le développement des techniques expérimentales capables de fournir des mesures fiables de la constante gravitationnelle. Des hommes des sciences normales doivent présupposer qu'un paradigme fournit des moyens de résoudre des énigmes qui s'opposent en leur sein. L'échec à résoudre une énigme est perçu comme un échec du scientifique plutôt que comme une faiblesse du paradigme.

Le mérite de Thomas S. Kuhn est de reconnaître que tous les paradigmes contiennent quelques anomalies. C'est le cas par exemple de la théorie de Copernic et de la théorie de Newton. Mais, Thomas S. Kuhn rejette toutes les formes du falsificationnisme. Kuhn estime que le processus de développement de la science n'est pas uniquement cumulatif. Seule l'activité de recherche « usuelle » est décrite comme empirique. En fait, l'activité scientifique est celle qui consiste à résoudre des énigmes liées à un champ disciplinaire (mathématique, biochimie, etc.). Elle amène les scientifiques à cumuler des données, à développer des modèles cohérents avec ces données et les travaux des pairs, à fournir des interprétations et des prévisions. Pour pouvoir accomplir cette tâche, la communauté scientifique concernée par le champ disciplinaire s'accorde sur une vision du monde, un paradigme, qui fournit des postulats et

des méthodes de travail. Préciser le paradigme et accroître les connaissances qui y sont liées constituent le cœur de l'activité scientifique.

Cependant, Kuhn pense que les grands changements affectant les théories ne relèvent pas d'un processus empirique, bien que la plupart des manuels d'enseignement et de vulgarisation présentent les choses ainsi à des fins pédagogiques. L'évolution des idées scientifiques est plutôt pour lui de l'ordre d'une construction fréquente, d'un revirement plutôt que d'un changement. Lorsqu'un paradigme, modèle de pensée scientifique, est mis à mal par des échecs répétés tant dans le domaine expérimental que théorique, de nouvelles idées nécessairement « révolutionnaires » émergent. Elles aboutiront éventuellement à la mise en forme d'un nouveau cadre de pensée scientifique, à la création de nouveaux outils. On peut tenter de dire que cette démarche qu'adopte Thomas S. Kuhn, l'installe dans une conception historico-sociale de la science. Car, l'évolution de la science ne peut se comprendre que dans un temps et dans le nombre de circonstances qu'elle surmonte. Pour justifier l'idée d'une révolution scientifique, Th. S. Kuhn (2008, p.144) écrit ce qui suit : « *Sans adhésion à un paradigme, il ne peut y avoir de science normale* ».

Cela étant, lorsqu'un paradigme est établi, on entre dans un régime de « *science normale* », selon le terme de Thomas Kuhn. La communauté scientifique adhère au paradigme et les recherches se meuvent à l'intérieur du cadre épistémologique formé par le paradigme. Seulement, comment peut-on rendre compte du lien, s'il existe, entre paradigme et révolution scientifique ? Kuhn ne croit pas à la réfutation simple et directe des théories comme l'a suggéré Karl Popper. En effet, une observation qui contreviendrait absolument à la théorie est peu probable, car la production des faits (par expérimentation) tout comme leur interprétation dépend de la théorie. Il suppose donc que l'affaire est plus complexe, car, si on fait une expérience qui dément le paradigme en place, cela suppose qu'il y a déjà eu une évolution, qui va amener un changement radical, donc une révolution. Le changement de paradigme est progressif. Il n'est effectif qu'au moment où l'on bascule d'un ancien ordre vers un nouvel ordre, c'est-à-dire, au moment où la transformation est radicale.

Pour Thomas Kuhn, les paradigmes se succèdent et l'on passe de l'un à l'autre par une *révolution*, car ils sont inconciliables. A un moment de l'histoire d'une science, le paradigme qui modèle la science normale rencontre des difficultés. C'est alors que des énigmes apparaissent. Il s'ensuit une crise qui dure un certain temps et peut provoquer un malaise et des dissensions dans une partie de la communauté scientifique. Une ou plusieurs nouvelles théories permettant de résoudre les énigmes se proposent. Un nouveau paradigme se forme et l'on abandonne le précédent. Le nouveau paradigme, à son tour, rencontrera des anomalies qui provoqueront une crise et ainsi de suite.

De même, les changements qui se produisent sont radicaux. Les concepts changent, les vérités admises ne le sont plus, les méthodes évoluent, les conceptions ontologiques sous-jacentes se modifient, le travail des étudiants et des chercheurs se modifie. En fin de compte, c'est une nouvelle manière de voir le monde apparaît. Il y a une disjonction, une incompatibilité, voir même une incommensurabilité entre l'ancien et le nouveau paradigme. Le plus souvent, selon Thomas Kuhn, les changements des paradigmes aboutissent à des *révolutions dans la vision du monde*. Comme exemple de changement de paradigme on peut donner le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme. Avec

cet exemple nous comprenons pourquoi l'extension donnée par Kuhn au concept de paradigme a tendance à s'élargir considérablement : la controverse scientifique sur le système solaire (fondée sur des calculs mathématiques et l'observation d'irrégularités inexplicables dans la trajectoire des planètes) déborde sur notre manière de percevoir l'univers.

Il vaudrait peut-être mieux dire, pour être plus précis, que les changements de paradigme s'accompagnent d'un changement dans le *grand récit* sur le monde qui irrigue la société. Ce récit dépasse le paradigme scientifique car il a une dimension philosophique. Pour les scientifiques eux-mêmes la manière de voir le monde change aussi. Ici, Kuhn insiste sur le fait que la manière de percevoir et de comprendre la réalité se modifie profondément. Dans un commentaire à Kuhn, Patrick Juignet estime que le changement de paradigme n'est pas une simple réinterprétation des données. Bien que le monde ne change pas après un changement de paradigme, l'homme de science travaille désormais dans un monde différent. Avec le concept de paradigme, science et philosophie sont reliées et l'ensemble est inclus dans la société.

A l'origine du changement on trouve des anomalies, c'est-à-dire des faits qui ne vérifient pas la théorie. Mais une réfutation, même nette, ne produit pas un abandon immédiat de la théorie (ce qu'une vraie science devrait faire, selon Karl Popper). Mais, Th. S. Kuhn (2008, p.119) pense que « *très souvent les scientifiques acceptent d'attendre* ». Il faut plutôt une accumulation d'anomalies et qu'un autre paradigme apparaisse. « *Décider de rejeter un paradigme est toujours simultanément décider d'en accepter un autre, et le jugement qui aboutit à cette décision implique une comparaison des deux paradigmes par rapport à la nature et aussi de l'un par rapport à l'autre* » (Th. S. Kuhn, 2008, p.115). Kuhn insiste sur le fait que les paradigmes se succèdent et qu'il n'y a pas de réfutation *sèche* qui laisserait un vide. Nous pouvons donc retenir en fin de compte que chez Thomas Kuhn, la réfutation d'un paradigme ne se fait jamais sans le remplacement préalable du paradigme réfuté par un autre, qui, lui aussi pourra à son tour subir une réfutation. Cette démarche une fois de plus, nous renseigne sur le caractère dynamique de la science chez Thomas Kuhn.

Sous le même angle, Gilles-Gaston Granger estime que les théories scientifiques sont appelées à subir des transformations. C'est-à-dire que les anciennes théories doivent être remplacées par de nouvelles, puisqu'elles ne sont jamais définitives. C'est ce caractère permanentement flexible et ouvert qui fait avancer la science. Voilà pourquoi il affirme : « *La science nous propose des énoncés vérifiables, mais non pas des vérités immuables, puisqu'il y a une histoire des sciences au cours de laquelle une bonne partie d'entre ces énoncés sont transformés ou remplacés* ». (G-G. Granger, 1995, p.103). Cependant, dans la transformation des énoncés scientifiques, il arrive que les scientifiques fassent recours à des représentations qui heurtent le sens commun de la science et se présentent comme scandaleuses pour la raison. Dans ces conditions, Granger estime qu'il est indispensable de faire appel à l'irrationnel comme recours qui se présente comme « *un moyen indispensable pour résoudre un problème, pour obtenir des résultats valides, alors même que ce moyen comporte des suppositions inadmissibles qui choquent le bon sens, la logique usuelle, ou renient des théories déjà trop établies pour être rejetées sans dommage* ». (G-G. Granger, 1998, p.105).

### 3. La révolution kuhnienne et ses limites

Dans ce troisième axe de notre recherche nous essayons de montrer la position ou la thèse de Thomas Samuel Kuhn sur les révolutions scientifiques, c'est-à-dire élucider ou chercher à comprendre comment peut-on avoir la possibilité de parler d'une révolution scientifique dans l'épistématologie et la philosophie des sciences à partir de Thomas Samuel Kuhn. Nous terminerons cette réflexion par les limites de cette théorie kuhnienne des révolutions.

Sommes-nous en droit de dire que Kuhn a-t-il provoqué une révolution scientifique dans l'épistématologie ou la philosophie contemporaine des sciences ? Autrement dit, est-ce que les thèses que développe Kuhn font l'unanimité au sein de la communauté des scientifiques ? Il convient de souligner a priori que les travaux de Thomas Samuel Kuhn ont révolutionné la vision de la science dans les années 1960. Il a montré que les sciences ont une histoire, qu'elles ne sont pas isolées de la société et ne sont pas du tout en marge de la sociabilité humaine, c'est-à-dire au sens des relations qui existent entre les personnes ou des effets de groupe au sein des institutions. Il établit par conséquent un lien entre la science et la *communauté des scientifiques*. Il a donc eu le mérite d'avoir brisé le clivage entre science et société, clivage évoqué et entretenu par l'épistématologie précédente. Pour lui, il n'y a pas d'autonomie complète de la science à l'égard de la culture et de la société. Cette idée ne veut pas dire que Kuhn met en parallèle tous les savoirs scientifiques.

En suivant l'évolution des idées développées par Kuhn, nous avons l'impression de penser qu'il développe des positions relativistes. Pour A. F. Chalmers, (1987, p.167), le choc entre les thèses de Kuhn, d'une part, et celles de Lakatos, ainsi que de Popper, d'autre part, a engendré une polarisation du débat entre rationalisme et relativisme. Kuhn affirme qu'il n'y a pas de réflexion neutre, purement rationnelle et universellement démontrable dans le choix des théories. Toutefois, il faut signaler que Kuhn ne défend pas un relativisme. C'est pourquoi, il pense que les théories scientifiques de date récente sont meilleures que celles qui les ont précédées, sous l'aspect de la solution des énigmes.

Cette nouvelle position de Kuhn semble être très nuancée. D'un côté, il admet que les valeurs des communautés scientifiques influent dans le choix des décisions et que ces valeurs dépendent de la société et de l'idéologie. De l'autre, il considère qu'il y a également des critères épistémologiques de décision (précisions, prévisions, rationalité de la présentation, résolution des problèmes). Cela étant, tout se passe comme si Kuhn apporte une complexification dans la vision de la science qui contraste d'avec des tendances un peu rigides et simplificatrices de l'épistématologie traditionnelle. A la question qu'est-ce que la science ? Kuhn répond que c'est une connaissance qui se confronte à la nature. Elle évolue par saccades, c'est-à-dire par mouvements brusques et irréguliers. Elle prend une forme normale, subit des crises, change puis se stabilise, et ainsi de suite. Kuhn utilise une approche qui prend une allure structurale, à la fois épistémologique, sociologique et historique. Cette combinaison permet de montrer chez Kuhn la manière particulière dont la science se constitue et évolue. Au-delà de l'amélioration de la connaissance, les conceptions de l'univers se modifient profondément lors d'un changement de paradigme. Cette historisation structurale met en évidence ce qui passe souvent inaperçu du fait de la tendance

à réécrire l'histoire des sciences de manière linéaire et idéalisée. Ce qui veut dire que d'une époque à une autre, la science change profondément.

Kuhn a carrément créé d'énormes révolutions au sein de l'épistéologie et de la philosophie des sciences. Car, des arguments qui consistent à dire précisément que l'échec est le mécanisme essentiel de transformation de la science sont des pures révolutions scientifiques. Pour lui, lorsque l'activité de recherche peine à résoudre une énigme, les scientifiques font face à une découverte potentielle, au sens noble du terme. La découverte scientifique commence avec la conscience d'une anomalie, c'est-à-dire l'impression que la nature, d'une manière ou d'une autre, contredit les résultats attendus dans le cadre du paradigme qui gouverne la science normale. Au sein même d'un paradigme il y a plusieurs chercheurs qui entreprennent des recherches. Malgré cette unité de façade due à l'appartenance à un même paradigme, il n'est pas exclu de rencontrer quelques divergences supposées. Cependant, l'avantage est que chacun apporte sa dose de rigueur ou de rationalité pour les besoins de la survie du paradigme. Kuhn estime d'ailleurs que :

C'est l'étude des paradigmes (...) qui prépare principalement le chercheur à devenir membre d'un groupe scientifique particulier avec lequel il travaillera plus tard. Comme il se joint ici à des hommes qui ont puisé les bases de leurs connaissances dans le même modèle concrets, son travail l'amènera rarement à s'opposer à eux sur des points fondamentaux. (Th. S. Kuhn, 2008, pp.25-26)

Mais cette rationalité entretenue dans un paradigme peut dépasser la simple observation des faits pour s'élever à l'abstraction toujours au profit du paradigme à conforter. Toutefois, un paradigme ou une matrice disciplinaire, tel que l'appelle autrement Kuhn n'est établi qu'en confrontation avec un autre. Lorsque cette confrontation est accrue par le fait de la prolifération des approches de l'*anomalie*, les chercheurs s'installent dans une position concurrentielle dont l'issue n'est autre qu'une révolution scientifique. La constatation d'une anomalie dans les champs scientifiques est à l'origine d'efforts théoriques d'un genre nouveau. Contrairement aux ajustements habituels du régime normal, les travaux de Kuhn sont essentiellement spéculatifs et imprécis, car ils s'éloignent du paradigme mis en échec et cherchent bien à inventer de nouvelles règles. En réalité, il faut aussi noter que chez Kuhn, l'invention de nouvelles théories constitue une autre source de changements majeurs dans les phases de crise scientifique, à côté de l'apparition d'éléments expérimentaux inattendus.

Les exemples qui confirment que l'état de crise est une condition nécessaire à l'apparition de nouvelles théories sont nombreux. Kuhn s'appuie surtout sur l'émergence de la théorie copernicienne, qui permit de déterminer avec une précision inégalée en son temps la position variable des planètes et des étoiles. Un problème auquel se heurtaient depuis longtemps, mais sans succès, les praticiens de la théorie de Ptolémée. Il note par ailleurs qu'en plus du simple constat d'échec pratique, des éléments externes au domaine scientifique peuvent jouer, comme par exemple la pression sociale pour obtenir des prédictions plus précises.

En posant le problème de la science normale, Kuhn pose en sous-basement le problème du progrès. Car, un nouveau paradigme qui s'impose au terme d'une crise scientifique doit non seulement être capable de résoudre les problèmes à

l'origine de la chute du précédent, mais aussi conserver l'essentiel des résultats passés. Les énigmes résolues par le paradigme remplacé doivent majoritairement rester, faute de quoi la situation est bloquée. Kuhn précise cette posture en démontrant qu'il est possible, dans ce modèle de trouver la chronologie de paradigmes successifs à travers l'élargissement et l'efficacité croissante de leurs résultats. Il insiste sur le fait que cette approche n'est pas relativiste, mais plus simplement différente du progrès «absolu» habituellement présenté par l'histoire des sciences.

A titre exemplatif, si nous nous servons d'un cas particulier qu'est celui de la logique qui a été d'abord bivalente, ensuite trivalente, plusieurs autres systèmes logiques ont vu le jour et ont pris de l'envol pour s'écartier progressivement de la logique classique. Il s'agit entre autres des logiques modales, des logiques plurivalentes ou encore des logiques affaiblies. Si les logiques modales ont la particularité d'introduire dans le calcul logique d'autres opérateurs appelés les opérateurs modaux, les logiques plurivalentes ont ceci de particulier qu'elles admettent en leur sein la possibilité de dérouler d'autres valeurs de vérité en dehors du vrai et du faux. Cependant, la spécificité des logiques affaiblies est qu'elles bouleversent entièrement le système de la logique classique en abandonnant carrément certains axiomes pour en ajouter d'autres. Malgré tous ces bouleversements, Robert Blanché trouve des moyens d'établir certaines passerelles entre ces nouveaux systèmes, tel qu'il le déclare :

Une fois constitués, ceux-ci communiquent entre eux, et se laissent souvent traduire l'un dans l'autre. Une logique modale, par exemple, peut être considérée comme plurivalente, puisqu'elle stratifie, selon la diversité des modes, l'opposition du vrai et du faux. Une logique plurivalente écarte nécessairement la loi du tiers exclu : c'est donc aussi une logique affaiblie. Aux logiques plurivalentes et affaiblies, d'autre part, on demande fréquemment de fournir, sur le plan d'un calcul apparemment assertorique et extensionnel, un substitut des logiques modales. (R. Blanché, 1968, pp.81-82).

Tous ces nouveaux systèmes élaborés constituent des indices de progrès dans le domaine de la science. Granger distingue d'ailleurs trois critères fondamentaux qui sont la condition *sine qua non* d'aboutissement au progrès, à savoir : *l'extension*, la *précision* et la *compréhension*. «*D'une manière très générale, le progrès scientifique se marque par une extension du champ de connaissance, par une précision accrue, par une meilleure compréhension*» (G-G. Granger, 1995, p.110). Mais, Granger ne se limite pas à cette distinction. Son ambition est de lier ces différents critères du progrès aux différentes sciences. Il établit ainsi un lien entre ces trois critères et les sciences correspondantes. De ce fait, le premier critère correspond à la physiologie, le deuxième critère convient à l'astronomie alors que le troisième critère qui fonctionne comme *l'amélioration de notre compréhension des phénomènes* fonctionnerait aussi en physique, tel que le déclare.

Le premier trait est fort aisément saisir. En physiologie par exemple, l'extension de la connaissance au domaine de fonctionnement des hormones constitue évidemment un progrès. Reconnues à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à propos de l'étude des glandes endocrines (...), la découverte de leur structure chimique, de leur rôle de messagers, de leur interaction avec le système nerveux (...) ouvrent progressivement de nouveaux champs de recherche, (...). Le perfectionnement des télescopes et de l'outillage d'observation des objets célestes a certainement puissamment contribué au développement de l'astronomie et a permis

l'avènement d'une astrophysique. (...) Mais d'autre part, (...), c'est le nouvel outillage conceptuel de la Relativité générale qui a permis de calculer avec plus grande précision la précession du périhélie de Mercure. (G-G. Granger, 1995, p.110).

Cependant, tous les développements de Thomas Kuhn sur sa vision scientifique du monde ne vont pas sans susciter des polémiques chez certains penseurs comme Popper, Lakatos, ou encore Feyerabend. Au sujet de la confrontation des idées par exemple, Karl R. Popper s'explique sur la fécondité de la discussion. Il se démarque déjà de la thèse de Kuhn qui renferme les chercheurs dans un même paradigme. Pour Popper, une discussion est fructueuse lorsqu'elle est ouverte à plusieurs interlocuteurs venant d'horizons divers. L'enfermement dans un seul cadre de références ne peut produire qu'une discussion infructueuse.

(...), je défendrai la thèse qu'une discussion entre des gens qui partagent beaucoup de conceptions ne sera pas vraisemblablement fructueuse, même s'ils peuvent la considérer comme plaisante et hautement satisfaisante, tandis qu'une discussion entre des cadres de références largement différents peut être extrêmement fructueuse, même si elle sera usuellement difficile et **peut- être** pas tout à fait aussi agréable (bien que nous puissions apprendre à l'apprécier). (K.R. Popper, 1989, p.15).

Par ailleurs, Popper estime qu'un discours est fructueux lorsqu'il y a un bon échange de points de vue entre différents partenaires, échange qui se termine par l'acquisition de nouvelles connaissances et l'ébranlement des connaissances déjà reçues.

Je pense que nous pouvons dire d'une discussion qu'elle fut d'autant plus fructueuse que ses participants en ont plus appris. Et ceci signifie : d'autant plus qu'ils se posèrent des questions intéressantes et difficiles ; qu'ils furent induits à penser à de nouvelles réponses ; qu'ils furent ébranlés dans leurs opinions ; et d'autant plus qu'ils purent voir les choses différemment après la discussion ; en bref, d'autant plus que leur horizon intellectuel fut élargi. (K.R. Popper, 1989, p.15).

Cependant, Lakatos reproche à Kuhn le sociologisme scientifique qui dispose que la véracité de la science dépend des grands chercheurs de l'époque, donc de la majorité. Pour Lakatos, on trouve d'abord et on cherche ensuite. Ce qui veut dire que l'idée précède l'expérience. Face aux paradigmes de Kuhn qui s'excluent mutuellement, Lakatos propose des « programmes de recherche » qui sont concurrentiels et perpétuellement confrontables les uns face aux autres. C'est cette rude confrontation qui est susceptible de produire la vérité. Sa théorie se présente à la fois comme une explication des progrès scientifiques antérieurs, un critère de démarcation des sciences, un guide pour une activité scientifique progressive et un code d'honnêteté intellectuelle du chercheur. Les programmes de recherche de Lakatos sont des théories de la connaissance qui se développent par ajouts et retraits d'hypothèses. Ces programmes sont structurés en « noyaux durs » ou postulats irréfutables qui ne peuvent être modifiés qu'après rencontre d'une *anomalie*. « *Tout programme scientifique de recherche peut se caractériser par son noyau dur* » (I. Lakatos, 1994, p.63). Ils sont des éléments fondamentaux d'un programme de recherche et sont considérés par les partisans de ce programme comme une base infalsifiable. (I. Lakatos, 1994, p.64). Plusieurs problèmes sont donc posés à ces différents programmes de recherche

et trouvent des réponses par l'évacuation de différentes anomalies. Mais, les noyaux durs ne suffisent pas seuls à révolutionner la science. Lakatos les associe au « glacis protecteur » ou « anneau protecteur », c'est-à-dire une sorte de cercle ou anneau métallique placé autour du noyau dur dans le but d'anéantir les critiques ou attaques venant de l'extérieur et susceptibles de porter atteinte au noyau dur. Tandis que le noyau dur relève de la pensée, le glacis protecteur relève du langage. Face à la démarche unanimiste de Kuhn, Lakatos propose une démarche heuristique comme critère de maturité de la science. Toutefois, à travers ces deux éléments constitutifs de son programme de recherche, Lakatos présente une heuristique à deux dimensions. Le noyau dur comporte une heuristique négative du fait de sa nature infalsifiable ou résistante à toute critique, alors que le glacis protecteur comporte une heuristique positive parce que disposant d'hypothèses auxiliaires susceptibles d'être remises en cause en cas d'anomalie. Ce qu'il convient de retenir c'est que loin d'être radicalement opposés, ces deux concepts fondateurs des programmes de recherche de Lakatos sont complémentaires. C'est à juste titre que Lakatos (1994, p.163) affirme : « *La méthodologie des programmes de recherche scientifiques est une nouvelle méthodologie fondée sur une démarcation (c'est-à-dire une définition universelle du progrès...). Elle constitue, me semble-t-il, une amélioration par rapport aux méthodologies analogues antérieures.* »

Nous retenons que les approches de Lakatos et de Kuhn ont plusieurs points communs dans la mesure où ces deux auteurs exigent que leurs conceptions philosophiques soient issues d'une critique fondée sur l'histoire des sciences. Cependant, le point vu de Kuhn est antérieur à la méthodologie des programmes de recherche de Lakatos. Il est même judicieux de dire que Lakatos est plus proche de Kuhn dans la mesure où il adopte certains des résultats de Kuhn à ses propres buts. Cependant, la différence majeure entre Thomas Kuhn, Popper et Lakatos réside dans l'importance que Thomas Kuhn apporte aux facteurs sociologiques alors que les autres s'en démarquent.

Contrairement à ses prédécesseurs qui ont développé une vision paradigmatic ou systémique du progrès ou des révolutions scientifiques, Feyerabend pense que le progrès ne peut s'effectuer qu'en dehors des systèmes, quels qu'ils soient. Il est contre les règles et les conventions, et se prononce pour un libéralisme ou un anarchisme méthodologique qui n'est autre qu'un pluralisme méthodologique. (P.K. Feyerabend, 1979, pp.23-24). Les révolutions scientifiques ne peuvent dériver que des entreprises « anarchiques » contraires aux méthodologies d'épistématologues. Pour Feyerabend, le fait de canaliser tous les efforts au profit du développement d'un seul système théorique ou d'une seule théorie est très néfaste pour le développement de la science. Feyerabend priviliege ainsi les passions au détriment de la logique scientifique. Il raisonne en terme de « principes de construction » d'une théorie qui sont selon lui non pas seulement des postulats métaphysiques du paradigme dans lequel on raisonne, mais aussi des « habitudes grammaticales impliquées dans la formulation des savoirs ». Il pense par ailleurs que l'unanimité *nuit* le progrès de la science et le paradigme « emprisonne » l'investigation en condamnant l'éventualité « d'hypothèses fécondes ». Feyerabend propose une méthode contre-inductive qui procède par la mise en place d'hypothèses en contradiction avec le système dominant. Il se fonde sur le principe selon lequel « *tout est bon* » (P.K. Feyerabend, 1979, p.25), qui laisse le libre cours à toute méthode de faire des investigations pourvu qu'elles apportent des résultats inédits. C'est pourquoi, il affirme :

« Mais même si le monde était un, il n'est pas du tout certain qu'une seule vision du monde serait le meilleur guide pour le traverser. Les visions du monde non seulement sont incomplètes, mais encore elles nous trompent (...). Elles suggèrent que, pour progresser, les modèles peuvent et même doivent sans doute négliger les détails personnels pour ne retenir que les tendances générales. » (P.K. Feyerabend, 2014, pp.28-29)

Il n'y a donc pas de déterminisme dans cette approche que développe Feyerabend, ce qui le rapproche un peu de Lakatos, mais qui l'éloigne de la vision paradigmique de Kuhn.

## Conclusion

Au terme de ce qui précède, il est essentiel de retenir que la notion de paradigme, mise en avant par Kuhn, est maintenant couramment employée pour désigner une manière propre à lui de concevoir la science de son temps. Cette notion de paradigme est capitale pour guider toutes les théories scientifiques qui s'inscrivent dans le régime de ce qu'il appelle par la *science normale*. Pour Kuhn, le paradigme est l'ensemble des principes et des méthodes partagés par une communauté scientifique. C'est donc un modèle à suivre, qui pour un temps fait autorité, puis sera remplacé par un autre. En cherchant à comprendre et à expliquer les pratiques scientifiques en s'interrogeant et en définissant la notion de science normale, Kuhn estime que la science normale est une activité au sein de laquelle les scientifiques passent inévitablement presque tout leur temps. Elle est fondée sur la présomption que le groupe scientifique sait comment est constitué le monde.

En effet, lorsqu'un groupe de spécialistes développe un domaine de recherche et trouve un paradigme, ce domaine de recherche devient une science et une discipline. L'existence d'un paradigme est, selon Kuhn, une source de certitude quant à la standardisation des pratiques scientifiques. Toutefois, les paradigmes peuvent guider la recherche même en l'absence d'un ensemble complet des règles communes. Pendant ce travail il a donc été question de la circonscription de la notion de paradigme chez Kuhn. Malgré la polyvalence sémantique que souligne d'ailleurs Margaret Masterman<sup>20</sup>, le terme paradigme a une forte connotation chez Kuhn, car, il produit en continu une synthèse

<sup>20</sup> Margaret Masterman (1910-1986) est linguiste et philosophe britannique qui s'est spécialisée en linguistique informatique. Ses travaux sont inédits dans le domaine de la traduction automatique. Elle a fait une analyse critique de l'édition de 1962 de l'ouvrage de Kuhn intitulé *La structure des révolutions scientifiques*. Elle souligne plusieurs occurrences du terme paradigme et les regroupe en trois catégories. Lorsque Kuhn fait une analogie entre le mot paradigme et un ensemble de croyances, un mythe, une spéculation métaphysique réussie, un standard, une nouvelle manière de voir, un principe organisateur, ..., Masterman considère qu'il s'agit d'un « *paradigme métaphysique ou d'un méta-paradigme* ». Ensuite, lorsqu'une analogie est établie entre le paradigme et une découverte scientifique concrète, un ensemble d'institutions politiques, un concept destiné à être structuré et précisé dans des conditions nouvelles ou plus strictes, il s'agit d'un « *paradigme sociologique* ». Lorsque le paradigme renvoie à un sens concret, c'est-à-dire un manuel scientifique ou un texte scientifique classique, une source d'instruments de recherche, une technique ou un système d'appareils, il s'agit d'un « *paradigme artefactuel* ». Pour Masterman, la science paradigmique de Thomas Kuhn a une vision sociologique et non philosophique du paradigme. De plus, elle considère que l'étude de Kuhn porte d'abord et avant tout sur le processus global qui conduit à la construction d'une explication scientifique, sans rien présupposer. Dans cette perspective, le paradigme fonctionne même lorsqu'il n'y a pas de théorie.

intégrative qui permet la transmission et le perfectionnement continu du savoir. Mais, la conséquence immédiate de cette posture c'est la dogmatisation du savoir.

Dans le deuxième axe de notre travail nous avons retenu que chez Kuhn, une science est mature lorsqu'elle est guidée par un paradigme unique. Le paradigme a pour rôle de définir les normes et de coordonner le travail des scientifiques dans le cadre précis de leur science. Il y a une double implication entre la notion de paradigme et celle de science normale. Dans le dernier axe nous avons parlé du concept de révolution scientifique chez Kuhn, une autre manière de parler de progrès. Car, lorsqu'un paradigme est supplanté par un autre, il y a absolument au terme d'une crise constatée, il y a du nouveau. De nouvelles théories viennent enrichir les anciennes, comme nous l'avons souligné avec Blanché et Granger. Mais, la démarche kuhnienne a été parfois mise en cause ou enrichie par Popper, Lakatos et Feyerabend.

Popper met en crise la conception kuhnienne du progrès en privilégiant plutôt une large ouverture au détriment de l'enfermement paradigmatisant de Kuhn. Une discussion ouverte à plusieurs interlocuteurs venant d'horizons divers est plus fructueuse que celle entretenue dans le strict cadre du paradigme. Par ailleurs, Lakatos propose des programmes de recherche qui sont plus concurrentiels que les paradigmes de Kuhn, et, par conséquent, susceptibles de produire la vérité. Chaque programme de recherche devrait être protégé par des « noyaux durs » ou postulats irréfutables et par un « glacis protecteur » ou « anneau protecteur » qui a pour but d'anéantir les critiques ou attaques venant de l'extérieur et susceptibles de porter atteinte au noyau dur. Enfin, Feyerabend pense que les révolutions scientifiques sont incompatibles avec les canons méthodologiques. Les canons de raisonnement sont néfastes pour le développement de la science. Il leur préfère un anarchisme méthodologique.

## Bibliographie

BLANCHE Robert, 1968, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin.

CHALMERS Alan Francis, 1987, *Qu'est-ce que la science ? : récents développements aux philosophies des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, traduit de l'anglais par Michel Biezunski, Paris, La Découverte.

FEYERABEND Paul Karl, 1979, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil.

FEYERABEND Paul Karl, 1999, *Une connaissance sans fondements*, traduit de l'allemand par Emmanuel Malolo Dissaké, Paris, Dianoïa.

FEYERABEND Paul Karl, 2014, *La tyrannie de la science*, Présente et édité par Eric Oberheim, traduit de l'anglais et préfacé par Baudoin Jurdant, Paris, Seuil.

FOUREZ Gérard, 2003, *Apprivoiser l'épistémologie*, De Boeck et Larcier.

GRANGER Gilles-Gaston, 1995, *La Science et les sciences*, 2<sup>e</sup> édition corrigée, Paris, PUF.

GRANGER Gilles-Gaston, 1995, *La Science et les Sciences*, 2<sup>e</sup> édition corrigée, Paris, P.U.F.

GRANGER Gilles-Gaston, 1998, *L'Irrationnel*, Paris, Odile-Jacob.

KUHN Thomas Samuel, 2008, *La structure des révolutions scientifiques*, traduction française de Laure Meyer, Paris, Flammarion.

LAKATOS Imré, 1994, *Histoire et Méthodologie des sciences. Programme de recherche et reconstruction rationnelle*, traduction de l'anglais par Catherine Malamoud et Jean Fabien Spitz, sous la direction de Luce Giard, Paris, P.U.F.

POPPER Karl Raimund, 1989, « mythe du cadre de référence », in *Karl Popper et la science aujourd'hui*, Colloque de Cerisy, Paris, Aubier.

#### **Webographie :**

JUIGNET Patrick, 2015, « Les paradigmes scientifiques selon Thomas Kuhn », in *Philosophie, science et société* [En ligne], 2015, <http://philosciences.com/philosophie-et-science/methode-scientifique-paradigme-scientifique/113-paradigme-scientifique-thomas-kuhn>, consulté le 28 décembre 2019.

WILLETT Gilles, « Paradigme, théorie, modèle, schéma : qu'est-ce donc ? », *communication et organisation*, [En ligne], 10|1996, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 28 décembre 2019. URL :

<https://communicationorganisation.revues.org/1873#>

**LES DEICTIQUES SPATIAUX OU LA FORCE DE PERCEPTION DE  
L'ESPACE DANS *REBELLE* DE FATOU KEITA**

CAMARA Mohamed

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

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

**Résumé**

Nous nous proposons d'étudier les déictiques spatiaux et de mettre en relief leurs particularités de fonctionnement dans l'œuvre *REBELLE* de Fatou Kéita. Cette étude énonciative se situe dans le domaine de la sémantique. En effet, ces marqueurs spatiaux, répertoriés dans des microsystèmes syntaxiques et sémantiques, permettent le repérage de la situation d'énonciation par rapport à la position occupée par le locuteur. Dans la référence déictique conversationnelle, ils se scindent en deux parties totalement distinctes : les deixis spatiaux démonstratifs et les deixis adverbiaux locatifs. Ces deux types d'embrayeurs ont la fonction d'inscrire les occurrences dans l'espace relativement au point de repère que constitue l'énonciation. Les éléments déictiques contribuent au processus créatif en participant à la construction d'une réalité subjective. Ainsi, par l'entremise de la désignation, l'énonciation adopte une stratégie discursive qui dévoile leurs traces et leurs présences dans l'énoncé. Ils contribuent à exprimer une expérience perceptive et subjective de la dimension locative. Par le canal de la désignation, ils se réfèrent à la réalité telle qu'elle se présente aux actants du discours.

**Mot clés : Deixis- espace – énonciation – démonstratif – adverbe**

**Abstract**

We propose to study the spatial deictics and to highlight their particularities of functioning in the work *REBELLE* by Fatou Kéita. This enunciative study is located in the field of semantics. Indeed, these spatial markers, listed in syntactic and semantic microsystems, allow the location of the situation of utterance in relation to the position occupied by the speaker. In the conversational deictic reference, they split into two completely distinct parts: the demonstrative spatial deixis and the locative adverbial deixis. These two types of clutches have the function of inscribing occurrences in space relative to the benchmark that constitutes the utterance. Deictic elements contribute to the creative process by participating in the construction of a subjective reality. Thus, through designation, the enunciation adopts a discursive strategy which reveals their traces and their presence in the utterance. They help to express a perceptual and subjective experience of the rental dimension. Through the designation channel, they refer to reality as it presents itself to the actors of discourse.

**Keywords : Deixis- space - enunciation - demonstrative – adverb**

## INTRODUCTION

Les deixis spatiaux, appelés également déictiques spatiaux, sont des outils linguistiques ayant une valeur importante dans la théorie énonciative. Ils agencent, selon un plan précis et défini, nos activités physiques et mentales. Leurs impacts sur la cognition humaine fait l'objet de multiples prospections dans le discours énonciatif. En effet, les protagonistes du discours et le repère sont les deux dimensions indispensables dans l'organisation de ces marqueurs linguistiques. Ils associent le discours au contexte tout en assurant la cohérence et la cohésion discursive. Aussi, le langage est-il un instrument de communication et de transmission du savoir par les énonciateurs dans l'énoncé. Dès lors, les déictiques spatiaux s'avèrent décisifs dans la détermination du sens de l'énoncé. Ces marqueurs linguistiques sont corrélés d'une manière singulière à la subjectivité. Ils mettent en évidence l'espace et l'objet de référenciation. Dans le discours narratif, les personnages construisent un monde particulier et subjectif en usant des expressions déictiques. Mais ces marqueurs linguistiques désignent les référents spatiaux dont l'étendue et l'identification restent à circonscrire. Ils contribuent à exprimer une position perceptive et subjective de l'espace. Dès lors, la question est de savoir comment les déictiques spatiaux participent-ils à la construction d'une réalité subjective dans l'œuvre ? Dans quelle mesure, l'auteur les emploie-t-il dans l'espace suggéré par l'œuvre ? Ainsi, notre étude énonciative située dans le domaine de la sémantique, va d'abord analyser les déictiques spatiaux démonstratifs ensuite, répertorier les déictiques adverbiaux locatifs, et enfin, aborder la désignation perceptive des déictiques spatiaux dans l'œuvre *REBELLE* de Fatou KEITA. Roman de fiction, Malimouna, l'héroïne, refuse de se plier au rituel traditionnel de l'excision.

### 1- Les déictiques spatiaux démonstratifs

Ces marqueurs démonstratifs sont constitués de deux classes totalement distinctes : celle des déterminantes (ce – cet- ci/là) et celle des pronoms (ça-ceci. Cela – celui-ci, celui-là). Ils servent à désigner ou à évoquer des êtres ou des choses dans l'environnement locatif.

- (1) **Boritouni, ce gros village, est composé de broussailles.p 3**
- (2) **Elle est le village natal de Malimouna, cette bourgade. P 16**
- (3) **Cette enfance à Boritouni est marquée par le malheur et le bonheur.p29**

Les trois énoncés contiennent tous le morphème spatial "ce". Il a pour vocation d'attirer le regard vers un objet référentiel ou un référent quelconque.

En (1), "ce", dans le syntagme nominal (ce gros village), désigne un référent cité dans la proposition précédente. Cet élément, parfaitement identifiable, est « Boritouni » dont la signification en malinké est « courir de nouveau ». En effet, employé en français comme un adjectif démonstratif, il renvoie au vocable précédent qu'est "village". « Ce » est un morphème démonstratif anaphorique qui est détaché du syntagme nominal « village » par une virgule. Il apporte un complément d'informations sur la nature ou la qualité de celui-ci.

En (2), l'entité désignée que l'auteur montre ou évoque est la bourgade à Boritouni. Cet espace traditionnel est le lieu de l'enfance du personnage principal du nom de Malimouna. Et, le référent est repéré par l'environnement contextuel immédiat. Le pronom personnel "elle", qui a une valeur d'annonce, annonce ce

qui est postérieur. C'est un élément cataphorique. Aussi, renvoie t- elle sémantiquement à un segment à venir appelé conséquent représenté par le syntagme nominal « cette bourgade ». Ainsi, une relation de représentation phrasique existe entre le pronom personnel "elle", l'élément cataphorique et le syntagme nominal « cette bourgade » qu'est l'élément représenté. Dans sa fonction cotextuelle, le locuteur indique à l'allocataire, le référent dans la situation de communication. La cataphore de ce fait, participe à la cohérence d'un énoncé.

Ainsi, dans les énoncés (1) et (2), les particules démonstratives /ce/cette/ renvoient soit au contexte antérieur, soit au contexte postérieur. Elles évoluent dans un processus anaphorique ou cataphorique et appartiennent à l'environnement contextuel. Ces particules réfèrent à des éléments visibles dans les deux occurrences. Leurs identifications dans le discours s'opèrent par des agencements sémantiques et pragmatiques se fondant sur l'observation des référents. Ces facteurs sont visuels dans la conversation orale.

En (3), le référent ne peut être repéré que s'il est dans l'environnement immédiat des protagonistes et est visible par eux. Tomassone note que les expressions référentielles ne peuvent avoir de signification que si l'on ignore la situation de communication dans laquelle elles ont été produites. Elles ne donnent aucune information sur le moment visé. Tomassone (1996 :23). Ainsi, la particule "cette" est un deixis dans l'énoncé (3). Le locuteur indique à l'allocataire le référent qu'est le syntagme nominal « cette enfance », suivie d'un regard ou d'un geste d'indication afin de donner plus de relief à son action. Boritouni, village natal de l'héroïne Malimouna, se caractérise par une opposition binaire : le malheur et le bonheur. En effet, le village a été le lieu du traumatisme et de l'oppression vécus par elle. Puis, cet espace représente le triomphe de son combat. Kidnappée et torturée au village, elle est libérée grâce au rassemblement des femmes appartenant à l'association « AAFD ». Ainsi, la particule "cette" est un embrayeur spatial. Il évolue dans un environnement extralinguistique ou un environnement contextuel. Elle présente une circonstance locative désignée par un locuteur à un allocataire. « Cette » réfère à la cible visée pour la monstration, car elle a une fonction déictique. Elle ne renvoie pas à un évènement connu ou visible du commun des mortels.

**(4) Ça c'est Dimikèla, l'exciseuse du village. P4**

**(5) ça c'est une cérémonie traumatisante. p 26**

Les occurrences (4) et (5) sont ambiguës leurs sens, qui peuvent faire l'objet de plusieurs interprétations, prêtent à équivoque.

En (4), le morphème "ça" fonctionne comme un deixis démonstratif. Dans le contexte, l'unité linguistique qui le succède est le syntagme nominal « Dimikèla ». Ce nom, en malinké, signifie personne qui fait subir la douleur. Ce personnage sévère, rigoureux, respecté et craint, est considéré comme étant le bourreau des jeunes filles. Un pacte secret existe entre Dimikèla et Malimouna. Pour acheter son silence, l'exciseuse décide, par une ruse bien combinée, de ne pas exciser l'héroïne du roman. Mais, le secret, qui enfreint les règles de la tradition, ne va pas résister à l'usure du temps. Il sera découvert plus tard par l'époux de Malimouna.

Dans l'exemple (5), le morphème "ça" est un deixis. L'énoncé marque la proximité relativement à l'espace de l'énonciateur. Et Tomassone affirme que la situation de communication implique la présence en un même lieu et en un même

moment du locuteur et du destinataire. Tomassone (1996 :29). "Ça" désigne ici un référent se trouvant dans l'espace où se situe l'échange. Le geste aussi accompagne la conversation. Mais c'est l'univers extra linguistique qui permet d'identifier le référent. Dès lors, dans un élan d'effervescence, l'énonciateur expose de façon flagrante, dans un espace précis, l'objet totalement perceptible dans la situation de communication. Dans l'œuvre, « ça » fait référence aux sons des tam-tams. Ils annoncent la description d'une cérémonie d'excision. La modernité, incarnée par Malimouna, considère l'excision comme un évènement insupportable. Elle déshumanise et traumatisé les jeunes filles. Ainsi, les deixis spatiaux démonstratifs mettent en évidence, en orientant de façon nette, le référent dans l'espace environnemental. Cet objet référencé peut appartenir soit au cotexte, soit au contexte.

En outre, dans la référence déictique et la référence anaphorique, des marqueurs démonstratifs réfèrent de différentes façons à ce qu'ils désignent. Soit, ils font voir à leur interlocuteur la cible au moyen d'un signe ou d'un geste qui attire le regard ou l'attention ; soit, ils renvoient à une cible qui a précédé dans le discours.

#### **(6) Ceci est une cérémonie valorisante.p13**

Le marqueur démonstratif »ceci» fait référence à une situation de discours, où le locuteur se propose volontiers de faire découvrir une chose qui lui paraît familière. Lorsque le locuteur prononce « ceci » en montrant quelque chose à son interlocuteur, les deux protagonistes, identifiés par « je » et « tu », peuvent repérer avec une facilité déconcertante la cible dans son entièreté, par l'entremise de la situation d'énonciation. L'occurrence (6) marque la position de Matou, la mère de Malimouna. Elle est une partisane de la pratique de l'excision. Elle incarne l'épouse africaine, traditionnelle et soumise. Ainsi, en faisant voir, au moyen d'un signe ou d'un geste qui attire le regard, les coénonciateurs peuvent voir, entendre ou toucher la cible. L'occurrence (6) ne fait pas apparaître à l'esprit une représentation abstraite, mais désigne une cible palpable montrée à l'allocataire. La désignation du repaire est une exhortation faite aux protagonistes du discours à avoir accès à l'espace à partir duquel « ceci/ce » est désigné.

## **2- Les déictiques adverbiaux locatifs**

Les adverbes locatifs sont des parties du discours qui se rapportent à un terme dans l'énoncé. Ils précisent les circonstances de lieu dans lesquelles se déroule le procès. Ils sont en général regroupés en paires antithétiques : ici/la bas ; près/loin ; en haut/en bas... La désignation de la cible par le locuteur correspond généralement à une expérience perceptive de la distance dans l'espace spatio-temporel.

#### **(7) Là-bas, à Salouma, c'est la capitale (repère=la capitale).**

**p 61**

#### **(8) Ici, on célèbre la tradition et les us et coutumes (repère=en situation d'énonciation). p 25**

L'exemple (7) contient des informations sur le lieu où se déroule le procès.

L'adverbe de lieu « là-bas » fait référence à un espace officiel qui est très vaste. Mais, «là-bas » suffit partiellement pour identifier avec netteté l'espace. Le cotexte devient nécessaire pour repérer le référent. Ainsi, le marqueur de lieu

reprend catégoriquement l'indication spatiale évoquée à la fin de l'énoncé (7). Cette indication locative est soulignée par le syntagme nominal « la capitale ». Il fait référence à un vaste espace (la capitale) où Malimouna mène une nouvelle vie, loin des traditions villageoises. Salouma est un espace de circonstance qui permet à L'héroïne d'entrer dans l'univers moderne avant de s'envoler pour le continent Européen.

En (8), la particule « ici » est un embrayeur spatial. Il désigne l'immédiat dans lequel évoluent les co-énonciateurs et s'oppose à la particule-là qui désigne l'espace éloigné. L'espace est connu et repéré relativement aux protagonistes du procès, mais le référent se trouve dans la relation d'énonciation ou la relation contextuelle. Riegel et al soulignent que les expressions de lieu peuvent repérer leurs référents par rapport au site de l'énonciation. Riegel et al (1994 :572). Les circonstances de lieu de l'énonciation spatiale s'apprécient par rapport à l'espace d'où le "je" parle ou écrit. Elles se manifestent par les embrayeurs qui peuvent être qualifiés de déictiques.

« Ici » embrayeur spatial, est un circonstant locatif qui permet le repérage de l'environnement contextuel relativement à l'emplacement des co-énonciateurs. Ainsi, la spatialité se reflète dans ce cas par l'emploi de "ici" qui parque la proximité du référent qu'est le syntagme nominal "la tradition et les us et coutumes" ! C'est pourquoi Nojgaard distingue deux types d'adverbes orientés ponctuels. S'ils situent l'action par rapport aux instances de la communication, nous parlerons de compléments orientés déictiques ou embrayeurs. S'ils se contentent de signaler le rapport de l'endroit de l'action avec un autre endroit, nous les appellerons simplement non déictique ou non embrayeurs. Nojgaard (1993 :937). Donc, "ici" à l'instar d'autres embrayeurs locatifs, établit sa référence spatiale par rapport au référent qu'est le syntagme nominal "la tradition les us et coutumes". Cette référenciation locative est un espace animé par les tam-tams qui résonnent de toutes parts. Ils entretiennent l'auditoire en narrant les différentes époques mandingues, les danses et chants traditionnels.

Les occurrences (7) et (8), représentés par l'adverbe de proximité « ici », au sens spatial, sont situés dans le champ visuel des coénonciateurs. Ils exercent une influence sur l'attitude corporelle du locuteur qui gesticule, selon la distance perceptible par son champ visuel. Le mouvement provoqué par le corps influe inéluctablement la perception de la cible à partir du site où se trouvent les actants du discours. Aussi, les coénonciateurs, par l'entremise des déictiques spatiaux marquant la proximité, appréhendent-ils aisément la distance et les relations diverses instaurées entre le site et la cible. En voulant mettre en évidence l'aspect perceptif ou évoquer l'emplacement locatif sous un angle de vue géographique, les protagonistes du discours visent la cible par le canal d'une orientation, laquelle leurs permettent d'établir leurs parcours perceptifs. Dès lors, les deux occurrences, centrés sur les protagonistes du discours, est difficilement interprétables. Certes, le sens général est compréhensible, mais les interprétations paraissent plausibles lorsqu'elles sont fixées sur l'ancrage déictique qui permet de les relier à une situation contextuelle. Et comme l'affirme E.BASTONNAIS (2000, p69), « ancrer l'énoncé sur un locuteur par le centre déictique en permet une interprétation claire ».

**(9) Malimouna est à Salouma .Là-bas, elle vit dans la civilisation. P 32**

**(10) Là-bas, la population villageoise redoute ce milieu. P 39**

En (9), la locution adverbiale « là-bas » a un emploi anaphorique. Il évoque un périmètre locatif dont le référent qu'est Salouma, se trouve dans le contexte. Dès lors, pour identifier aisément sa référence dans un environnement immédiat, la particule spatiale a besoin inéluctablement d'un point de repère auquel il va s'adresser. Ainsi, la cible identifiée est le syntagme nominal « Salouma ». Elle permet de circonscrire un périmètre différent et opposé à l'espace des actants de l'énoncé, lequel représente le site. Ces deux espaces (le site et la cible) sont diamétralement distincts et éloignés l'un de l'autre. Mais l'énonciateur arrive à identifier volontairement la cible dans l'espace. Malimouna estime que cette cible qu'est Salouma est un monde ouvert sur la modernité et le progrès. Il est à l'abri de toute croyance reçue. Rester indéfiniment au village créera inéluctablement un véritable bouleversement des mœurs dans cet espace désorganisé et coupé du reste du monde. En outre, en (9), la locution adverbiale « là-bas » est un embrayeur spatial. En effet, cette locution fait référence à une posture géographique éloignée du site de l'énonciateur. Elle est suivie d'un geste de la main ou d'un hochement de la tête qui indique la trajectoire de la cible. L'énonciateur, en prononçant un dire, perd la latitude d'être présent dans le même environnement spatial auquel la particule locative « là-bas » fait référence. Et Kleiber affirme que la locution « là-bas » renvoie à un référent par l'intermédiaire d'éléments reliés spatio-temporellement à son occurrence Kleiber (2006 :17). L'adverbe spatial (là-bas) marque une relation de distance entre la cible représentant la distance et le positionnement faisant allusion au locuteur. Il renvoie aux diverses relations qui orientent les coénonciateurs dans leurs différents perceptions au niveau de l'espace.

Aussi, dans l'exemple (10), la population autochtone considère la capitale un milieu farouchement opposé à leurs modes de vie. Eduqués à la culture villageoise, ils sont soumis à la tradition et acceptent les us et coutumes. Ils craignent, sous l'effet de la contrainte, d'être convertis au modernisme, car les blancs sont les ennemis jurés de la tradition. Si la particule « là-bas » induit le concept d'éloignement, la particule « ici » quant à elle, inclut la notion de rapprochement. Mais le lieu de l'énonciateur au niveau des deux particules spatiales "là-bas" et "ici" est pratiquement similaire. Dans les occurrences (6), (7), (8) et (9), les adverbes et les locutions adverbiales, qui dénotent l'espace, se répartissent ici en deux niveaux de spatialité que sont le niveau de proximité et le niveau d'éloignement. De 'avis de Ardeleanu *et al*, (2007, p20) :

« les niveaux marquent la caractéristique des déterminants de l'environnement discursif et donc de la situation d'énonciation qui est liée également au contexte (l'environnement extralinguistique) et au cotexte (l'environnement discursif, ou l'environnement linguistique immédiat), unités linguistiques qui précèdent ou suivent les déterminants ».

Dès lors, la série des déictiques spécifiant la proximité, par opposition aux déictiques désignant l'éloignement est, selon G. Le BOULCH (2001 p, 4) « subjective et contingente ; car c'est un jugement de valeur qui porte sur une perception de la distance .La distance étant une expression du rapport entre deux objets distincts dans l'espace et dans le temps ». Les protagonistes du discours, dans les quatre occurrences, sont les seules personnes qualifiées qui apprécient la proximité ou l'éloignement entre le site et la cible, dans l'espace et dans le temps. Aussi, les coénonciateurs se représentent la distance et le temps pour parcourir les deux espaces distincts.

Ainsi, Les embrayeurs adverbiaux spatiaux désignent une entité dans l'espace environnant ou lointain. Ils précisent les circonstances de lieu dans lesquelles se déroule le procès. Ils tirent leurs interprétations référentielles du contexte ou de l'environnement situationnel.

### **3-Les déictiques spatiaux ou la désignation perceptive de l'espace.**

Les déictiques spatiaux font constamment référence à une diversité de méthodes faisant allusion à la perception. Ils désignent des êtres animés ou des êtres inanimés perceptibles dans l'espace.

**(11) Rose-la-jolie, c'est loin p67**

**(12) La date du procès de Malimouna à Boritouni, c'est loin  
p225**

**(13) Boritouni est situé avant Salouma p55**

Le rapprochement entre expressions locatives et expressions temporelles se fait, dans bien des cas, par l'entremise de certains déictiques spatiaux. Ils se situent à la jonction de l'espace et du temps. Ils sont aptes à établir une correspondance spatiale ou temporelle.

L'adverbe « loin » prête à équivoque, en autorisant un double décryptage. Il prend une valeur spatiale en (10) en renvoyant à l' « ici » de la situation d'énonciation et une valeur temporelle en (11) qui renvoie au « maintenant » de la situation d'énonciation. L'occurrence (10) est marquée par un espace représentant une ville balnéaire française du nom de « Rose-la-jolie ». Le séjour de Malimouna n'a pas été agréable selon ses impressions. L'occurrence(11) est consécutive au retour de l'héroïne au village afin de subir les lois du tribunal traditionnel. En (12), le locuteur se trouve aux approches de l'espace représenté par la ville de Saloma. Dans le contexte discursif, il peut indiquer le village de Boritouni en étant dans l'environnement de la ville de Saloma. La localisation du village avant la ville relève de la vision prospective de l'auteur relativement à la distance entre le site et la cible. Dès lors, on observe une interprétation spatiale et temporelle entre les emplois déictiques de «Boritouni » et de «Salouma » représentant respectivement le site et la cible .La localisation de la cible dépend de la position spatiale du locuteur, lequel se crée un itinéraire entre le site et la cible.

Les déictiques dans les occurrences (10), (11) et (12) clarifient l'identité et l'espace des actants du discours. Ils permettent de révéler le mode narratif. Le récit, à la troisième personne, paraît plus objectif. En effet, la vocation des locuteurs à faire revivre les évènements sur le parcours spatial n'obéit pas à une description subjective. Ils s'attèlent à fournir des informations objectives calquées sur l'expérience perceptive des narrateurs. La narration conversationnelle n'a réellement de signification que relativement à la situation du locuteur et au contexte de production discursive. Le discours conversationnel ne tire son véritable sens que de la situation énonciative et contextuelle.

Ainsi, la vocation fondamentale des binômes d'opposition « près/loin » et « devant/derrière » permet d'élaborer et de structurer l'environnement spatial où le procès se déroule. La désignation ou l'objet cible est perceptible dans l'espace par rapport au site évoqué, selon l'axe vertical, ou l'axe frontal ou, l'axe latéral. Ce qui amène A.BORILLO (1992, p249) à dire que « le changement de position

de l'énonciateur modifie la relation entre la cible et le site, ce qui fait que l'énoncé original n'est plus vrai ».

La double possibilité de lecture de certains énoncés peut être située à la jonction de l'espace et du temps. Les énoncés restent analysables en termes spatiaux et en termes temporels. PURLOW (2019, p48) affirme que c'est « la possibilité pour un locuteur d'accéder aux dimensions temporelles des entités essentiellement spatiales et aux dimensions spatiales des évènements ».

- (14) Sando arrive ici, de tout temps. P38**
- (15) Philippe Blain et Malimouna vont vivre là-bas à Paris p115**
- (16) Malimouna et Karim viennent de loin. p144**
- (17) Après Boritouni, Malimouna va parcourir deux autres espaces. p 48**

En (14), la cible que se propose d'atteindre Sando ne peut avoir pour point de mire que l'espace où se trouve le locuteur. « Sando » et lui se sont établis dans deux espaces totalement différents. Le sujet « Sando », à la troisième personne, est situé dans un autre environnement et se dirigera vers l'endroit occupé par le locuteur. C'est un riche et puissant commerçant. C'est le premier époux de Malimouna assommé dans la chambre nuptiale. Le verbe « arrive », verbe de mouvement, marque le déplacement d'un point « A » vers un point « B ». Selon la situation contextuelle, le sujet part d'une situation géographique, qui n'est pas clairement définie, ni clairement spécifiée, pour atteindre la destination finale, à savoir le « ici » du locuteur. E. Bastonnais (2000, p8) affirme que « la sémantique de ce verbe ne permet pas que le déplacement soit orienté vers n'importe quel endroit. C'est le centre déictique qui sert de bruit à l'énonciateur. Dans l'utilisation spatiale c'est vers le « ici » du locuteur ».

Dans l'occurrence (15), le changement de position ne s'effectue ni en direction de l'espace occupé par le locuteur (c'est à dire l'endroit qu'il est présent au moment de l'énonciation), ni vers l'interlocuteur. Il est orienté vers un tout autre espace appelé « Z ». Dès lors, ce sont les coénonciateurs qui effectueront le transfert d'un territoire vers un centre déictique. Toutefois, l'emplacement du locuteur au moment de l'énonciation, n'est pas celui vers lequel « Pierre » se déplace. Le locuteur et l'interlocuteur ne semblent pas ancrer spatialement le centre déictique. Ainsi, les actants du discours effectuent le mouvement vers le centre déictique qu'est « Z ». Au moment de l'énonciation, aucun des protagonistes du discours ne sont à « Z ». Le verbe « aller » énonce un mouvement vers le centre déictique, mais il n'est plus repéré par rapport au locuteur et à l'interlocuteur qui se projettent dans un autre espace qu'ils sont sur le point d'occuper. Etant donné que les deux interlocuteurs sont situés sur le même espace, puisque l'un ne peut se déplacer vers l'autre, la conversation se déroule sur un espace qui leur est commun. Donc, le locuteur se définit spatialement par rapport à l'interlocuteur. Une autre personne, différente du locuteur et de l'interlocuteur, est présente sur l'espace. Le locuteur et Pierre, situés sur le même parcours, effectuent le même trajet ensemble, en se rendant sur un autre parcours. Philippe Blain est le compagnon Européen de Malimouna. Ils habitent dans un quartier de Paris. Ainsi, le déroulement du procès suit une voie transversale qui va aboutir au site situé à une distance connue. Cette désignation nominale fait partie des constructions locatives perçues comme intrinsèquement orientées. C. VANDELOISE (1986) « parle de l'orientation des

entités en fonction du positionnement des organes de perception et/ou de la direction de leurs déplacements prototypiques ».

Dans l'occurrence (16), le but du déplacement des deux personnages, avec l'utilisation du verbe venir, n'est pas l'espace occupé présentement par les actants du discours au moment de l'énonciation, mais celui qu'ils ont occupé lors du déplacement déjà accompli sur un espace indéfini et indéterminé. Malimouna et Karim sont tous deux de la même région. Au plan de la vie conjugale, ils sont mariés et ont deux enfants. Dans l'exemple (15), deux interprétations sont possibles. Pour la première interprétation, le locuteur et l'interlocuteur, main dans la main, ont effectué le même trajet ensemble. Une seconde interprétation est également possible. Le locuteur et l'interlocuteur peuvent ne pas effectuer le déplacement au même moment. Les coénonciateurs, avec l'emploi du verbe venir, sont venus d'une destination indéfinie et éloignée vers la destination occupée présentement, mais à des intervalles de temps différents. Soit, ils ne sont pas arrivés au même moment, soit, ils ne se sont pas retrouvés dans le même temps, ou dans le cas échéant, ils n'ont pas quitté l'espace au même instant. Le but du déplacement du locuteur et de l'interlocuteur est tout d'abord leurs positions dans ce déplacement, ensuite, leurs parcours lors du déplacement, puis, leurs destinations au cours du mouvement, et enfin, la fin de leurs parcours, à la fin du déplacement. C'est dans cette optique que G. Kleiber et al (2018, p141) notent que «la conception localisante définit les déictiques comme des signes qui ont vocation à référer à des entités localisées dans la situation d'énonciation et s'opposent ainsi aux expressions anaphoriques qui renvoient à des entités présentes dans le texte (cotexte ou contexte linguistique).

L'occurrence (17) fait allusion aux mouvements relatifs aux divers trajets effectués entre le site et la cible. La perception locative, fuyante, évolue d'une manière progressive, d'une extrémité à l'autre, par le biais de l'utilisation de certains verbes de mouvement. Les Co énonciateurs ne sont plus visibles au point de départ représenté par le site. A la fin du procès, on retrouve souvent les protagonistes du discours. Selon les dires de G. Kleiber et al (2018), « les déplacements sont orientés dans l'espace relativement à une trajectoire impliquant les points de repère que constituent la Source et le But ». Si le procès implique la présence du locuteur et de l'allocataire, au début et à la fin du mouvement, il faut noter que la localisation initiale et la localisation finale dévolues aux personnages ne sont pas mentionnées par le procès. En effet, les agissements de l'héroïne Malimouna ne peuvent se dérouler sans la prise en compte de la dimension physique, psychologique et sociologique qui entourent le déplacement. L'orientation directive empruntée se déroule selon l'axe purement frontal. Il avance allègrement sur la voie rectiligne. Ce cheminement n'est ni vertical (vers le haut ou le bas), ni latéral (vers la droite ou la gauche). Malimouna a traversé deux espaces continentaux que sont l'Afrique et l'Europe. En Afrique, les deux espaces rencontrés sont Boritouni (son village natal) et Salouma (la capitale de son pays). En Europe, l'héroïne a parcouru la ville de Paris et la ville balnéaire de Rose-la-Jolie.

## Conclusion

Nous avons mis à nu les particularités de fonctionnement des déictiques spatiaux dans l'œuvre de fiction *REBELLE* de Fatou Keita. L'auteur relate l'impact de la tradition sur la condition féminine. Dans la référence déictique conversationnelle, les déictiques spatiaux se scindent en deux parties distinctes que sont les déictiques spatiaux démonstratifs et les déictiques adverbiaux locatifs. Ils ont des emplois beaucoup plus variés et sont construits selon le binôme proche ou lointain. Ils permettent de décrire, de nommer et de localiser. Et l'espace est bien la référence de base de ces deux types de marqueurs spatiaux. Ainsi, les déictiques spatiaux démonstratifs et les déictiques adverbiaux locatifs se laissent diviser dans leurs zones respectives, en deux catégories, selon leurs fonctionnements énonciatifs. Ils peuvent appartenir à l'environnement linguistique. Dans ce cas, ils sont référentiels au contexte et évoluent selon un processus anaphorique ou un processus cataphorique. Ils peuvent appartenir également à l'environnement extra linguistique où à l'environnement contextuel. Ils sont dès lors référentiels à la situation de communication. Par l'entremise de la désignation, ils renvoient à la réalité qui se présente sous le regard du locuteur. Le repérage est loin d'être statique et est en perpétuel mouvement. Il change, évolue dès lors que les actants du discours changent d'emplacement. Enfin, les déictiques spatiaux contribuent efficacement à exprimer une position perceptive et subjective de l'espace. Marques de subjectivité par excellence, ils sont implantés aussi bien dans le domaine locatif que dans le domaine temporel.

## BIBLIOGRAPHIE

ARDELEANU Sanda-Maria, et al, (2007), *Perspectives discursives. Concept et corpus*. Vol 1, Université de Suceava, Lasj, Casa Editoriala, Demiurg, Iask

BASTONNAIS Emmanuelle, 2000, « *Où viens-tu ? La transposition du centre déictique* », Revue Québécoise de Linguistique, Vol ?28, No 2, p65-97.

BORILLO André, 1992, « *Quelques marqueurs de la deixis spatiale* », in Porel, Paris, P245-264.

KEITA Fatou, 1998, *REBELLE*, NEI, Présence Africaine, Abidjan.

Kleiber Georges, 2006, « *Démonstratifs : Emploi à la mode et modes(I) d'emplois* ». In langue française n°4 vol. 152. pp9-230.

KLEIBER Georges, VUILLAUME Marcel, 2018, « *La deixis en perspective* », in Scolia, revue de Linguistique, Presses Universitaires de Strasbourg, P141-171.

LE BOULCH Gael, 2001, *Approche systémique de la proximité : définition et discussion*, Paris, ed. Archives-Ouvertes.

Nojgaard Norten, 1993, « *les adverbes français, essai de description fonctionnelle* ». 3 vols historisk copenhague.

Riegel Martin et al, 1994, *La grammaire méthodique du français*, Puf, Paris

Tomassone Roberte, 1996, *Pour enseigner la grammaire*, ed. Delagrave, Paris.

URLOW Pavel, 2019, « *Les limites dans la comparaison entre les parties spatiales et les parties temporelles* », in Scolia, Revue de Linguistique N°33, Presses Universitaires de Strasbourg, P43-59.

VANDELOISE Claude, 1986, *L'espace en français : sémantique des prépositions spatiales*, Paris, Seuil.

**KANIAN-TÉRÉ N°4, décembre 2019, pp. 83-96.**

## **TRAUMATISME PSYCHIQUE ET CLINIQUE DES ADOLESCENTS A BRAZZAVILLE**

Nicaise Léandre Mesmin GHIMBI  
*Université Marien NGOUABI*  
nicaise.ghimbi@umng.cg

### **Résumé**

Cette étude, menée sur un échantillon de convenance de cinq (05) adolescents fréquentant le lycée Dom Helder Camara de Brazzaville, qui compte parmi les lycées ayant plus de vingt-cinq ans d'existence, nous a permis de vérifier les hypothèses suivantes : le traumatisme psychique, l'effraction du pare-exitations par l'irruption d'excitations violentes, c'est-à-dire le facteur quantitatif, est conjointement qualitatif, dans la mesure où il se trouve lié aux « messages énigmatiques », et traumatisants parce qu'imprégnés par des significations sexuelles inconscientes. Elles se proposent et s'imposent à l'infant et à l'enfant par le biais du désir et du discours maternels, mais aussi par le père en tant que représentant du discours social ; la potentialité traumatique devient manifeste à l'adolescence, par le biais de la spécificité du traumatisme « pathologique » ; les spécificités du traumatisme pathologique influencent le devenir singulier du sujet par le refoulement et l'inconscient qui font partie du processus d'adolescence dite normale. Il ressort à partir à partir de l'observation clinique que nos hypothèses sont vérifiées.

**Mots-clés :** **traumatisme psychique, refoulement, inconscient, processus d'adolescence, observation clinique.**

**Psychic traumatism and clinical of the teenagers with Brazzaville**

### **Abstract**

This study, undertaken on a sample of suitability of five (05) teenagers attending the college Dom Helder Camara of Brazzaville, which counts among the colleges having more than twenty five years of existence, enabled us to check the following assumptions: the psychic traumatism, the effraction of the avoid-excitations by the irruption of violent excitations, i.e. the quantitative factor, is jointly qualitative, insofar as it is related to the "messages enigmatic", and traumatisants because impregnated by unconscious sexual significances. They propose and are binding infant and on to the child by the means of the desire and the maternal speeches, but also by the father as a representative of the social speech; the traumatic potentiality becomes manifest with adolescence, by the means of the specificity of the "pathological" traumatism; specificities of the pathological traumatism influence to become to it singular subject by repression and the unconscious one which belong to the process of adolescence known as normal. It arises to leave starting from the clinical observation that our assumptions are checked.

**Keywords:** **traumatism psychic, repression, unconscious, process of adolescence, clinical observation.**

### **Introduction**

La définition de la notion de traumatisme psychique est loin de faire l'unanimité, malgré les nombreux travaux qui lui ont été consacrés. Cette

constatation n'a rien d'étonnant puisque le traumatisme se situe aux carrefours du fantasme et de la réalité, de la pulsion et de l'idéal, entre passé et présent, représentation insoutenable et « blanc de la pensée », à la limite entre narcissisme et objet. Cette complexité, qui s'exprime à travers une multitude de paires opposées, explique probablement pourquoi diverses écoles de pensée peuvent s'opposer diamétralement (en apparence seulement ?) dans leur théorisation du phénomène. Elle rend sans doute également compte de la diversité infinie des sources de traumatismes comme de leur expression en clinique.

Le mot trauma provient étymologiquement du verbe *titroskō* qui signifie percer, blesser. Il est peut-être moins connu que ce même verbe signifie également pénétrer dans, s'unir sexuellement, et que dérivé *ektitroskō* renvoie au sens d'avorter, faire un fausse couche. (Bailly, 1998).

La richesse sémantique et étymologique de la langue grecque lie d'embrée le traumatique à l'originaire, au pulsionnel, au sexuel, aux fantasmatiques orales, cannibaliques, totémiques et incestueuses, anté-œdipiennes, mais elle la relie également à la scène primitive, à la séduction et à la castration en tant que fantasmes originaires universels, « phylogénétiquement » transmis selon Freud (1985), en tout cas organisateurs de la vie fantasmatique du sujet.

Au regard des réalités vécue sur terrain nous nous interrogeons de la manière suivante :

- quelles sont les expressions cliniques du traumatisme psychique ?
- dans quelles conditions la potentialité traumatique peut-elle devenir manifeste à l'adolescence ?
- comment les spécificités du traumatisme pathologique influencent-elles le devenir singulier du sujet ?

Nos hypothèses d'étude sont les suivantes :

- le traumatisme psychique, l'effraction du pare-exitations par l'irruption d'excitations violentes, c'est-à-dire le facteur quantitatif, est conjointement qualitatif, dans la mesure où il se trouve lié aux « messages énigmatiques » (J. Laplanche, 1987), et traumatisants parce qu'imprégnés par des significations sexuelles inconscientes. Elles se proposent et s'imposent à l'infant et à l'enfant par le biais du désir et du discours maternels, mais aussi par le père en tant que représentant du discours social.
- la potentialité traumatique devient manifeste à l'adolescence, par le biais de la spécificité du traumatisme « pathologique ».
- Les spécificités du traumatisme pathologique influencent le devenir singulier du sujet par le refoulement et l'inconscient qui font partie du processus d'adolescence dite normale.

Les fantasmes originaires permettent une réponse dans un registre de ce qui a été énigmatique et traumatique dans la relation primaire et offrent une butée représentative aux excitations traumatiques et à leur variation quantitative. C'est en ce sens que la séduction dite primaire passe du registre du traumatique au statut du fantasme, à condition bien sûr que la constitution du refoulé maternel n'entraîne pas pour ses propres besoins les processus de l'activité représentative de la psyché infantile.

Les modifications que le postulat de l'existence de l'originaire (P. Aulagnier, 1975, p 27), a apporté au concept freudien de fantasme originaire ne font que confirmer la nécessité vitale pour la psyché de pouvoir fantasmer. En élargissant la scène psychique freudienne, P. Aulagnier postule l'existence d'un

fond représentatif permanent, commun à tous les humains et forclos à leur connaissance. Une activité représentative donc originale, hors-fantasme et hors inconscient freudien au plus près de la délégation psychique de la pulsion, qui utilise pour ses inscriptions pictographiques, des images de la chose corporelle en empruntant son matériau représentatif à la sensorialité et aux modèles du fonctionnement organique.

Mais quels que soient les éprouvés affectivo-corporels de la préhistoire d'un sujet, ils doivent être métabolisés, transformés, rendus homogènes au fonctionnement du processus primaire pour que leur mise en scène fantasmatique et leur mise en sens soient possibles. Si un évènement effractant douloureux ne soit pas inscrit au compte du désir de l'autre, s'il n'est pas médiatisé par des schémas relationnels du fantasme, il devient alors un évènement a-sensé et horrifiant sans sujet, ni destinataire possibles. En revanche, quand l'éprouvant se sépare de l'éprouvé, en l'imputant à un autre désirant son plaisir ou sa douleur, il y a changement de registre et ouverture à la voie relationnelle, quelles que soient les aventures à venir et les questions cruciales qui se posent et s'imposent.

Notre étude aborde les aspects psychanalytiques de l'évolution du sujet. Elle a pour objectif de connaître les éléments qui déterminent la sexualité, l'origine du plaisir-déplaisir et de la souffrance, etc. Le questionnement sur l'origine du sujet, l'origine du désir et du surgissement de la sexualité, l'origine du plaisir-déplaisir et de la souffrance et l'origine de la différence des sexes, constitue l'énigme majeure de l'enfant.

Notre recherche s'articule autour du cadre théorique, de la méthodologie et de la présentation des résultats de l'étude.

## 1- Cadre théorique de l'étude

### 1.1 Réalité externe versus réalité interne ou psychique

C'est le mérite des spécialistes de l'état de stress post-traumatique (traduction française du PTSD des auteurs anglo-saxons) que d'avoir relancé le débat épistémologique sur le traumatisme psychique à partir de saisissantes descriptions cliniques tirées le plus souvent de situations de catastrophes ou de guerre. Grâce à eux, le débat s'est immédiatement polarisé sur les paires dialectiques énumérées, notamment sur l'importance de l'évènement traumatique réel en tant que tel et sur celle du facteur quantitatif (aspect économique), en opposition avec l'idée d'une vulnérabilité au traumatisme, purement individuelle car strictement tributaire de l'histoire du sujet (Houzel, 2000, p. 750).

L'étymologie et la sémantique du trauma dans ses rapports avec les théorisations psychanalytiques, nous renvoie d'emblée à la subjectivation, le temps et l'histoire, aux rapports entre le quantitatif et le qualitatif, entre l'économique, le sens et la causalité, mais aussi à la question des relations entre réalité externe et réalité interne ou psychique.

Ce n'est pas dans notre intention d'aborder directement ces questions ci complexes. Nous nous limitons à souligner toutefois qu'aujourd'hui, un siècle après les « études sur l'hystérie », un grand nombre de psychanalystes admettent que, dans la pratique analytique actuelle, il est possible d'éviter deux positions extrêmes qui aboutissent à des impasses. D'une part, la recherche systématique dans le cure d'un évènement traumatique réel et « objectivable », d'autre part la limitation du devenir psychique à une réalité psychique sans autre histoire que celle de ses fantasmes, mettant entre parenthèses l'existence du passé,

l'influence de l'environnement psychique, mais aussi le rôle primordial pour le sujet du désir et du discours de l'autre maternel. La clinique de la psychose nous montre que tout cela revient de façon dramatique, même après avoir été mis entre parenthèses. Toute hallucination, tout délire contient un élément de « vérité historique » nous dit Freud (1937, p. 62), dans son texte sur les constructions.

Nous allons donc soutenir que les événements auxquels on peut se référer comme étant à l'origine du processus traumatisant interne ont lieu dans une histoire toujours déjà commencée, même avant la naissance, dans le discours parental, et dans un devenir psychique singulier qui s'infléchit.

Le trauma, en termes économiques, est effraction et irruption d'excitations excessives et violentes qui font brèche dans le pare-excitations. Mais on peut également le penser avec Maurice Dayan (1995, p. 12) comme déchirure du tissu temporel libidinal qui s'étend progressivement depuis la naissance de l'individu, les événements traumatisants représentant des trouées et des phénomènes disruptifs dans le devenir psychique qui se profile avant et après eux.

Aucune causalité linéaire ne peut rendre compte de la complexité et de la conflictualité intrinsèque de la psyché. La relation cause/effet dans le psychisme, on le sait, est bien particulière et singulière. C'est l'effet qui peut conférer le statut causal à un événement et l'effet traumatisant n'est pas prédictible à partir d'un seul événement. La réaction à l'événement sera toujours fonction du lien qui s'était déjà fait entre expérience qui l'avait précédée et cela dans un renvoi indéfini, et pourrait-on dire théoriquement infini, à une situation antérieure. Autrement dit, un traumatisme peut en cacher un autre.

Or, les seuls événements auxquels nous pouvons attribuer un pouvoir traumatisant sont toujours des événements psychiques, même quand ils sont inscrits dans la matérialité des circonstances réelles et/ou des modifications corporelles visibles. Ce qui veut dire que les événements deviennent traumatisants après-coup et ce sont seulement leurs traces réinvesties de l'intérieur, à cause du devenir pulsionnel et de nouveaux événements, qui peuvent avoir un effet traumatisant imprévisible.

Entre les circonstances réelles et les circonstances fantasmatisques qui accompagnent la représentation de ces événements, s'interposent les circonstances interprétées qui sont œuvre d'un « je »<sup>21</sup> « apprenti-historien », qui comme tout historien, veut élucider les causes et les effets des conflits psychiques qui l'ont marqué, en devenant constructeur permanent d'une histoire libidinale (Aulagnier, 1984, p. 56).

L'auto-historisation qu'opère le « je » sur lui-même, concerne son passé propre aussi que sa préhistoire en référence à l'espace dans lequel il advient. Pour ce faire, le « je » doit, à ses risques et périls, assumer les inscriptions pictographiques originaires et réussir par des mises en scène fantasmatisques à pouvoir penser de façon autonome, mais dans le cadre des significations disposées par langage, l'interprétation maternelle du monde et de son propre éprouvé somato-psychique. Quant au futur du « je », à part de l'anticipation maternelle et parentale, il dépend aussi de sa projection dans un mouvement

<sup>21</sup> Le terme du « je » qu'on utilise tout au long de ce texte est entendu dans le cadre métapsychologique de P. Aulagnier, comme une instance psychique, fondée par le langage et distincte aussi bien du Moi freudien, que du sujet Lacanien comme pur effet du signifiant. Ce « je », lieu de la parole, est pensant et connaissant, le savoir sur lui-même étant anticipé par le discours du « porte-parole » maternel et ensuite se faisant à travers un travail d'auto-historisation. Il est inclus dans la temporalité et dérivé de l'ensemble des énoncés identificatoires du discours maternel et du discours des autres dans lesquels il s'est successivement reconnu.

temporel en moyennant un « projet identificatoire » (Aulagnier, 1975, p. 40). Ce projet, qui correspond pour nous aux « idéaux » du Moi freudien, promet au « je » sur le plan économique, la possibilité d'une prime de plaisir futur malgré l'imprévisibilité du changement.

La construction historique et causale opérée par le « je » tout au long de son existence, est essentiellement l'histoire de sa relation à ses objets, son corps et sa pensée. Relation qui reste dépendante de la structure du fantasme, car obligée de passer par un autre, mais qui permet pour autant au sujet une appropriation, bien que toujours partielle, de son histoire libidinale. Or, le « je », à travers plusieurs après-coups, donne aux inscriptions psychiques traumatiques des interprétations causales sur lesquelles l'influence du discours de l'environnement à une importance capitale.

« je » rappelle ici qu'à part le principe de plaisir-déplaisir, la recherche de sens et de causalité sont des éléments intrinsèques du fonctionnement psychique. Bien (1962, p. 68) a ajouté l'élément K-connaissance aux éléments amour-haine. Dans le lien K se trouve l'origine de la capacité de transformer toute expérience, même si elle est traumatique, en une expérience favorisant la maturité psychique.

En ce sens, l'adolescent, comme temps conclusif d'une phase libidinale et identificatoire, celle de l'enfance, est le moment où le « je » opère une rétroaction causale sur le vécu infantile, en rendant responsable son passé et ses parents comme figures prédominantes de ce passé construit-reconstruit. La clinique nous montre combien ce travail peut-être douloureux aussi bien que nécessaire. L'adolescent doit penser et investir le changement et accepter la différence entre son « je » présent, son « je » passé et celui qu'il va devenir. Il doit donc cosigner un « compromis identificatoire » viable, entre son propre projet et le projet parental tout en obéissant aux deux principes qui régissent le fonctionnement identificatoire : le principe de permanence et le principe de changement, et tout en ignorant que sa quête identificatoire sera sans fin, jusqu'à la fin de sa vie (Aulagnier, 1984, p. 72).

## 1.2 Processus d'adolescence, traumatismes pathologique et originaire

L'adolescence n'est pas considérée comme un stade de développement affectif en tant que tel. Par contre, du fait de la réactualisation des problématiques antérieures (principalement les conflits oedipiens), il peut être utile de s'interroger sur les enjeux de cette période. Notons cependant que l'allongement de la durée de vie et les évolutions sociales ont largement concouru à créer cet « intermédiaire » entre l'enfance et l'âge adulte, qui possède ses propres incidences psychiques. (Richard, 1998, p. 27).

La période adolescente est souvent décrite comme à la fois critique et problématique. Critique, car il s'agit d'une période de remise en question intense (de soi, de son corps, de son environnement...) mais aussi car l'individu, en proie à de nombreuses modifications, peut avoir un sentiment (souvent projectif) d'incompréhension des autres envers lui-même (« ils ne savent pas qui je suis réellement ») (Bioy & Fouques, 2012, p. 148).

Les modifications corporelles dues à la puberté et les changements psychiques qui les accompagnent peuvent s'avérer potentiellement traumatiques, à cause de l'invasion du sexuel selon le schéma freudien de l'évolution diphasique de la sexualité et la théorie de l'après-coup. A partir de l'étude paradigmique menée par Freud (1893) sur Emma, il se dégage que « la date tardive de la puberté rend possible la production de processus primaires

posthumes ». La négociation justement du « je » avec ces « processus primaires posthumes », rend si nécessaire le compromis identificatoire désespérément recherché par tout adolescent. Compromis qui crée, tout en faisant partie, des conditions d'une historisation d'une temporalité se référant à l'après-coup pubertaire mais aussi à l'effet anticipatoire du discours et du désir maternel, parental.

Nous voyons donc, que le concept du traumatisme reste chargé encore aujourd'hui de toute la problématique étiologique des névroses et que le champ des effets traumatisques est à considérer dans cette optique comme un prolongement du champ de la réalité psychique. Ainsi, on peut même parler de traumatisme nécessaire au processus de l'adolescence, traumatisme producteur de refoulement et d'inconscient, ou encore poser la question avec J. Guillaume (1985, p. 60), en termes « d'appétence traumatotropique » différenciatrice et personnalisante, propre à l'adolescent.

Cependant, il n'est peut-être pas suffisant de dire simplement que le traumatisme se fait en deux phases selon le schéma général de l'évolution de la sexualité qui, d'un côté, caractérise l'avènement de l'adolescence et, de l'autre, constitue le paradigme épistémologique de la névrose : traumatisme précoce-amnésie infantile-défense-période de latence-surgissement de la maladie-retour du refoulé partiel. Ce schéma bien connu et formulé par Freud (1939), donne une définition élargie du traumatisme qui peut s'étendre, en dernière analyse, sur tout élément du vécu infantile qui provoque des investissements, des contre-investissements et des désinvestissements.

Néanmoins, cela ne veut pas dire que toute trace, toute « impression » précoce de nature sexuelle et agressive ou toute expérience sensorielle intense constituent des blessures narcissiques précoces pour le « je ». Celles-ci peuvent potentiellement le devenir pour un sujet ayant un « je » qui ne peut pas supporter les processus pulsionnels provoqués, après-coup, par ces traces. Pour éviter de faire un choix entre l'idiosyncrasie et le vécu, Freud recourt au principe des séries complémentaires.

A l'adolescence, précisons-nous, le sujet doit renégocier les traumatismes infantiles précoces dans l'après-coup de la névrose ou même encore dans la confusion du temps et des phases libidinales, qui caractérisent la psychose. Mais aucune liaison causale linéaire n'est permise entre traumatisme précoce et les processus psychiques de l'adolescence. L'élément précoce, « l'archaïsme », est toujours infiltré par les processus de défense intermédiaires et par toutes les constructions causales et noématiques du « je ». C'est pour cette raison par ailleurs que sa construction-reconstruction et son interprétation en cure, doivent être faites avec grande prudence.

Le psychisme infantile est en droit d'interpréter certaines expériences précoces ou mêmes ultérieures en leur attribuant un pouvoir traumatisant ou au contraire de lier d'autres expériences à des causalités psychiques complexes qui lui permettront de les interpréter de manière à ce que leur potentialité traumatique soit neutralisée. Constatation qui nous explique en partie, ce que nous observons dans certain nombre de cas d'enfants maltraités ou ayant subis des abus sexuels, à savoir leur capacité à l'adolescence de gérer le traumatisme dans un registre plus ou moins oedipianisé.

Cependant, le propre du traumatisme est de ne se laisser enfermer dans aucun cadre nosographique précis. On le rencontre sous différentes formes dans les processus névrotiques, psychotiques et pervers, sans pouvoir pour autant le relier facilement avec des éléments extérieurs. D'une façon ou d'une autre, le

trauma devient un pôle inconscient qui organise les expériences du sujet et la répétition sera placée sous l'égide d'Eros, soit sous l'égide de Thanatos quand cette force compulsive et répétitive s'oppose à la remémoration et à l'élaboration, attaquées par des délusions et des déconnexions multiples.

Dans les stades précoce, écrit Freud (1937), l'appareil psychique ne fait aucune distinction entre excitations, tout est imprimé, inscrit, rien dans la vie psychique ne se perd. Idée étonnante qui mériterait des longs commentaires, mais qui en tout état de cause, soutient la conviction de l'analyste à sa méthode. L'impression se fait par une inscription des traces mnésiques, mais nous pouvons dire également qu'elle s'imprime aussi sous la forme d'un trou, d'une déchirure de la texture psychique. Rupture de sens et de causalité, rupture dans les investissements, et, bien sûr, rupture du pare-exitations.

Tout ce qui regarde le passé traumatisé retourne comme un « corps étranger » dans la chaîne des souvenirs et, tant qu'il ne devient pas objet d'élaboration psychique, il se répète, insiste et traumatisé. La rupture du pare-exitations permet à l'excitation externe de s'introduire dans le champ interne qui est atemporel. Le sujet se trouve ainsi chaque fois « hors-temps » et « hors-histoire », projeté dans une position identificatoire déconnectée des indispensables liaisons. Chaque fois est une première fois. Il s'agit d'une rupture de la continuité temporelle et d'une éclipse passagère du sujet qui, dans une impuissante passivité, ne peut pas s'auto présenter comme agent de l'épreuve qu'il subit.

L'effroi, la détresse, le désespoir, l'humiliation et la passivité que ressent l'adulte devant l'expérience traumatisante ne sont évidemment nullement anodins et lui laissent des traces durables que réactualisent après-coup des traces traumatisques antérieures. Mais le traumatisme est autre chose. Bien sûr, l'enfant peut réagir par ce désarroi que Ferenczi (1934) a décrit comme une identification anxieuse, une soumission automatique au désir de l'agresseur et une introjection de sa culpabilité. Mais pour cela il faut que l'enfant ait un espace psychique propre où le « je » puisse advenir et simultanément puisse attendre du hors-soi des signes d'intérêt et de désir.

Du point de vue topique, les processus de refoulement ne sont pas encore mis en place, les courants pulsionnels traversent un sujet dépourvu de résistances et il n'y a pas de « je » auto-identifié qui s'enracine dans sa présence à soi autonome dans la relation imaginaire à l'autre. En d'autres termes, les investissements narcissiques préfigurant l'avènement du « je » sont entravés et, lorsque l'invasion traumatisante est durable, peut même s'installer une potentialité psychotique. C'est dans ce contexte que l'on peut parler de traumatisme originaire.

## 1.2 Mouvement identificatoire et refus de tout changement

Le traumatisme menace cette tâche primordiale du « je » de l'adolescent qui consiste, à la mise en mémoire et à la mise en histoire de son vécu infantile, à savoir la construction de son passé, faisant partie pour nous du travail auto-créateur de construction de soi-même. À travers ces processus, le temps infantile, ce temps définitivement perdu, continue à exister psychiquement dans le discours de l'adolescent et dans son histoire. Des liens s'installent entre le passé et le présent et le passé se construit-reconstruit comme cause et origine de son être. Mais encore faudrait-il qu'il possède un « fond de mémoire » et surtout un « capital fantasmatique » (Aulagnier, 1989), à sa disposition pour que les mots remémorés soient aptes à l'affect et qu'ils ne trahissent pas la confiance à

ses expériences sensorielles infantiles. Il va de soi que la mère a pu, au moins, ne pas y faire obstacle, à cause de ses propres besoins psychiques.

L'adolescent doit donc s'approprier son passé libidinal singulier et donner aux inscriptions traumatiques, dans une série d'après-coup, des représentations phantasmatiques et des interprétations causales adaptées à l'affect et conformes au discours de l'ensemble. C'est-à-dire sans effacer les traces existantes et sans figer le présent dans la répétition mortifère de l'expérience traumatique. Cela constitue le seul garant de sa permanence narcissique et identificatoire, menacée par le traumatisme, et de ses possibilités de choix des objets supports de son désir.

## 2- Méthodologie d'étude

### 2.1 Présentation du cadre d'étude

Cette étude a été menée dans les lycées privés de Brazzaville qui ont au moins vingt-cinq ans d'existence sans interruption. Ce choix est motivé par le fait que ces lycées sont mieux structurés et ont déjà leurs preuves dans le monde de l'éducation. Un seul lycée privé respecte ce critère. Il s'agit du lycée Dom Helder Camara qui a vu le jour à l'orée de la conférence nationale souveraine qui avait décidé de la libéralisation du système éducatif, en autorisant la création des écoles privées au Congo Brazzaville. Ce lycée fait partie du groupe scolaire Dom Helder Camara qui a été créé en 1992, juste après ladite conférence.

Pendant que l'étude se déroule, le groupe scolaire Dom Helder Camara est implanté à Brazzaville et Pointe-Noire. C'est la structure de Brazzaville qui constitue notre cadre d'enquête. Elle compte deux (02) sites. Sur le plan structurel, le premier site est situé à droite, au coin de l'intersection entre le Boulevard Lyautey et l'avenue des anciens enfants de troupe (AET) dans l'arrondissement 3 Poto-Poto, en face du camp clairon et à côté de la station Puma. Il est réservé à la maternelle, au primaire et à une partie du collège. Le second site réservé à l'autre partie du collège et aux lycées général et technique, est situé dans l'enceinte de la Direction de la Société de la Promotion Immobilière (SOPRIM), en face de l'école nationale de l'administration et de la magistrature (ENAM).

Sur le plan des effectifs, ceux-ci varient normalement entre sept cent (700) et mille trois cent soixante-deux (1362) élèves. C'est en 1997-1998 que les effectifs ont été très bas à cause des évènements que le Congo a connus. De manière générale, le groupe scolaire emploie cent trente-sept (137) agents dont cent dix (110) enseignants et vingt-sept (27) administratifs.

### 2.2 Présentation des outils d'étude

La psychopathologie n'est ni une discipline empirique, théorisant une pratique (praxéologie), ni une suite de raisonnements théoriques spéculatifs. En tant que discours scientifique visant à la fois description, explication et interventions thérapeutiques légitimées, ses données proviennent d'activités de recherche qui, pour être pertinentes et crédibles, se doivent de correspondre à des formes de validation irrécusables.

En psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent, il existe en fait plusieurs types de recherches qui se conjuguent : la recherche planifiée dont les principes se rapprochent de la recherche naturaliste, de la méthode expérimentale, etc. Ces types de recherches se répartissent différemment selon les paradigmes théoriques qui traversent le champ de la psychopathologie : psychanalyse, théories

cognitives et/ou comportementales, théories systémiques phénoménologie, psychobiologie (S. Ionescu, 1991).

Nous avons opté pour la recherche qualitative que les auteurs anglo-saxons désignent l'ensemble des recherches appelées souvent « cliniques » en France et qui s'appuient sur des méthodes naturalistes, c'est-à-dire qui restent au plus près de l'expérience clinique de terrain, sans pour autant devenir une simple théorie d'une pratique ou l'application d'une théorie explicative générale. Les faits cliniques requièrent la mise en évidence de certaines réalités qui ne sont pas connues et qui, dans un premier temps ou par structure, ne peuvent être compatibles avec les recherches objectivantes (A. Bourguignon & M. Bydlowski, 1995).

L'utilisation des méthodes plus proches de la réalité clinique globale ou individuelle n'implique pas un renoncement à la rigueur et à la validation des résultats. La reprise des éléments essentiels de la méthode clinique correspond à un travail approfondi des cas singuliers, à la prise en compte de la totalité de la situation et de l'implication du chercheur. Certains considèrent toutefois que la démarche de recherche se construit progressivement, dans la mesure où la confrontation des hypothèses et du matériel rend possibles un recentrage et une reformulation des hypothèses qui ne sont pas à valider mais représentent une construction forte qui va être mise à l'épreuve des faits et permettent une élaboration théorique. Ce type de recherche vise à décrire et rendre intelligibles des modes de fonctionnement et de dysfonctionnement, et à dégager les significations qui leur sont afférentes, ce qui laisse une plus grande place à un travail de type compréhensif et donc à la subjectivité du chercheur.

Ces recherches utilisent préférentiellement certaines méthodes comme l'entretien non directif, le récit de vie, l'observation clinique, l'observation participante, l'étude monographique et l'étude de cas qui peut être enrichie par différentes autres techniques comme le jeu avec l'enfant, le modelage, les tests projectifs. Les données émanant de ces méthodes sont généralement traitées par l'analyse de contenu, l'analyse clinique, l'analyse du discours et des approches interprétatives (J. L. Pedinielli, 1994).

Nous avons choisi l'observation clinique pour mener cette étude. L'observation clinique attentive est au fondement de la méthode clinique, elle en est l'aspect le plus essentiel. Elle est une méthode à la fois pour la pratique et pour la recherche cliniques, que leur objet soit un sujet, un groupe, une famille, une institution. Une telle méthodologie impose des exigences et requiert une discipline importante, conditions à sa portée clinique et à sa dimension heuristique. L'observation clinique a certaines exigences qui font sa spécificité. Tout travail d'interprétation comme de recherche clinique doit partir de la clinique, qui ne doit pas être surinterprétée. Elle ne concerne pas la réalité psychique en soi, mais ses effets. Le dispositif et ses effets doivent être pris en compte dans l'observation et le travail cliniques. Les objets réels et l'espace sont des lieux de projection des objets internes et du corps. Dans ce contexte, le savoir est mis en suspens.

L'observation clinique met un accent particulier à ce que montre ou dit le patient. C'est pourquoi, une recherche peut se faire à partir d'une monographie et d'une étude de cas. J. L. Pedinielli et L. Fernandez (2015) dans l'ouvrage intitulé : l'observation clinique et l'étude de cas, précisent ce que recouvre la position clinique. Ils décrivent les principes de l'observation clinique attentive et soulignent les effets d'une prise de position d'observation, dans toutes pratiques cliniques. Ils éclairent l'importance de la notation et signalent les limites de

l'observation clinique dont on doit tenir compte. Toute observation est toujours une construction ; l'énoncé d'une observation est toujours déjà une interprétation ; l'observation opère toujours une sélection ; le dispositif a des effets sur la situation ; le langage est une limite.

L'observation clinique constitue un mode de présentation bien spécifique des informations. Elle est l'apanage de la psychologie clinique, en ce qu'elle s'intéresse au sujet dans sa globalité. On la rencontre donc le plus souvent dans les documents dont l'approche est celle de la psychopathologie clinique. Son caractère rigoureux et structuré ne doit pas échapper au chercheur. L'observation clinique sert souvent d'illustration et également de démonstration à une hypothèse, qui organise et articule la présentation des données pour la rendre cohérente et pertinente (S. Silke, N. Duriez, M. Leclere, C. Marion-Lissajoux et M. Molinié, 2012).

Pour ce qui est d'une discipline à l'approche aussi particulière que la psychanalyse, l'étude de cas peut même être considérée comme l'une des principales voies de construction de la connaissance. C'est par elle que le savoir théorique s'est élaboré et progressivement précisé, à un degré où elle n'est plus l'illustration mais le fondement d'une théorie (C. Mareau, M. Stoki et A. V. Dreyfus, 2005, p. 34).

### 2.3 Population d'étude et échantillonnage

Cette étude est menée auprès des élèves qui sont scolarisés dans les lycées privés de Brazzaville, ayant au moins vingt-cinq ans d'existence. Devant la fermeture de certaines écoles qui pouvaient répondre à ce critère et d'autres qui n'ont plus de lycée en leur sein, seul le groupe scolaire Dom Helder Camara Brazzaville est éligible pour cette étude. Nous avons procédé par un échantillonnage par convenance pour retenir nos sujets d'étude. Il s'agit d'un échantillonnage guidé essentiellement par les commodités ou la facilité et non pas par le souci de représentativité. Cela consiste à interroger la première personne rencontrée qui accepte de répondre et qui est capable de fournir des informations sur le sujet à étudier (N. L. M. Ghimbi & L. C. Guie-Men N'guempio, 2017, p. 288).

Dans un échantillon par convenance, il est important de situer les répondants par rapport à la personne cible. Le groupe de répondant appelé population impliquée, peut-être plus vaste ou plus étroit que le groupe de personne concernées appelé encore « population cible ». L'utilité de l'échantillon de convenance dépendra donc de l'importance de l'écart qu'il y a entre « population cible » et « population impliquée ». Nous avons en conséquence un échantillon de cinq (05) adolescents pour réaliser cette recherche, à partir de l'observation clinique.

## 3- Présentation des résultats de l'étude

L'observation clinique montre que la vulnérabilité narcissique induite par le processus même de l'adolescence et du même coup la vulnérabilité propre à l'adolescent qui subit un traumatisme dans son enfance, surtout si l'on envisage celui-ci comme vertige identificatoire qui paralyse les capacités de liaison de l'appareil psychique et menace justement la continuité identificatoire, historique et temporelle.

Les tâches spécifiques et difficiles de l'adolescent autour de ses identifications et leur remaniement, on le sait, concernent aussi bien les objets d'investissement avec lesquels il doit établir des nouveaux rapports, tout en

tenant compte de la problématique incestueuse et parricide, que son corps et sa pensée. Il doit forger-reforger pour cela en urgence des représentations idéiques et phantasmatiques en référence justement au corps pubertaire et à sa sensorialité. Dans ces conditions, le traumatisme psychique, l'effraction du pare-exitations par l'irruption d'excitations violentes, c'est-à-dire le facteur quantitatif, est conjointement qualitatif, dans la mesure où il se trouve lié aux « messages énigmatiques », et traumatisants parce qu'imprégnés par des significations sexuelles inconscientes. Elles se proposent et s'imposent à l'infant et à l'enfant par le biais du désir et du discours maternels, mais aussi par le père en tant que représentant du discours social. Pour D. Tsokini (2017, p. 156) l'effraction traumatisante exclut le sujet du monde des êtres parlants et installe au cœur de l'appareil psychique une image réelle de mort. Le phénomène se reproduira plus tard à chaque manifestation du syndrome de répétition. Ce qui nous amène à dire que notre première hypothèse est vérifiée.

La théorisation de Piera Aulagnier permet une articulation fort utile, quant à notre questionnement, entre l'activité représentative, le mouvement identificatoire, la temporalité et l'auto-historisation du vécu de l'enfance. Le sens de l'histoire libidinale « qui constitue le côté manifeste de l'histoire latente des identifications », est perçu par la psyché seulement en termes de désir. L'intrication des fils du temps avec les fils du désir qui soutiennent et relient les identifications successives, transforme le temps biologique et sociale en temps humain, alors que à travers le « je », se transforment en histoire psychique les rencontres successives et identifiantes du sujet avec l'objet.

Rencontre entre une zone érogène et son objet complémentaire et partiel, dans l'espace de l'originale, selon le prototype « bouche-sein », et son inscription pictographique ; rencontre entre deux corps séparés qui obéissent cependant à un seul désir, le désir de l'Autre dans le registre et la logique du primaire, rencontre enfin entre deux « je » parlants et pensants dans l'espace oedipien, où l'angoisse de castration coïncide avec l'angoisse d'identification (Aulagnier, 1975). Ces situations de « rencontre » inévitables, possèdent toujours et en permanence une potentialité traumatisante. C'est pourquoi, la potentialité traumatisante ne devient manifeste à l'adolescence, que par le biais de la spécificité du traumatisme « pathologique ». La deuxième hypothèse est également vérifiée.

La construction-reconstruction du passé, l'interprétation causale des éléments infantiles de nature sexuelle et agressive, ainsi que le remaniement des mythes sur les origines, des théories sexuelles infantiles et du roman familial, tout ce travail psychique auto-créateur, se fait en sourdine, par tout adolescent. Il « produit » du refoulement et d'inconscient et fait partie du processus d'adolescence dite normale. En ce sens, pourrait-on dire que toute adolescence représente le devenir des traumatismes infantiles multiples. Les spécificités du traumatisme pathologique influencent le devenir singulier du sujet par le refoulement et l'inconscient qui font partie du processus d'adolescence dite normale la troisième hypothèse est enfin vérifiée.

Cependant, la clinique des adolescents qui ont subi un traumatisme « pathologique » à leur petite enfance, nous montre que ce traumatisme n'a pas pu être refoulé. L'échec du refoulement est décisif, car le refoulement sur l'autre scène est un mécanisme conservateur des représentations et des traces mnésiques traumatisques, mais également une condition nécessaire de toute remémoration et de toute possibilité d'existence, comme disait Micheline Enriquez(1987) d'une « mémoire vive ». Or, l'appropriation subjectivant de la situation

traumatique, reste extrêmement difficile, parce qu'il n'y a pas de souvenir au sens des possibilités de réinterprétation phantasmatique du mémorisé. Le plus souvent on rencontre à sa place l'effacement ou la création d'une enclave sans fantasme, contenant le traumatisme.

Dans ces conditions il y a eu rupture du pare-excitations. La violence traumatique intrusive, interrompt brutalement le travail de la figuration et de l'élaboration psychique, réveille le conflit intrapsychique entre amour et haine, la désintrication pulsionnelle active la pulsion de mort et provoque un mouvement de désinvestissement massif qui vise la destruction de l'activité de représentation, de liaison et de mise en sens. Le sujet, paradoxalement, pour survivre ne peut qu'investir ce mouvement mortifère, en investissant la déliaison, la déconnection, le déni, le clivage, le désaveu, l'effacement, l'annihilation de sa propre mémoire, ou encore en surinvestissant l'enclave traumatique.

Or l'adolescent traumatisé est constamment menacé par le surgissement d'un contenu psychique non refoulé, non symbolisé et non historicisé dans sa relation à l'autre. Sa stratégie défensive consiste alors, à une impossible immobilisation de ses investissements, à un irréalisable arrêt du processus identificatoire, au refus donc, de tout changement propre à l'adolescence. Le «je ne veux pas grandir» que nous annoncent avec simplicité et fermeté certains adolescents très perturbés, il faut le prendre à la lettre. Il s'agit d'un souhait paradoxal mais authentique, puisque c'est un souhait de survie.

Néanmoins, dans l'imprévisible qui caractérise la vie de l'adolescent, ainsi que sa relation transférentielle une fois bien établie, toute nouvelle rencontre, avec une phrase, un énoncé identificatoire, une pensée, un corps, contient le danger d'une mobilisation de toutes les représentations et affects sous-jacents. Le télescopage entre la réalité et le fantasme, peut dévoiler de manière dramatique ce quelque chose qui devait absolument rester ignoré, dénié ou forcés, la construction délirante étant le recours ultime pour le rendre pensable.

De façon imagée, nous dirons que l'adolescent dans ces conditions, lutte contre la découverte-redécouverte d'une région psychique immobilisée et diversifiée, où les seules traces du traumatisme seraient le mouvement lui-même de désinvestissement et la déchirure, le «trou» du tissu libidinal et temporel.

En ce sens, l'évocation d'un traumatisme originaire, comme nous l'avons précédemment précisé, peut rendre compte des situations de perte, de disparition, de séduction et d'agression violentes, que nous rencontrons souvent dans la prime enfance de ces adolescents. Traumatisme originaire au sens temporel mais aussi topique du terme, en référence à l'échec du processus refoulant et de la reprise possible du traumatique par les processus primaires et secondaires, sans répétition mortifère.

Dans cette catégorie clinique nous pouvons aussi inclure certaines situations traumatogènes observées, à savoir construites-reconstruites en thérapie :

- La perte de l'objet en tant qu'absence du désir maternel et offre de soins délibidinalisés ;
- La haine du couple parentale, en tant qu'effraction, qui empêche le sujet à lier l'excitation exogène, en réinterprétant après-coup l'évènement dans le sens de la sexualisation et qui met en œuvre à l'adolescence des modes de défense psychotiques et paranoïaques ;
- Un désir meurtrier pour l'enfant, chez l'un des parents, qu'on observe parfois chez les pères paranoïaques ou chez les mères plus précisément sous forme de phobie d'impulsion meurtrière ;

- Un excès de souffrance somatique, (par exemple maladies, interventions chirurgicales, handicap grave, etc.), sans possibilité d'érotisation masochiste de cette souffrance par l'enfant, qui peut donner à l'adolescence des tableaux de désinvestissement du corps, au profit des idées abstraites mégalomaniaques, quasi-délirantes qui déniennent l'altérité et la différence des sexes

Un traumatisme originaire pourrait également être évoqué dans les situations bien complexes, qui concernent des transmissions traumatiques du refoulement, des transmissions des inscriptions traumatiques, référencées même à l'histoire collective, la transmission d'une problématique transgénérationnelle (Kaës et al, 1993) ou encore des transmissions des idées délirantes ; cette liste n'est pas exhaustive.

## Conclusion

Ce travail ne consiste pas à aider les adolescents à vivre avec leur traumatisme et à accepter l'événement extérieur ou les modifications corporelles qui l'ont causé. Une ligne de démarcation, peut-être en filigrane, en tout cas difficilement gérée contre-transférentially, doit s'établir entre le travail analytique et le soutien institutionnel, familial et social, ou même l'accueil, voire l'assistance, auxquels l'adolescent traumatisé a tout droit.

Dans notre contexte, la tâche du psychologue clinicien est d'aider l'adolescent à historiciser le traumatisme, à retrouver la figurabilité, la causalité et la temporalité perdues, à lier les excitations, à réinstaurer des liaisons psychiques, à se réapproprier les éléments clivés et assurer une continuité narcissique et identificatoire. Y trouve toute son importance, le travail de construction-reconstruction de la « vérité historique », les constructions de l'analyste, comme nous l'avons développé précédemment (Stephanatos, 1997), s'intégrant au travail autocréateur de construction de soi-même. Or sa tâche consiste également à élaborer son propre désir de réparation qui peut être démesuré et cacher alors des intentions mortifères à l'encontre du sujet traumatisé.

Cette étude nous a permis de savoir d'abord que le traumatisme psychique, l'effraction du pare-exitations par l'irruption d'excitations violentes, c'est-à-dire le facteur quantitatif, est conjointement qualitatif, dans la mesure où il se trouve lié aux « messages énigmatiques », et traumatisants parce qu'imprégnés par des significations sexuelles inconscientes. Elles se proposent et s'imposent à l'infant et à l'enfant par le biais du désir et du discours maternels, mais aussi par le père en tant que représentant du discours social. Ensuite, la potentialité traumatique devient manifeste à l'adolescence, par le biais de la spécificité du traumatisme « pathologique ». Et enfin, les spécificités du traumatisme pathologique influencent le devenir singulier du sujet par le refoulement et l'inconscient qui font partie du processus d'adolescence dite normale.

### Références bibliographiques

- 1- AULAGNIER Piera, 1975, *La violence de l'interprétation*, Paris, PUF.
- 2- AULAGNIER Piera, 1984, « Les deux principes du fonctionnement identificatoire : permanence et changement », *Un interprète en quête de sens*, Paris, Ramsay, 1986.
- 3- AULAGNIER Piera, 1984, *L'apprenti-historien et le maître-sorcier*, Paris, PUF.
- 4- BAILLY Anatole, 1895, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2015
- 5- BIOY Antoine & FOUQUES Damien, 2012, *Psychologie clinique et psychopathologie*, Paris, Dunod, 2<sup>e</sup> édition.
- 6- BOURGUIGNON A. & BYDLOWSKI M., 1995, La recherche clinique en psychopathologie, Paris, PUF.
- 7- DAYAN Maurice, 1995, *Trauma et devenir psychique*, Paris, PUF.
- 8- FERENCZI S., 1934, « Réflexions sur le traumatisme », trad. Franc., *Psychanalyse* 4, Paris, Payot, 1982.
- 9- FREUD Sigmund, 1937, « Constructions dans l'analyse », Tra. Franc., *Résultats, Idées, Problèmes*, Tome 2, Paris, PUF, 1985.
- 10- GHIMBI Nicaise Léandre Mesmin & GUIE-MEN N'GUEMPIO Lhionnel Cédric, 2017, « L'influence parentale en milieu scolaire congolais », *Les Incunables, Revue Congolaise des Sciences de l'Information et de la Communication*, N°2, Décembre, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Parcours des Sciences et Techniques de la Communication, ISSN 2414-4290.
- 11- GUILLAUME, J., 1985, « Besoin de traumatisme et adolescence », *Adolescence*, 3, 1, p. 127-137.
- 12- HOUZEL Didier, EMMANUELLI Michèle et MOGGIO Françoise, 2000, *Dictionnaire de psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent*, Paris, PUF.
- 13- IONESCU S., 1991, *Quatorze approches de la psychopathologie*, Paris, Nathan.
- 14- KAËS R., FAIMBERG H., ENRIQUEZ M. BARANNES J-J, 1993, *Transmission de la vie psychique entre générations*, Paris, Dunod.
- 15- MAREAU Charlotte, STOKI Maryline et DREYFUS Adéline Vanek, 2005, *Réussir son 1<sup>er</sup> cycle de psychologie*, Levallois-Perret, Studyrama, Jeunes Editions.
- 16- PEDINIELLI Jean Louis, 1994, *Introduction à la psychologie clinique*, Paris, Nathan.
- 17- PEDINIELLI Jean Louis et FERNANDEZ Lydia, 2015, *L'observation clinique et l'étude de cas*, Paris, Armand Colin, 3<sup>e</sup> édition.
- 18- RICHARD F., 1998, *Les Troubles psychiques à l'adolescence*, Paris, Dunod.
- 19- SILKE Schauder, DURIEZ Natalie, LECLERE Maryvonne, MARION-LISSAJOUX Cathérine MOLINIE Magali, 2012, *L'étude de cas en psychologie clinique*, Paris, Dunod.
- 20- STEPHANATHOS G., 1997, « Construire, se construire : remarques théorico-cliniques », *Ek ton ysteron, revue psychanalytique*, Athènes, 1, p. 149-171.
- 21- TSOKINI Dieudonné, 2017, *Mutation sociale et post-conflit au Congo. Perspectives psychopathologique et clinique*, Paris, L'Harmattan

*KANIAN-TÉRÉ N°4, décembre 2019, pp. 97-110.*

## LES JUMEAUX CHEZ LES MBOSI DANS LE NORD-CONGO

Joseph ITOUA

Ecole Normale Supérieure, Université Marien Ngouabi  
Brazzaville-Congo

### Résumé

Pour la société mbosi qui n'est pas encore familiarisée à la banalisation du mécanisme de la gémellité, les jumeaux sont le résultat de la seule volonté des dieux ou des mauvais esprits. Un statut particulier est accordé à ces enfants dans la manière de les recevoir et dans la manière de les traiter ce, de leur naissance jusqu'après leur mort. Et, non seulement les parents géniteurs, mais aussi toute la communauté dans laquelle advient une naissance gémellaire est impliquée pour faire face à l'arrivée de ces «esprits» qui peuvent être bénéfiques ou maléfiques selon leur origine.

L'objectif de cet article est de circonscrire la conception mbosi des jumeaux. Ce travail pourrait bien contribuer à l'éclairage du débat scientifique sur les représentations des jumeaux dans les sociétés africaines.

**Mots clés : Représentation - Jumeaux - Rites - Sevrage - Réincarnation - Mbosi – Nord-Congo**

### Abstract

For Mbosi society, which is not yet familiar with the trivialization of the mechanism of twinship, twins are the result of the sole will of gods or evil spirits. A special status is accorded to these children in the manner of receiving them and in the manner of treating them, from birth until after death. And not only the parent parents, but also the whole community in which a twin birth occurs is involved in dealing with the arrival of these "spirits" who may be beneficial or evil according to their origin.

The purpose of this article is to circumscribe the mbosi conception of twins. This work could well contribute to illuminating the scientific debate on the representations of twins in African societies.

**Key words : Representation - Twins - Rites - Weaning - Reincarnation - Mbosi - North Congo**

### Introduction

La civilisation Mbosi, comme celle de bien de peuples à travers le monde, comporte un pan très important constitué de mythes.

Wikipédia, l'encyclopédie libre, définit la mythologie avant tout comme un « ensemble de mythes liés à une civilisation, à une religion ou à un thème ».

Nous adhérons à cette définition pour formuler que l'ensemble des mythes mbosi, qui renvoie à leurs croyances en l'esprit, donc constituant leur religion, composent la mythologie de ce peuple. On peut partir de leur explication de certaines réalisations de la nature.

L'espace géographique habité par les Mbosi présente, comme bien d'autres espaces du globe terrestre, d'innombrables formations qui paraissent, en raison de leurs aspects mystérieux, des constructions non naturelles.

Le peuple mbosi fait de ces formations, avec, à la fois, appréhension et respect religieux, et toujours sans en accepter la contradiction, des constructions surhumaines où Dieu (Nganzoli) loge ses représentations. C'est pourquoi pour justifier sa peur et son respect total ces édifices pourtant naturels (sources de rivières, tourbillonnements d'eau sur le cours d'un fleuve, montagne, haute termitière, etc), le peuple mbosi les considère comme demeures éternels des esprits et des génies qu'il nomme par le terme mythique « Akiéra ».

Dans la mythologie Mbosi, Akiéra désigne donc les esprits et les génies que Dieu place en certains lieux présentant des aspects curieux pour les surveiller et pour les protéger contre l'action destructrice des hommes ou des esprits néfastes.

Le terme Akiéra est aussi utilisé dans la mythologie Mbosi pour désigner les jumeaux. Le terme Ambo (paire d'enfants) est aussi utilisé.

La plupart des groupes ethniques ont eu ses référents traditionnels en matière des jumeaux. Cependant, il sied de souligner que le monde des jumeaux est souvent controversé et mérite qu'on s'y intéresse. Nous consacrons, le présent article à la vie des jumeaux chez les Mbosi dans le Nord-Congo.

Certes, il n'est pas facile de cerner un problème aussi complexe que l'étude de la vie des jumeaux qui associe des dimensions sociologiques, anthropologiques et ethnologiques, même si d'éménents auteurs ont déjà publié d'abondantes études tentant, chacune de l'expliquer. Au Congo, la question a déjà intéressé, avant nous beaucoup de chercheurs : Maurice Lheyet-Gaboka (1951, 1954) est le premier auteur congolais à publier deux articles sur les jumeaux chez les Kouyou. En 1959, Van Wing publie son livre dont un point est consacré au problème des jumeaux dans la société Kongo. Sur ces traces, Alphonse Tsiakaka (2005) dans son ouvrage présente les chants Kongo liés aux jumeaux. Il est rejoint dans cette vision par Carine Plancke (2009) qui s'intéresse aux rites, chants et danses des jumeaux dans la société Punu. Nous n'oubliions pas que l'ouvrage de Hagenbucher-Sacripenti (1973) s'est intéressé à la question des jumeaux dans le milieu Vili. François Ewani (1979) quant à lui, a caractérisé le problème des jumeaux comme fait de la civilisation du monde Teke. Raoul Goyendzi (2001) dans sa thèse de doctorat analyse la question des jumeaux dans la société Mbere et fait découvrir l'existence d'une confrérie des jumeaux. Les travaux d'autres auteurs comme F. Leroy (1995), Jeanne-Françoise Vincent (2002), Léon Verbeek (2007) enrichissent aussi nos sources sur cette question.

Le but de notre étude est de caractériser la conception mbosi des jumeaux. Il s'agit d'analyser les référents mbosi dans le traitement des jumeaux. Ce présent travail pourrait contribuer à l'éclairage du débat scientifique sur les représentations à propos des jumeaux dans les sociétés africaines.

Ce travail nous a exigé la consultation des documents écrits indiqués en bibliographie relatifs aux travaux scientifiques contemporains sur le sujet étudié ; mais nous avons aussi eu recours aux sources orales et aux bibliothèques. C'est donc du croisement de toutes ces sources que nous avons pu disposer d'un corpus historique et anthropologique de référence pour notre production.

En ce qui concerne le recours au terrain, à Brazzaville comme dans l'espace rural mbosi, nous avons interrogé des personnes ayant donné naissance à des jumeaux.

Pour notre étude, nous distinguons deux parties. En effet, nous présentons d'une part les mythologies mbosi, autrement dit les mentalités et les croyances de ce peuple sans lesquelles on ne pourrait comprendre les rites qui

sont effectués pour les jumeaux à chaque étape de leur vie, de leur naissance à la mort et à la réincarnation, et d'autre part, la caractérisation des jumeaux en société mbosi.

### **1. Les mythologies Mbosi : le contexte socio-culturel des jumeaux mbosi**

Selon Wikipédia, la mythologie est soit un ensemble de mythes liés à une civilisation, une religion ou un thème particulier, soit l'étude de ces mythes.

Comprise comme ensemble de mythes, nous utilisons la notion de mythologie pour regrouper tous récits et toutes figures divines que la civilisation mbosi utilise pour exprimer ses croyances et ses connaissances du monde des esprits.

Le Mbosi ne fait pas de Kiéra (lieu mystique) un Dieu mais sa délégation en un point, un esprit ordinaire, un génie pour la garde et la protection des lieux demeures de Dieu. Les Akiéra sont doués de forces vitales conséquentes. C'est pourquoi le passage de l'homme aux voisinages d'un lieu abritant un Kiéra doit être négocié par le dépôt d'un présent. Tout passage en force du lieu de Kiéra est souvent sanctionné par ce génie. Il s'agira par exemple d'une infortune au cours d'un voyage ou de la capture du contenu vital des passagers fragiles (femme en grossesse, enfant) lors du passage forcé au lieu où réside Kiéra (grande rivière, fleuve, trouble, etc).

Le Kiéra est donc un génie disposant d'immenses forces mystiques pour assurer ses missions de gardien, le protecteur de la nature et des espèces naturelles (vivantes) confiées à sa garde. Il est réputé aussi, selon la croyance mbosi, doté de forces de multiplication des espèces (poisson dans sa rivière, gibier en sa forêt). La reine des termites est rangée dans cette catégorie d'esprits-génies. Chez les Mbosi, avec des fétiches, l'homme se dote de pouvoir de pénétration dans le domaine d'un Kiéra et de se faire admettre à sa protection. Il devient ainsi inaccessible à toute attaque sorcière des autres humains. Pourtant par quelques artifices (usage de plantes empoisonnantes, dynamitage par exemple), l'homme arrive à chasser un Kiéra de son gite. Cette fuite des génies de leurs lieux d'habitation privilégiés est expliquée par l'appauprissement de ces lieux en constituants de sa population (poisson, gibier, termites, champignons) ou par l'effacement d'un ruisseau (J. Itoua, 2018, p. 146).

Le monde des Akiéra est un monde très mouvant. Ils viennent dans le monde des hommes par les femmes. Certains enfants que les femmes mettent au monde sont dits Akiéra. Il s'agit des enfants qui naissent avec une marque sur une partie du corps ou une infirmité. Dans cette catégorie, on retrouve aussi les naissances irrégulières (naissance en siège). En société mbosi, on fait de ces enfants des êtres mystérieux et mystiques. L'infirmité ou la marque qu'un enfant de cette catégorie porte à la naissance est expliquée comme le résultat d'une « bataille » livrée et perdue contre un autre Kiéra plus puissant. Il doit donc être pris en charge immédiatement par un Nganga (féticheur) spécialiste de la vie des Akiéra. La vie et la force des Akiéra constituent le mythe que l'homme leur doit et le culte qui leur est réservé : « Okiéra ».

L'Okiéra est aussi la puissance dont on croit dotés les Kiéra. La prise en charge de ces enfants Kiéra par le spécialiste consiste en des pratiques et soins considérés comme exercices des forces de ce prêtre pour atténuer la puissance du Kiéra et les adapter à la vie de la famille d'accueil. Par ces mêmes actes, ces enfants sont protégés contre les attaques des sorciers du milieu humain.

Les noms qui sont utilisés pour désigner ces enfants évoquent l'anomalie portée ou le mode de naissance. La société Mbosi a donc une gamme de noms génériques pour désigner les Kiéra :

- Ngatsélé pour celui qui naît avec six doigts à une main ;
- Akouala pour qui naît avec un rhum;
- Bouya pour qui naît pieds avant ;
- Iloï pour qui naît après un traitement de la mère chez un « gynécologue traditionnel » (Nganga Iloï) ;
- Oyouwa pour qui naît après Iloï (J. Itoua, 2018, p. 147).

C'est aussi dans ces catégories que les Mbosi placent les enfants jumeaux.

## 2. Les jumeaux en société Mbosi

### 2.1. La perception des enfants jumeaux

Une catégorie des enfants Akiéra fait une particularité chez les Mbosi. Il s'agit des jumeaux ou « Ambo ». Ils sont les plus délicats. On leur réserve des rites et croyances spéciaux. Si les autres que nous citons ci-dessus sont simplement dits dotés d'Okiéra (puissance), les jumeaux sont dits Kiéra (Akiéra), esprits, divinités. Ils sont considérés comme mis en mouvement par Dieu pour une destination (famille) déterminée.

Ils sont dits « Ambo » qui signifie paire ou couple. Une femme qui reçoit ces esprits et ces forces divines est désormais appelée respectueusement, Ngwakiéra (Ngo ya Akiéra) ou mère des jumeaux. Elle devient l'objet d'admiration, de respect et d'adoration du public de son milieu. Si par bonheur, une mère fait plus d'une fois des jumeaux, elle est glorifiée par l'appellation « Ekondza » ce qui signifie « qui pêche beaucoup et mieux que les autres ».

Les Mbosi pensent que les Akiéra exigent qu'ils soient toujours considérés et traités au pluriel : si on offre à l'un, il faut offrir la même chose à l'autre (J. Itoua, 2018, p. 148). Il est à souligner que la question de l'entretien des jumeaux a été observée dans d'autres sociétés du Congo. A cet effet, citons cet extrait de Vang Wing (1969, p. 225) sur la société Kongo :

*Toute l'hygiène des petits jumeaux repose sur le principe que les deux petits enfants sont comme un seul être. Si la mère les allaite, elle doit les allaiter tous les deux à la fois ; elle ne peut les mettre alors sur la hanche, mais les tenir chacun sur les bras, les quatre jambes se touchant. Si elle leur donne quelque autre nourriture, elle doit être la même pour les deux. Si on leur donne un pagne, il doit être de même couleur, sinon l'un des deux pourrait tekansinga, regarder de travers en détournant la tête, par jalouse, et en mourir.*

Si, dans leur tendre jeunesse (moins de 10 ans), l'un des bessons meurt, on ne déclare pas sa mort, on n'organise pas le deuil, de peur que l'autre le suive : leur séjour dans la famille d'accueil est considéré comme précaire. On dit pour le premier décédé qu'il est allé « couper le bois » pour empêcher que l'autre désespère et s'en aille à son tour. Ils vivent en pair et doivent voyager en pair. Leurs noms sont : « Koumou » pour celui qui arrive le premier au monde, « Pea » pour le second (J. Itoua, 2018, p. 148).

Comme l'illustre le tableau ci-après, la dénomination des jumeaux en pays Mbosi suit la même déclinaison sociologique que dans les autres communautés ethniques du Congo :

### Tableau des différentes appellations des jumeaux dans les principales ethnies du Congo

Ethnies	Dénomination	1 <sup>er</sup> jumeau	2 <sup>e</sup> me jumeau
Kongo	Mampassa (Nsimba)	Nsimba	Nzunzi
Vili	Bibassa	Mtchiama	Mboumba
Teke	Ambou	Gambou	Ngampio
Mbere (Mbeti)	Onkéra	Mvouo	Pea
Mbosi	Akiéra	Koumou	Pea
Likouba	Bakiéta	Koumou	Pea
Bomitaba	Liyassa	Koumou	Pea
Enyellé	Madzassa	Koumou	Pea

Source : tableau constitué par nous à la base des informations recueillies sur le terrain

Si la mère met au monde une autre paire d’Akiéra, en devenant Ekondza, ceux-là reçoivent chez les Mbosi Olee, les noms « Koa » pour le premier, « Kosso » pour le second. Cependant, tout enfant isolé né à la suite reçoit le nom de « Pourou ». Il est aussi très respecté et est reconnu comme Kiéra, mais n'est reconnu comme un esprit.

Le pays d'origine des Akiéra qu'ils sont prêts à rejoindre (par la mort) est le fond de l'eau. Leur voyage est sensé s'effectuer en pirogue et leur naissance est comparée à un accostage ; la famille qui accueille est assimilée à un « rivage », à un port. On dit en Mbosi que « *A Koumou la Pea alafi* » pour dire que Koumou et Pea ont accosté, sont arrivés au port. Leur entretien et leur éducation mettent les parents dans une situation assez complexe : la maison doit rester gaie, bruyante et riche jusqu'à ce que les jumeaux atteignent 7 ou 8 ans et il ne faut pas qu'il y ait des pas de querelle dans la famille. Pendant les trois premiers mois de leur vie, la cour de la case des parents reçoit chaque soir de la danse qui leur est spéciale : « l’Okiéra ». Le Nganga qui a eu à les prendre en charge est en permanence au domicile des parents (J. Itoua, 2018, p. 148).

Les Akiéra (les jumeaux) dans les sociétés mbosi et Bantou sont donc un monde mythique et mystique dont l'entretien et l'éducation requièrent des parents et des voisins de multiples et complexes obligations.

En effet, de la naissance à la mort des jumeaux, la société mbosi se doit toujours d'être en alerte pour ces êtres particuliers.

#### 2.2. La naissance des jumeaux

La naissance des jumeaux dans toutes les zones Mbosi – comme dans bien de sociétés bantou – est un événement hors du commun. Parce qu'elle renvoie à des mythes et à des croyances qui constituent bien une religion (J. Itoua, 2018, p. 148). Elle est perçue tantôt comme une menace contre une famille, un lignage due à certains esprits errants, tantôt comme une chance offerte à la famille par des dieux bienfaiteurs (R. Goyendzi, p. 51).

S'ils sont des esprits errants, ils ne tardent pas de repartir, de quitter la famille par leur décès précoce, c'est-à-dire ils créent le deuil dans la malheureuse famille. Ils peuvent revenir dans la même famille ou dans une autre famille de la lignée par une réincarnation, toujours pour un bref séjour suivi de malheurs.

S'ils sont l'incarnation des dieux bienfaiteurs, ils apportent de la chance à la famille ou à certains membres de la lignée, qui le constatent dans toutes leurs

entreprises : chasse, pêche, culture agricole, commerce, etc. Cette perception Mbosi des jumeaux est bien partagée par d'autres sociétés bantou ou africaines non bantou.

Chez les Mbosi, si la naissance particulière d'un enfant solitaire que les Mbosi désignent par Kiéra (esprit), est tenue en très haute estime, celle des jumeaux (Ambo = paire d'enfants = Akiéra) est considérée comme l'arrivée des surhumains, des génies, des divinités, des Dieux<sup>1</sup>.

Ainsi la gémeauté dans les sociétés bantou et même en bien d'autres sociétés noires d'Afrique (Mbeti, Teke, Kongo du Congo, Yoruba du Nigeria, etc) est un événement désiré par les Dieux. La mère et le père des jumeaux sont vénérés comme choisis par les Dieux. Mais, comme l'annonce Jacob Okandza pour les Akwa (sous-groupes Mbosi), cet événement « entraîne pour les heureux parents une multitude d'obligations » (J. Okandza, 1982, p. 29) telles que trouver un féticheur spécialiste et très compétent dans la protection des jumeaux ou organiser constamment la danse rituelle.

### 2.3. La protection des jumeaux

La naissance des jumeaux inspire aux parents et à la population d'un village, une peur justifiée. Sont-ils de passage donc cause du malheur qui va accabler la famille ? Sont-ils des dons des bons dieux, donc porteurs de bonheur ? Ainsi leur naissance place tout de suite les parents et leur entourage en devoir de leur protection, parce que, quel que soit le mobile de leur venue, ils sont considérés comme conduits par des génies, des esprits ou des dieux<sup>2</sup>.

Pour empêcher leur retour précoce ou pour prévenir toute attaque par des esprits ennemis et par l'action maléfique des sorciers, le père (par lui-même ou par un parent) doit, dès leur annonce, courir requérir les services et la puissance d'un féticheur spécialiste des jumeaux : le « Nganga Okiéra ». Celui-ci est réputé disposer des pouvoirs capables de brouiller le chemin des Akiéra (jumeaux) de passage pour les retenir dans la famille d'accueil ou pour chasser et d'éloigner tout esprit ennemi (J. Itoua, 2016, p. 155).

La prise en charge des jumeaux court du premier jour (voir des premières heures) de leur naissance jusqu'à l'âge de 15 à 17 ans. Cette action est absolument permanente jusqu'à l'âge de 2 ou 3 ans. L'intervention du féticheur constitue une institution de protection des bessons et des parents par des fétiches dont il est le spécialiste et qu'il installe et active quotidiennement au domicile des jumeaux<sup>3</sup>.

Dans la société mbosi Olee (sous-groupe Mbosi), l'équipement de protection et de prévention des jumeaux est représentée par :

#### 1). La piroguette des bessons

C'est une espèce de baignoire taillée en forme de pirogue dans une bille de bois spécial appelé Issengué.

La piroguette produit aux bessons, l'effet de se sentir dans leur milieu d'origine (le fond de rivière ou de fleuve). Le féticheur y loge (en paire) des

---

<sup>1</sup> Ce développement émane des entretiens avec Justine Elenga, E.O. N°1 du 15 juin 2017 à Talangaï-Brazzaville ; Okandzé Mbola, E.O. N°3 du 20 juillet 2017, village Ossélé.

<sup>2</sup> Ce point est le résultat des entretiens avec Justine Elenga, E.O. N°1 du 15 juin 2017 à Talangaï-Brazzaville ; Okandzé Mbola, E.O. N°3 du 20 juillet 2017, village Ossélé.

<sup>3</sup> Ces informations sont tirées de Madame Justine Elenga, E.O. N°1 du 15 juin 2017 à Talangaï-Brazzaville et de Monsieur Okandzé Mbola, E.O. N°3 du 20 juillet 2017, village Ossélé.

cauris blancs (Ibelé), des noyaux de deux fruits sauvages (Ossessengué), et les feuilles des plantes odorantes. La piroguette, décorée avec une guirlande de fougère (Ossosso) et colorée, est placée dans un petit sanctuaire dressé dans un coin de la maison de la mère et entouré de tresses de feuilles de palmier. Tout ce dispositif est considéré comme une cachette qui protège les bessons pendant leurs bains. Ces bessons sont baignés à l'eau d'une source. Pour la boisson de jumeaux, les Mbosi pensent que ceux-ci exigent une eau spéciale de source ou la sève d'une grosse liane spéciale, Sondzo (J. Itoua, 2018, p. 150) ou de la racine d'un arbre (Okami). Pour l'obtention de cette eau spéciale (qui ne doit pas manquer), le père et son entourage s'obligent de parcourir quotidiennement le fond de la grande forêt du village ou des villages voisins pour découvrir et consigner la liane idéale.

## **2). Le bracelet sacré des jumeaux (Ebanga ya Okiéra)**

C'est un bracelet en corde de fibre de raphia ou en tige métallique (en cuivre) que le féticheur fait porter par chaque enfant et par la mère des jumeaux (bras gauche). A la corde ou à la tige métallique, on accroche deux cauris (Ibelé, sing Obelé), deux noyaux de Ossessengué, deux graines de Letsétséyi (plante médicinale de la famille de l'oignon mais à tige assez haute pouvant dépasser 1 m), des vertèbres d'une couleuvre aquatique (Kièhè) et des perles rouges (Alè, sing. Lè ; J. Itoua, 2018, p. 150).

## **3). Létséyi**

C'est une guirlande de tresses de feuilles de palmier que le féticheur accroche à la porte de la maison abritant les jumeaux. La guirlande est équipée de plumes grises de Koa et de plumes rouges de queue de perroquet (Kosso).

Dans toute sa longueur, Létséyi est associé à deux lignes de tiges de Letsétséyi (plante odorante et fétichiste). Letseyi est aussi porté en double bandoulières croisées par la mère des jumeaux (Ngwakiéra ; J. Itoua, 2018, p. 150).

## **4). Eyé**

Clochette de musique préparée, chargée de talismans par le féticheur que la mère des jumeaux s'attache au niveau des reins. Elle ne la détache seulement qu'au moment où il faut dormir ou encore quand elle entretient les bessons pour la jouer en vue de les bercer et d'éloigner tout esprit qui tenterait de venir se mêler au traitement des jumeaux ou qui voudrait arracher ce qui leur est dû.

Jusqu'à l'âge de 2 ans au moins des enfants, une mère des jumeaux est remarquée par le port de cette clochette qui signale son passage sur tout chemin. On dit qu'elle éloigne d'elle des esprits indésirés (J. Itoua, 2018, p. 151).

Tout cet arsenal, par les couleurs brillantes des éléments qui le composent, non seulement protège les jumeaux contre toutes les maléfices extérieures, mais aussi apporte un complément à la force de résistance des génies qui les accompagnent. Il explique aussi et surtout l'accueil qui leur est réservé et qui les place aux rangs des grandes dignités de la société.

Dans toute société bantou, l'accueil des jumeaux ne préoccupe pas seulement les parents géniteurs, mais toutes les lignées de parents de ceux-ci et même tous les habitants du village ou des villages voisins. En effet, dès l'annonce de la naissance des jumeaux, le public jeune du village accourt pour les accueillir par la danse et la musique « Okiéra ».

## **5). Lesa la Kosso (plume de perroquet)**

Comme Eyé, la plume de la queue de perroquet est le fétiche visible qui identifie les enfants Akiéra et leurs parents. Chaque enfant en porte une plantée dans ses cheveux vers le front. La mère et le père en portent deux dans leur

cheveux vers le front, jusqu'à l'âge de 2 à 3 ans des enfants. Le peuple Mbosi de toutes les zones géographiques, reconnaît à Kosso (perroquet) des vertus exceptionnelles qui inscrivent cet oiseau dans la mythologie Mbosi<sup>4</sup>.

## 6). Okiera

C'est la danse des Akiera (les jumeaux). Pour le Mbosi, les jumeaux sont des esprits divinisés en voyage, en déplacement. Leur naissance dans une famille est considérée comme une escale ou un don de Nganzoli (esprit supérieur). Par la danse Okiera et des soins particuliers, l'homme Mbosi croit, s'adresse à ces divinités pour les prier de rester dans la famille qui les a accueillis et pour leur permettre de se préserver contre les esprits malfaiteurs qui les poursuivent ou aussi pour résister contre ceux qui les attirent ailleurs (J. Itoua, 2006, p. 146). Okiera est exécutée chaque soir du premier (ou des deux premiers) mois de la naissance des jumeaux devant la case de la mère. Okiera est aussi une thérapie néonatale : elle permet le développement des jumeaux qui naissent avec un faible poids. Elle est considérée comme signe de bon accueil des esprits incarnés par les jumeaux, et surtout comme une prière à ces divins pour accepter l'accueil.

### 2.4. Néonatalité ou réclusion des jumeaux

Comme dans la plupart des sociétés bantou, les us et coutumes Mbosi de toutes les zones, reconnaissent à la femme qui vient d'accoucher une période de repos pouvant couvrir 45 à 60 jours pour la mère et son enfant ordinaire et jusqu'à 3 mois pour une Ngwakiéra et ses jumeaux. Cette période est appelée par les Mbosi Olee, Koumbouhou et Obouagué par les Koyo et les Akwa (J. Okandza, 1982, p. 25). Elle permet, pour la mère, la reconstitution de ses organes et surtout de son tissu vaginal. A l'enfant (ou aux jumeaux), la montée du poids et la consolidation des organes avant le début des opérations de son éducation physique y compris la cicatrisation de la circoncision. Les Mbosi Olee utilisent aussi le terme Oboualé (Obouagué chez les Akwa) pour désigner toute la période de maternité qui va de la naissance au sevrage de l'enfant et qui dure entre 18 mois et 2 ans.

Pendant cette période de Koumbouhou, les jumeaux sont soumis au traitement intense du féticheur. La Ngwakiéra outre le contrôle du féticheur des jumeaux et les séquences de la danse Okiéra avec les jumeaux, est soumise à des soins intenses par des matrones spécialisées ou par une Ekondza (mère de plusieurs jumeaux). Pendant les 7 ou 8 premiers jours, elle est soumise à des bains très chauds, deux fois par jour. Ceci se fait par la pose d'une éponge obtenue par pilage du cœur de bananier engorgée d'eau très chaude qu'elle est forcée de supporter matin et soir jusqu'à la cicatrisation des déchirures vaginales. Elle est aussi soumise au breuvage (toujours deux fois par jour) de liquides chauds (eau et tisanes) qui sont supposés l'aider à éviter la coagulation du sang non sorti pendant l'accouchement. Pendant tout le long repos de Koumbouhou, la mère et les enfants sont comme en hibernation dans la maison maintenue chaude par un feu permanent. Le père et les autres parents sont soumis à la corvée de fourniture de bois qui ne doit pas manquer (J. Itoua, 2018, p. 152).

---

<sup>4</sup> Tout ce descriptif est le résultat des entretiens que nous avons eus avec François Kiba, E.O, N°2 du 30 juin 2017, Centre-ville-Brazzaville ; Okandzé Mbola, E.O, N°3 du 20 juillet 2017, village Ossélé.

Le Koumbouhou est un repos strict pour une femme qui vient d'accoucher d'enfants vivants : elle est dispensée de tous les travaux domestiques, même de la cuisine. Pour lui permettre ce repos absolu, sa mère, une sœur, une cousine ou une tante, est affectée à demeure pendant toute la période pour la relayer dans tous ses travaux et ses responsabilités ménagères. Pour la forcer à observer son repos et ne s'occuper que de l'entretien des enfants, la société a inventé plusieurs scénarios pour décourager sa volonté. Par exemple, le mari et tout l'entourage masculin ne mangent pas les mets préparés ou touchés par la Boualé en Koumbouhou : elle est dite sale parce qu'elle continue à saigner et que ce sang déstabilise l'homme et affaiblit sa puissance et sa vitalité. Chez les Akwa, tout élément de la batterie de cuisine touché et utilisé par une Bouagué est à détruire (J. Okandza, 1982, p. 25).

La Boualéé, surtout la Ngwakiéra, bien entourée, a donc le temps pour s'occuper de sa jeune progéniture et surtout pour se préparer à retrouver sa santé et son esthétique. Chaque jour elle doit prendre les repas réparateurs, se oindre de pommade (Ongwelé) pour la reprise de la douceur et l'éclat de sa peau que la grossesse et l'accouchement ont altéré, elle porte pendant cette période, une gaine au ventre en latte de peau de bananier pour aplatisir son ventre que la grossesse avait rendu proéminent. Pour son alimentation, le mari doit augmenter son intensité à la pêche, à la chasse et/ou à l'artisanat pour avoir l'argent de nourriture. Tous ces soins, aussi bien de guérison que de reprise de beauté, préparent la femme mère à la sortie des jumeaux (J. Itoua, 2018, p. 152).

## 2.5. Sortie des jumeaux

La fin de Koumbouhou, aussi bien pour l'enfant ordinaire que pour les jumeaux, est un événement solennel. Elle correspond au premier jour de la vie extérieure de ces nouveaux membres de la société : leur sortie de l'hibernation.

Si la sortie d'un enfant ordinaire est célébrée par une retrouvaille en famille organisée autour d'un repas offert par les parents, la sortie des jumeaux qui intervient après 45 à 60 jours de leur naissance est une fête qui regroupe le village et les invités des autres villages (parents et connaissances des parents). La cérémonie est placée sous le patronage du féticheur qui avait été requis pour la protection des bessons ; elle est agrémentée par la danse Okiéra toute la journée. Dès les premières heures de la journée, le Nganga Okiéra entreprend plusieurs opérations qui consistent à la levée de certains interdits qui marquaient la vie des jumeaux pendant leurs premiers jours et celle de leur mère. Après le dernier bain parle Nganga, les jumeaux sont portés « au grand jour » par lui et il les remet aux parents. Cette remise est expliquée par les Mbosi comme une passation des génies que le Nganga avait reçus des divinités (et protégés) aux parents qui peuvent continuer leur entretien. Les enfants peuvent passer d'un parent à l'autre qui achète cet honneur moyennant une double somme. La journée est alimentée par un festin offert à toute l'assistance (J. Itoua, 2018, p. 153).

Raoul Goyendzi (2001, p. 55-57) témoigne de cet événement chez les Mbéré, population voisine des Mbosi ainsi qu'il suit :

*Le rituel de sortie des jumeaux a lieu normalement quand la station debout et l'état de santé des enfants sont jugés satisfaisants par les parents et le Nga-Onkéra (l'officiant des rituels gémellaires). Généralement elle a lieu entre un et deux ans après la naissance des jumeaux, et les préparatifs s'échelonneront entre trois et six mois (...). Le rituel de sortie est subdivisé en deux parties d'égale importance : l'une comporte une kermesse publique et l'autre est exclusivement*

*réservée aux aspects sacrés de la gémellité. La kermesse est constituée de danses et de chants regroupant les habitants de plusieurs villages invités par le lignage ou venus en spectateurs donnant à l'événement un caractère communautaire. Elle peut durer deux à trois jours selon la capacité matérielle (en provisions alimentaires) des organisateurs. En outre elle favorise surtout une communion entre les divers esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques de la contrée. En ce sens la première nuit est réservée aux chants et aux danses sacrés qui reprennent souvent les mythes liés aux premiers jumeaux et à la connaissance des hommes et des choses des ancêtres-fondateurs.*

*La seconde phase liée à la consécration des enfants et de leurs parents se déroule à la fois au village et dans la forêt. Elle associe uniquement les autres parents de jumeaux (Atarankéra), le chef de lignage, les autres jumeaux, les dignitaires de la confrérie et surtout les officiants des rituels (Anga-monkéra). Ces derniers auront une tâche très délicate dans la mesure où ils sont chargés de préparer les potions magiques (apolimonkéra) destinées à être administrer à l'ensemble des spectateurs, à la fois pour éliminer les effets négatifs et pour fixer définitivement la force sacrée sur les jumeaux et les parents.*

*Enfin la présentation publique (au village) des jumeaux dans une atmosphère de grande kermesse clôt ce rituel.*

Par cette cérémonie de sortie, les Mbosi, comme les autres bantou du Congo, réservent aux jumeaux, les mêmes honneurs qu'ils réservent aux chefs traditionnels (Obiali, Ndinga) le jour de leur sortie d'hibernation après leur sacre.

La croyance Mbosi fait des grands personnages (dépositaires des pouvoirs politiques) puissants par le fétiche ; elle fait des jumeaux puissants par le pouvoir des dieux qu'ils incarnent. Cette puissance, on l'observe, se dégrade et s'épuise avec l'âge. Pourtant, nombreux sont des jumeaux qui, à leur âge adulte, sont devenus guérisseurs de plusieurs maladies, notamment celles considérées comme imputées aux Akiéra. Ils deviennent surtout « voyants et illuminés » et préviennent des évènements heureux ou malheureux dans un village.

## 2.6. Sevrage des jumeaux

«Sevrer» qui vient du latin *separare*, signifie « séparer ». Le sevrage de l'allaitement est une phase naturelle et inévitable du développement de l'enfant. C'est un processus complexe qui exige des rajustements nutritionnels, immunologiques, biochimiques et psychologiques (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2720509/> consulté le 26/12/2017). Le sevrage peut signifier l'arrêt complet de l'allaitement (le sevrage « abrupt » ou définitif) ou, pour les besoins du présent énoncé, le début du processus graduel d'introduction d'aliments complémentaires dans le régime du nourrisson. L'introduction du tout premier aliment autre que le lait maternel constitue, par définition, le véritable commencement du sevrage.

En société Mbosi traditionnelle, le sevrage d'un jeune enfant n'est pas seulement le remplacement de l'allaitement par une alimentation plus variée. Ici le sevrage est aussi la fin de la période de séparation des parents dans leur vie sexuelle. Le sevrage, désigné en langue Embosi par « Ikiéna la Mwana » qui signifie « couper l'enfant » est donc une étape de vie du nourrisson qui marque la fin d'Oboualé (période d'allaitement) et autorise les parents à reprendre les

relations sexuelles entendues comme la préparation de l'arrivée d'un autre enfant.

Si pour un enfant ordinaire, l'Oboualé peut durer deux ans et sa fin est une décision des deux parents, pour les jumeaux reconnus enfants délicats, l'Oboualé peut durer trois (3) ans et le sevrage est autorisé par le féticheur d'Akiéra qui lève l'interdiction y relative. Cet acte qui se déroule comme un rite religieux est payant. Le père des jumeaux paye au féticheur le service rendu en espèces (argent) et en nature (poules, produits agricoles, boisson alcoolisée, etc).

Dans la société mbosi, l'allaitement d'un nourrisson est donc frappé d'un tabou qui prend une dimension religieuse quand il s'agit des jumeaux. En effet, la société traditionnelle mbosi qui croit que l'espacement des naissances dans les foyers est la seule possibilité de protéger le nourrisson contre les maladies (surtout les diarrhées) et contre la mortalité infantile, force l'abstinence sexuelle des parents par l'interdiction de la mère du bébé de partager la même chambre et le même lit avec son mari<sup>5</sup>.

La tradition fait croire à la mère du bébé que le liquide spermatique du mari monte dans son sang, atteint et infecte son lait. Il est donc un germe dangereux pour le développement de l'enfant. Etant donné que la femme bantou n'a pas le droit de se refuser à son mari, la séparation de lit est la seule alternative qu'elle dispose pour éviter une grossesse précoce et pour s'occuper efficacement de l'allaitement de son nourrisson.

L'inobservation de cette tradition, surtout lorsqu'elle est trahie par une nouvelle grossesse de la mère avant la fin présumée de l'Oboualé, fait des deux parents les objets de railleries sévères de la part de la communauté du village. Si, par malheur l'enfant (nourrisson) meurt, le conseil des familles impute la cause du décès aux parents pour leur acte indigne ; aucune procédure de recherche d'autres auteurs du « meurtre » ne peut être engagée<sup>6</sup>.

Pour les parents des jumeaux, cette interdiction d'entretenir des relations sexuelles est édictée aussi bien par le féticheur que par la croyance publique. En effet, la croyance au mysticisme des jumeaux dit que pendant que la mère les allaite, tout acte d'accouplement des parents est traduit comme préparation d'autres enfants et considéré par les bessons comme un refus de les accepter dans la famille. Dans ce cas, ils sont forcés de la quitter et de repartir d'où ils sont venus. D'où leur mort (J. Itoua, 2018, p. 154).

## 2.7. La mort des jumeaux

Comme la naissance, la mort des jumeaux est entourée de mythes. Les récits Mbosi et les exemples dans cette société montrent qu'ils inséparables, puisqu'ils sont nés ensemble (en paire). Ainsi si un jumeau meurt, les parents et la famille attendent la mort du deuxième dans un temps très court. C'est pourquoi, lorsqu'un jumeau meurt très jeune (avant 15 ans), on ne déclare pas sa mort, on n'organise pas le deuil, on cache son cadavre de la vue de son frère (ou sa sœur) survivant que l'on fait quitter la maison. On ne change surtout pas de climat dans la maison. A tout individu qui arrive à la maison, on doit vite dire que Koumou ou Pea est allé couper le bois de chauffe en forêt et est attendu avec le bois tout de suite.

Avant l'enterrement d'un jumeau mort avant l'âge de sevrage (2 ans), la mère porte le cadavre quand elle doit faire téter l'autre. Au lit, elle le remplace

---

<sup>5</sup> François Kiba, E.O. N°2 du 30 juin 2017, Centre-ville-Brazzaville

<sup>6</sup> François Kiba, E.O. N°2 du 30 juin 2017, Centre-ville-Brazzaville

par un morceau du cœur de bananier couvert dans le même tissu que le survivant.

Avant l'âge adulte, un jumeau n'est pas enterré au cimetière du village. On craint que les âmes des prédécédés du village lui reprochent d'avoir quitté son jumeau. Il faut donc l'enterrer derrière la maison de la mère.

Avant 15 ans, l'âge supposé être le début d'éveil de conscience et d'observation, le corps d'un jumeau est enterré au bord d'une route qui lie les villages. Tout voyageur qui passe sur la route devant la tombe saura qu'il s'agit d'un jumeau par les feuilles fraîches qu'elle porte. Il doit, pour éviter la colère du défunt ou au contraire pour avoir de la chance, jeter sa feuille sur les premières qui couvrent déjà la tombe<sup>7</sup>.

Le peuple mbosi craint donc les jumeaux à leur naissance comme à leur mort.

### 2.8. Réincarnation des jumeaux

La société mbosi qui divinise les jumeaux, leur reconnaît le pouvoir de réincarnation.

La mort des deux jumeaux nourrissons laisse les parents dans une profonde angoisse car on craint leur retour.

A leur naissance, nous avons déjà signalé plus haut, les jumeaux sont classés en deux catégories. Les premiers sont les bons esprits porteurs de bonheur qui s'adaptent aux conditions du foyer et se développent sans trop d'exigences. Ils apportent la prospérité dans le foyer et dans les activités des parents qui reçoivent de la société respect et adoration.

Les seconds, les supposés esprits errants (ou esprits vengeurs dans certaines sociétés de l'Afrique subsaharienne dont la naissance est redoutée comme un danger dans la famille, apportent malheur et sont craints, car apparaissant comme porteurs de mort des notoriétés.

Les uns et les autres laissent les parents dans l'angoisse quand ils meurent parce qu'on redoute toujours leur retour en réincarnation dans d'autres jumeaux. Cette réincarnation est fondée sur plusieurs croyances :

- les jumeaux bons esprits reviennent pour poursuivre l'œuvre heureuse qu'ils n'avaient pas achevé pour les parents qu'ils avaient décidé d'aider ;
- les jumeaux mauvais esprits reviennent pour agraver le mal qu'ils étaient venus faire et surtout s'ils étaient mal accueillis.

Dans tous les cas, les familles mbosi craignent de refaire les jumeaux si les premiers n'ont pas survécu. Ainsi dès que les premiers jumeaux disparaissent, la mère, surtout, est mise aux soins d'un grand féticheur pour être protégée contre la gémellité<sup>8</sup>.

### Conclusion

Comme les autres peuples noirs d'Afrique, les Mbosi d'hier et d'aujourd'hui ont une explication mythique de la gémellité. Si la science est arrivée à banaliser ce processus comme un phénomène essentiellement biologique, certains peuples du monde s'en tiennent à leurs croyances et

---

<sup>7</sup> Tous les éléments sont le résultat des entretiens que nous avons eus avec François Kiba, E.O, N°2 du 30 juin 2017, Centre-ville-Brazzaville ; Okandzé Mbola, E.O, N°3 du 20 juillet 2017, village Ossélé.

<sup>8</sup> Tout ceci est le résultat des entretiens avec François Kiba, E.O, N°2 du 30 juin 2017, Centre-ville-Brazzaville ; Okandzé Mbola, E.O, N°3 du 20 juillet 2017, village Ossélé.

considèrent encore les jumeaux comme des êtres extraordinaires issus d'un monde complexe et controversé. Pour la société mbosi ainsi que d'autres communautés qui peuplent le Congo, les jumeaux sont des divins, des esprits incarnés en humains.

Un exposé succinct des différentes étapes de leur vie (leur naissance, leur prise en charge, leur sortie publique, leur sevrage, leur mort et leur réincarnation) a tenté de singulariser et spécifier le statut de ces enfants par rapport à d'autres enfants en société mbosi. Ici, les jumeaux sont humanisés dès la naissance par l'attribution de noms (Koumou et Pea). Ensuite, à travers les rites et cérémonies de leur naissance à leur mort, la société les vénère, leur reconnaît un pouvoir social évident qui, en certains lieux les place au niveau de grandes notoriétés. Ceci apparaît dans le comportement des autres membres du corps social à leur égard. Ils sont, à la fois, craints et vénérés comme représentations des dieux.

### Sources et références bibliographiques

#### Sources orales (Enquêtes orales)

N° de l'enquête	Noms et prénoms des enquêtés	Date et lieu de l'entretien	Age	Statut social
1	Elenga Justine	Talangaï-Brazzaville	58 ans	Agent des douanes
2	Kiba François	Centre-ville-Brazzaville	79 ans	Inspecteur d'Etat retraité
3	Okandzé Mbola	20 juillet 2017, village Osselé, district de Makotimpoko	79 ans	Paysan et féticheur

### Références bibliographiques

EWANI François., 1979, *Recul et stabilisation des Teke (Congo)*, Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle d'histoire, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 640p.

GOYENDZI Raoul., 2001, *La société initiatique Ndjobi : dynamique et implications sociopolitiques au Congo 1972-1992*, Thèse de doctorat d'ethnologie, Lyon II, 326p.

HAGEN BUCHER-SACRIPENTI Frank., 1973 *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, Mémoire ORSTOM, N° 67, 214p.

ITOUA Joseph., 2006, *L'institution traditionnelle Otwere chez les Mbosi Olee au Congo-Brazzaville*, Thèse de Doctorat d'histoire, Université Charles De Gaulle Lille III, 544p.

ITOUA Joseph., 2016, « Le Nganga, acteur principal des pratiques thérapeutiques dans le monde traditionnel mbosi », *Revue Congolaise de Communication Lettres Arts et Sciences Sociales*, N°2, 2016, p. 144-157.

ITOUA Joseph., 2018, *La part Mbosi dans la civilisation Bantou*, Allemagne, Editions universitaires européennes, 265p.

LEROY Fernand., 1995, *Les jumeaux dans tous leurs états*, Bruxelles, Boeck Université, 292p.

*Le sevrage de l'allaitement* in  
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2720509/> consulté 26/12/2017.

LHEYET-GABOKA Maurice., 1951, « La fête des jumeaux chez les Kouyou» in *Revue Liaison*, N°9, p. 30-31.

LHEYET-GABOKA Maurice., 1954, «Les jumeaux chez les Kouyou» in *Revue Liaison*, N° 42, p. 55-61.

OKANDZA Jacob., 1984, *L'affirmation de la réalité du monde noir à travers le roman négro-africain de langue française*, Bucarest, 312p.

PLANCKE Carine., 2009, « Rite, enfants et danses de jumeaux chez les Punu du Congo-Brazzaville » in *Journal des Africanistes*, 79-1, p. 177-208.

TSIAKAKA Alphonse., 2005, *Fêter les jumeaux. Les berceuses Koongo*, Paris, L'Harmattan, 219p.

VANG WING Joseph., 1969, *Études Bakongo. Sociologie – Religion et Magie*, Bruxelles, Desclée De Brouwer, 512p.

VERBEEK Léon., 2007, *Les jumeaux africains et leur culte. Chansons des jumeaux du sud-Est du Katanga*, Tervuren, Mussé royal de l'Afrique centrale.

VINCENT Jeanne-Françoise., 2002, « Des enfants pas comme les autres, les jumeaux dans les montagnes mo fu-Diamaré du Nord-Cameroun », *Journal des Africanistes*, 72-1, p. 105-118.

Wikipédia l'encyclopédie libre : *Mythologie* in  
<https://fr.wikipedia.org/wiki/Mythologie> consulté le 20/12/2017.

**GOUVERNANCE LOCALE ET CONFLITS FONCIERS****A GNAMAGUI / SOUBRE**

Moussa KONE

Kmoussa2@yahoo.fr

Université Jean Lorougnon Guédé-Daloa

**Résumé :**

La question foncière en milieu rural demeure fondamentalement un facteur essentiel pour le développement des pays africains. Mais, force est de constater que depuis les indépendances jusqu'à nos jours, il y a une absence de sécurisation foncière de ces zones rurales singulièrement dans les pays de l'Afrique de l'ouest. Cette absence de sécurisation foncière entraîne incontestablement des conflits fonciers et entame gravement la gouvernance locale des milieux ruraux ouest ivoiriens. La Côte d'Ivoire, pays à vocation agricole avec un PIB de 27% en 2018, est caractéristique des profonds problèmes de sécurisation foncières dans ces rurales singulières dans les régions de l'ouest et du sud-ouest. Ces régions connaissent des conflits fonciers récurrents. L'on peut citer entre autres les conflits fonciers de Tabou (1999) et de Fengolo ( ). Ces conflits ont mis en mal la gouvernance locale de ces localités et l'épineuse question des modes de gestion foncière.

Cet article se propose donc de documenter la question de la gouvernance locale et des conflits fonciers à Gnamagui. Village cosmopolite, enclavé, avec l'inauguration d'un barrage en 2017 qui se trouve confronté à une forte mutation sociale dans la gouvernance foncière. Notre travail s'est donc articulé sur trois (3) axes : premièrement nous allons aborder les conditions d'accès à la terre et la contestation des cessions foncières par les jeunes ; deuxièmement, il est question de la pression foncière et tensions entre générations et enfin aborder la délicate problématique de la Cohésion sociale à Gnamagui.

**Introduction : Problématique et contexte de l'étude**

Le contexte foncier en Afrique et particulièrement en Côte d'Ivoire est caractérisé par de nombreux conflits fonciers ces dernières années. La récurrence des conflits fonciers nécessite d'accorder un intérêt particulier à cette question dans la mesure où les observations empiriques actuelles provenant des zones de plantation de Côte d'Ivoire montrent que les tensions ne concernent pas uniquement les rapports inter-ethniques ; mais s'étendent également aux rapports fonciers au sein des familles. Ces tensions intrafamiliales peuvent également alimenter les conflits intercommunautaires. Ainsi, les affrontements de ces dernières années ne peuvent pas s'analyser uniquement sous le seul angle de la rivalité inter-ethnique. La dimension intrafamiliale apparaît également fondamentale dans l'analyse et la compréhension de la dynamique du changement social en rapport avec la gestion des droits fonciers. Ainsi donc ces conflits posent la question fondamentale de l'individualisation des droits au sein des familles qui alimente les débats politique, économique, social et même identitaire.

Bien que présentant un enjeu important dans les recompositions actuelles, les rapports fonciers intra-familiaux et leur dynamique constituent un

domaine peu exploré, tant du point de vue théorique (la théorie des droits de propriété postule qu'il s'agit de droits individuels et que l'insertion des individus dans une unité familiale ne change pas la nature des droits de l'individu, ce qui ne correspond pas aux droits de propriété en milieu coutumier africain) que du point de vue empirique (au-delà de la « théorie locale », comment identifier empiriquement les droits et les obligations au sein des familles autour de l'accès à la propriété coutumière et de sa transmission ?)

La connaissance de ces rapports fonciers intrafamiliaux présente plusieurs intérêts. D'abord, elle permet de comprendre les mécanismes concrets de gestion et de distribution des droits dans les milieux ruraux et particulièrement au sein des familles. Ensuite, elle permet, d'un point de vue pratique, d'une part, d'éclairer l'action de l'Etat pour une meilleure définition des politiques publiques en matière de sécurisation des droits et, d'autre part, de répondre à la question de la mise en œuvre à venir de la nouvelle législation sur le Domaine foncier rural. Il sera donc intéressant de confronter les résultats empiriques concernant la dynamique des droits et de leur sécurisation au sein des familles, obtenus à l'aide de méthodes différentes de celles de l'économie, aux prédictions de la théorie des droits de propriété.

A partir d'une étude ethnographique de terrain (Karl Popper, 1963) qui se veut, une approche purement qualitative, elle a permis de réaliser une étude descriptive et analytique des traditions, us, coutumes et mœurs du terroir villageois de Gnamgui. Il s'est agi donc de collecter des données ou informations dans un système villageois complexe au fin de comprendre les logiques qui sous-tendent les rapports entre les communautés dans l'appropriation foncière.

Dans le cadre de cet article, la question de la gouvernance locale et des conflits fonciers soulèvent nécessaire la problématique de l'accès à la terre et des enjeux économique qui y résident. En effet, à Gnamgui, le modèle clientélisme est organisé autour des points suivants : les conditions d'accès à la terre et la contestation des cessions foncières par les jeunes, les arrachages de parcelles agricoles, la renégociation et la rétrocession de parcelles agricoles aux jeunes autochtones, les tensions entre autochtones autour de la terre, la compétition foncière et la loi du domaine foncier rural de 1998, la cession foncière et les femmes bakwés et la question du barrage de Soubré.

### **I- Les conditions d'accès à la terre et la contestation des cessions foncières par les jeunes**

Chez les Bakwé de la région de Soubré, bien avant la colonisation et jusqu'à la fin des années 1970 voire au début des années 1980, la cession foncière était basée sous aucune condition. Il fallait simplement respecter la coutume locale et verser une somme symbolique de 5000FCFA pour le déplacement des personnes qui allait vous indiquer la parcelle octroyée. Dans cet extrait, Boka Daniel, conseiller principal et autorité coutumière donne plus de précision sur les conditions d'accès à la terre chez les bakwé :

*« Pour avoir la terre, il n'y avait pas de conditions. Si vous venez nous demander et que j'ai une place, je peux vous donner. J'informe le chef du village et je vous donne. On va vous demander de payer peut-être le déplacement qui fait 5000 F. Les 5000 F appartiennent à ceux qui vont aller t'accompagner pour faire la délimitation. Mais après vous revenez*

*au village. Une fois au village, on vous donne les interdis du village. Chez nous on n'abat pas le palmier ici. Le fagot ne rentre pas au village. C'était à l'époque, parce qu'actuellement c'est modernisé. Les gens rentrent avec le fagot maintenant hein ! Mais le fagot n'entrait pas au village. Le régime de graine n'entre pas au village. Il faut d'abord le décortiquer. On ne pile pas en pleine nuit au village. On ne commet pas l'adultére. Après les interdis, on vous demande d'envoyer au moins une bouteille de liqueur pour le patriarche, soit un sac de sel, un ou deux paquets de cube Maggi. Ce sac de sel et les paquets de cube sont distribués aux femmes mariées du village».*

Les conditions d'accès à la terre chez les bakwé font de nos jours l'objet de contestation par les jeunes. Ibo Otto, jeune autochtone de Gnamgui, estime que les cessions foncières ont été une distribution. Il n'y a pas eu de transaction monétaire lors des cessions foncières aux populations migrantes par les parents. Agent du PFR pendant les opérations de délimitation des parcelles agricoles, il rapporte un cas de cession foncière. :

*« Quand, je dis ils ont distribué, j'ai travaillé ici. Je prends un exemple, ça m'a tellement marqué, mon chef d'équipe, il s'appelle ? Je ne sais plus s'il s'appelle Koffi Konan ou Konan Koffi. Il s'est même fâché on est allé dans un village, il avait fait la délimitation de la parcelle et y'a ce qu'on appelle, on appelait ça les procès-verbaux. Il a dit c'est 14hectares parce que, il était en train de boire, il a vu quelqu'un qui était en train de boire et l'un de ces frères lui a dit, il faut voir le monsieur. Et lui, il a payé Koutoukou 225FCFA. Je me souviens très bien tellement ça m'a choqué. Le monsieur lui a dit demain, tu viens et le monsieur lui a donné 14hectares. Ça il a appelé ça acheté. C'est ça j'appelle distribuer »*

### **I-1 Cession foncière, jeunes autochtones et aînés sociaux**

Le conflit intergénérationnel tourne autour de la rente foncière. Les difficultés des jeunes à accéder à la terre limitent aussi leur accès à la rente. Ce conflit tourne en fait surtout autour du nombre de clients à préserver ou à acquérir. Ici les clients ce sont les populations migrantes qui travaillent la terre.

C'est à partir de 1978 que Lia André a procédé à la formalisation de la rente foncière à Gnamgui selon Lia Pekou Alain, chef barragiste, jeune autochtone et fils d'Oupoh Lia : « oui 78, Ce qu'on va faire, on doit leur donner la forêt mais la récompense on doit nous verser tant, on doit nous verser tant. () Et il a dit chaque année, chaque étranger doit donner 5000f pour son coin. S'ils sont 3000 personnes, tu vois ce que ça fait. » Mais il y a des tensions entre jeunes autochtones et aînés sociaux à propos de la cession foncière. Voilà ce que Touguy Ange dit à ce sujet : « C'est pas trop l'entente. Vous-même là, c'est histoire de brousse. Mon propre oncle même, tu vas le voir, ou bien sans le voir, tu donnes une portion à quelqu'un, il chasse la personne. Pourtant, il sait que tu as déjà retiré l'argent avec la personne. Il ne cherche pas à régler hein. » En plus, les jeunes contestent la distribution des revenus tirés de la terre. C'est le cas de Lia Pekou Alain qui considère qu'il a droit à un terroir. Il ne doit pas s'associer à ses jeunes frères pour partager un terroir. Il doit avoir à lui seul un terroir. : « Vous devez me donner un terroir et donner un terroir aux 2 petits frères. Moi, on ne doit pas me mélanger avec mon petit frère et mon petit frère qui est derrière moi a un terroir. C'est comme si je suis un étranger du village.

*Je ne suis pas d'accord. Je suis pas un étranger. Mon père est Bakwé et ma mère est Bakwé. Pourquoi, moi on me mélange avec mes petits frères pendant que chacun a un terroir. Voilà comment ça s'est passé. »*

### **I-2 Cession foncière et Femmes autochtones de Gnamgui**

L'exclusion des femmes de la terre par la coutume peut être perçue comme une façon très galante de mieux avoir le pouvoir économique mais aussi de simplifier la question de la cession ou de l'héritage foncier. Uniquement avec les hommes, la tâche n'est pas aisée alors s'il faut inclure les femmes cela risque de rendre la tâche plus compliquée. En plus, cela contribue à réduire la rente économique foncière auprès des migrants.

Enfin la répartition des terroirs à Gnamgui dans le cadre de la formalisation des cessions foncières montre certes les tensions entre jeunes autochtones et aînés sociaux mais elle montre aussi que les femmes n'ont pas droit à la terre. En effet, Diaragba Pascal, autorité coutumière de Gnamgui dit que les femmes n'ont pas droit à la terre mais on peut leur léguer le patrimoine de leur père en l'absence d'un garçon dans la lignée :

*« Chez nous la femme n'a pas droit à la terre. Tu es une fille, tu vas te marier. Par exemple, je vais vous donner une idée. Il y a Sidonie (jeune fille autochtone du village) ; son père a fait 3 garçons. Ces trois garçons sont morts. Maintenant, elles sont restées des filles. Mais quand elles sont venues, je leur ai dit : c'est ici votre papa a travaillé. Et c'est revenu à elle parce que le père de Sidonie et mon père ont le même grand père. »*

Nadège Otto, jeune fille autochtone note que :

*« la femme n'a droit à avoir une portion de terre parce qu'on dit comme ça que la femme est appelée à se marier donc la portion c'est pour les garçons, les hommes. Donc, il faut plaider avec celui avec qui tu veux avoir une vie ; c'est lui qui peut te rendre ce service-là. Je négocie avec lui un peu, un peu pour avoir mon lot ».*

En pays Bakwé, les femmes n'ont pas droit à la terre. Et c'est ce que révèle Agnès Boka, autochtone et Présidente des femmes de Méagui. Elle note même qu'elle a eu droit à la terre grâce à une décision de justice :

*« Oui, la femme n'a pas droit à la terre. Moi mon père a partagé et m'a donné 5 hectares. Mais là c'est la justice qui m'a donné. Parce que tout le monde m'a vu lutter avec les Agni. Mes parents m'ont supporté. Il y a des gens qui ont cotisé de l'argent pour venir me donner pour que je parte à la justice. »*

La terre est devenue un enjeu économique important et le chef de village préfère donner en location les jachères aux femmes étrangères que de les céder aux femmes autochtones.

### **I-3 Question des neveux et la cession foncière**

L'exclusion des neveux de la cession marchande confirme les enjeux économiques qui existent au niveau de la cession foncière. Les exclure permet d'avoir accès à une marge très importante de la rente foncière c'est-à-dire un nombre plus important de migrants qui devra verser ou satisfaire à des obligations sociales.

A Gnamgui, les jeunes autochtones et les aînés autochtones sont opposés à la cession foncière aux neveux du village. Et pour Touguy Ange « *Ils*

*(les neveux) veulent être sur le même pied d'égalité que l'autochtone. On leur a dit qu'ils n'ont pas le droit » Ces propos de Touguy se confirment par une autorité coutumière du village, jeune frère du chef de village et ancien agent du PFR Diaragba Pascal qui considère que Monsieur Bada Jules neveux du village est une exception. « parce que là, depuis sa naissance, il ne connaît pas son père. Là, il a droit (à la terre s'entend). Mais à part ça, à part Bada, il y a des neveux que nous on ne peut pas donner. C'est comme ça »*

## **II- Pression foncière et tensions entre générations :**

C'est la lutte entre génération pour la rente est une lutte pour obtenir ou préserver le maximum de client migrant d'où le clientélisme.

A Gnamgui, les jeunes accusent les aînés sociaux autochtones d'avoir vendu la terre. Ils stigmatisent les aînés sociaux. Ces derniers à leur tour apportent une justification. Cet extrait est une justification d'un retraité autochtone de Gnamgui des ventes de terres effectuées par les parents :

*« mais ils ont vendu comment, c'est le besoin de scolarité de nos enfants, de nous-mêmes qui a fait que nos parents ont vendu les parcelles. Tu n'as plus rien et puis on dit ton enfant est admis à l'entrée en 6<sup>ème</sup>, le père va quand même essayer de donner 1 ou 2hectares pour accompagner l'enfant. Si tu rentres aujourd'hui, demande à ceux qu'on a installés là qui t'a installé, il va te donner le nom d'un jeune. Moi quand on dit ce sont les parents qui ont vendu, je dis non. Ça il faut le reconnaître, ce sont les jeunes qui sont à la base de tout. ».*

Mais, Saki Gnaoua Brice Autochtone Bakwé, ne partage pas la position du retraité. Car les jeunes autochtones qui veulent investir dans l'agriculture ne disposent pas de terre parce que les parents ont bradé les terres :

*« D'abord même, au niveau des villages, l'acquisition des terres là vous savez comment ça se fait hein. Le chef de famille qui est là, lui il s'octroie les terres, il les vend comme il veut. C'est avec la force, tu vas venir pour pouvoir récupérer ta part. Mes parents, mes aïeux, ils ont laissé la terre là-bas, mais mes oncles ont bradé tout ça. »*

Tout en allant dans le même sens que Saki Gnaoua Brice, un autre jeune ajoute qu'ils ont des difficultés d'accès à la terre. Ils sont obligés de louer des jachères pour semer le riz. Cela crée des litiges entre jeunes et aînés autochtones. : « Il y a beaucoup de jeunes qui n'ont pas de terre. Moi ce que je veux faire, c'est de prendre en location des jachères auprès des propriétaires terriens.»

### **II-1 Contestation foncière, rétrocession des terres, aînés sociaux et jeunes autochtones**

Ici, il s'agit de relever les contestations foncière des jeunes au sujet des terres cédées aux étrangers par leur parent et le rétrocession d'une partie de la parcelle agricole aux jeunes.

OllyGrah Germain fils de l'ancien chef de village, pense que les jeunes ont des difficultés pour accéder à la terre. De fait les étrangers doivent leur céder une partie de la terre qui leur a été attribué par les parents :

*« Eux (les étrangers) qui ont déjà planté ; qui ont déjà pris les forêts, ils ne veulent attribuer un peu de parcelle aux fils de leur patron. Donc, ils ne veulent pas. Mais ils sont aussi forcés à le faire parce que quand tu*

*gagnes un peu à manger, il faut penser à celui qui t'as donné la portion de terre qui est mort, il faut essayer d'arranger un peu à son fils. Enfin de compte, l'harmonie peut revenir entre eux. »*

Il souligne que les jeunes revendiquent une partie de la terre vierge ou une mise en valeur et non une dépossession totale des étrangers de leurs biens :

*« Bon, je disais, on ne peut pas tout arracher. Mais ils ont fini de planter. Ce que nous on revendique, c'est de prendre au moins le quart de cette portion... S'il a mis cacao ; s'il n'a rien pour planter encore. On revendique que le champ, ça a été donné comme ça, deux ha, mais ce qui est quelque part, on va partager. Oui, ce qui est ajouté là, on partage par trois. Il prend les deux parties et puis la personne prend une partie qui est le fils du donneur. »*

## **II-2 Les tensions entre autochtones autour de la terre, la compétition foncière et la loi de 1998**

C'est toujours la question de la lutte autour des clients migrants. Chaque autochtone cherche à acquérir le maximum de clients migrants. Et, la loi de N 98-750 du domaine foncier rural de décembre 1998 est encore pour bon nombre d'autochtones surtout les jeunes un moyen pour acquérir ou conquérir de nouveau migrants. En effet, cette loi reconnaît désormais le droit coutumier ivoirien. Cette reconnaissance a suscité une compétition et des tensions entre autochtones autour de la terre. C'est ce que relève un jeune de Gnamagui :

*« Chacun veut avoir une grande partie. Avant on laissait, son frère Bakwé s'installer dans son coin. Mais, cela ne se fait plus. En principe, chez nous les Bakwé cette année, tu peux venir faire ton champ ici. L'année prochaine si ton coin est bien moi je peux aller faire mon champ chez toi. Ça c'est entre nous les Bakwé cette loi-là. Depuis cette affaire de loi a commencé, le gars, il veut voir claire dans affaire de limite là. Là l'homme noir n'est jamais rassasié. Ça soulève des histoires entre nous les Bakwé»*

## **II-3 Les arrachages de parcelles agricoles, la renégociation et la rétrocession de parcelles agricoles aux jeunes autochtones.**

Les arrachages de parcelles agricoles, la renégociation et la rétrocession agricoles montrent que les jeunes investissent le champ foncier. Il y a un émettement du rôle de tuteur des aînés sociaux. Les jeunes jouent aussi ce rôle et avec un mode de gouvernance foncière différent.

La pression foncière et les tensions entre aînés autochtones et jeunes à Gnamagui ont entraîné le phénomène d'arrachage des parcelles agricoles, de renégociation et de redistribution des terres cédées aux immigrées. Ainsi, Kouadio Kouamé Jean Jacques, allochtone baoulé et membre de la chefferie coutumière de Gnamagui chargé des conflits fonciers, considère que pour limiter les conflits, la chefferie procède à une renégociation des contrats agraires en rétrocédant aux autochtones une partie des terres qu'ils avaient cédées aux étrangers :

*« Si quelqu'un vient poser un problème comme ça, on lui demande : tu as demandé combien à ton propriétaire terrien ? Si tu dis j'ai demandé 10ha, bon actuellement, tu as combien d'ha ? Tu dis j'ai 25 ha. Le monsieur, puisque ...au lieu d'aller chaque fois te demander : donne-moi 10.000f je vais faire partir mon enfant à l'école, pour éviter ça, trouve-*

*lui quelque chose là il ne t'emmerde plus. Si tu as trouvé quelque chose là 5ha, les 20ha te reviennent et les 5ha lui reviennent. Au lieu que tout temps, il va t'emmerder. Les 5 ha, il va prendre pour s'occuper de ses besoins ».*

La perception de Kouadio Kouamé Jean Jacques est bien confirmée par un jeune Bakwé agent de Mairie. Gnimion Raymond Franck considère qu'il faut procéder à l'arrachage d'une partie des parcelles agricoles aux étrangers et la rétrocéder aux jeunes pour qu'il ait la paix entre les jeunes et les paysans étrangers. En effet, selon lui la loi de 1998 résout ce problème puisque les étrangers ne disposent d'aucun document juridique qui montre que le terre qu'ils exploitent leur appartient :

*« Je dis la loi (1998) peut résoudre parce que dans un premier temps, moi mon père t'a donné 150 hectares et tu n'as aucun papier et la loi va faire que dans les 150 hectares là, moi je vais avoir au moins 50 hectares. Et si j'ai 50 hectares et puis je mange, je vais faire la paix avec toi. C'est quand je ne mange pas là, quand je n'ai rien là, tu n'auras pas la paix. »*

### **III-LA COHESION SOCIALE HYPOTHEQUEE A GNAMAGUI ?**

#### **III-1- L'épineuse question de l'héritage foncier entre migrants et autochtones**

La non délimitation des patrimoines fonciers des autochtones et l'imprécision des superficies cédées aux étrangers sont à la base des conflits fonciers

*parce qu'il y a des gens qui n'ont pas fait de cadastre. On ne connaît même pas leur superficie. Il est assis, il dit qu'il a 5ha. Tu t'en vas mesurer, c'est 1km<sup>2</sup>. Le propriétaire terrien, il ne va pas en brousse. Il n'attend que pendant les fêtes. Il va venir prendre un poulet et puis 10.000f. Et puis c'est tout. Bon, lui, il est assis. Il a donné pratiquement tous ses biens. Maintenant quand ses enfants vont venir, il n'a rien pour donner. Il faut qu'il attende une année pour avoir un poulet pour manger. Leurs enfants doivent aller à l'école. Et puis, ce sont les jeunes, les enfants qui ont grandi qui revendiquent plus. Mais en revendiquant, il faut trouver un terrain d'entente ».*

Cette affirmation peut être perçue à plusieurs niveaux. D'abord, pour des intérêts économiques, le migrant feint de déclarer la réelle superficie qu'il exploite. Cette stratégie lui évite de donner à son tuteur des "grands dons" lors des fêtes de fin d'année. Ensuite, dire exactement sa parcelle peut amener les tuteurs à contester ta parcelle. Ce qui peut conduire à des arrachages de terre ou de forêt (Ibo Jonas, 2006). Enfin, il y a aussi, la convoitise entre migrants qui peut aboutir à des sanctions mystiques non seulement au sein d'une même famille, mais aussi à l'intérieur d'une même communauté. La détention d'une grande portion de forêt nécessite une très grande discréetion au sein de l'espace villageois surtout lorsqu'il s'agira de procéder à l'héritage foncier après le décès du chef de famille ou de l'ainé de la famille (Moussa Koné, 2017).

Il y a donc en permanence cette compétition entre migrants et autochtones autour de l'accès à la ressource foncière. Chaque acteur cherche constamment à tirer profit des rentes de la terre. Les enjeux sont donc imbriqués dans l'appropriation foncière et elles s'étendent aux jeunes autochtones qui

contestent les transactions foncières conclues avec les migrants de la première génération (Souleymane YÉO, 2017)

Un autre aspect qui hypothèque la cohésion sociale, c'est la remise en question des contrats moraux (Scott J, 1977) conclus entre migrants et autochtones lors des transactions foncières. En effet, les autochtones ont cédé la terre aux « étrangers » dans le souci du désenclavement de la région voire de Gnamgui. Aujourd'hui, le flou dans lequel se sont passées les transactions entraînent des conflits liés à des tentatives de retrait de terre :

*« Avant et puis maintenant ce n'est pas même chose. Ça a changé. Il n'y avait pratiquement pas de route ici. C'est à cause de l'ouverture de la grande voie. C'est ce qui a fait que les gens sont ici. Donc pour qu'il y ait des ouvertures, il faut donner la forêt aux gens. Donc pour encourager les gens à venir, parce qu'ici était une zone enclavée, les parents donnaient la forêt, sans tenir compte que demain, ça peut finir. Mais, les choses évoluent. L'argent commence à venir. Les gens, leur cacao rentre en production. Ils commencent à avoir des biens. Eux-aussi ils commencent à devenir intelligents comme les migrants. La forêt qu'ils donnaient est finie. Tu as vu. Bon tu as vendu à un prix dérisoire alors que ce que le monsieur est en train de recueillir, ce sont des millions qu'il gagne. Tu dois mettre tes enfants à l'école. Ça va t'arranger de les mettre à l'école. Mais demain quand ils vont grandir, ils vont demander : mais écoutez, on n'a plus rien. C'est tout ça-là qui fait que vraiment, il y a des litiges fonciers ici. Sinon la majorité des jeunes d'ici sont dans cette même situation ».*

Ces propos d'un jeune de Gnamgui confortent ce qu'Alfred Shwarz (1972) a qualifié de région sous-peuplé. Une région qui avait nécessairement besoin d'être désenclavée jusqu'à l'extrême Sud-ouest par la création du Port de San-Pédro en décembre 1972. Le désenclavement de cette région a nécessité la cession de terre aux migrants qui à force de travail ont réussi à faire de la région une région cosmopolite. Devenue prospère avec le qualificatif de 3eme front pionnier et nouvelle boucle du cacao, la terre se raréfie et entraîne des conflits entre les différents acteurs locaux. Pour limiter les conflits, la chefferie procède à une renégociation des contrats agraires, en rétrocédant aux autochtones une partie des terres qu'ils avaient cédées aux étrangers :

*« Si quelqu'un vient poser un problème comme ça, on lui demande : tu as demandé combien à ton propriétaire terrien ? Si tu dis j'ai demandé 10ha, bon actuellement, tu as combien d'ha ? Tu dis j'ai 25 ha. Le monsieur, puisque au lieu d'aller chaque fois te demander : donne-moi 10.000fcfa je vais faire partir mon enfant à l'école, pour éviter ça, trouve-lui quelque chose là il ne t'emmerde plus. Si tu as trouvé quelque chose là 5ha, les 20ha te reviennent et les 5ha lui reviennent. Au lieu que tout temps, il va t'emmerder. Les 5 ha, il va prendre pour s'occuper de ses besoins ».*

Ceci pour dire que les populations rurales peuvent parvenir à un accord dans l'intérêt des différents acteurs présents. Le tout étant d'associer les populations dans la mise en route de la sécurisation foncière rurale. Les populations trouvent toujours un accord pour préserver la cohésion sociale : « les gens sont obligés, les chefs Baoulé sont obligés de faire que les gens restent ensemble. Ce qui est sûr, au niveau de la région de Gnamgui, les gens s'arrangent toujours pour trouver une solution ». "Les étrangers" acceptent de rétrocéder aux autochtones même des terres déjà exploitées. Les affirmations de

ce jeune allochtones Baoulé consolident ce constat : « *Ils acceptent de donner une partie des terres exploitées aux propriétaires terriens* ».

Ce tableau montre la complexité des rapports à la terre entre acteurs locaux de Gnamagui. Le processus de certification foncière a contribué à exacerber cette situation. C'est dans ce climat de tension, de confusion et d'incertitude qu'est venue s'ajouter la réalisation du barrage de Soubré. Et les promesses faites par le gouvernement ont suscité un véritable vent d'espoir et de soulagement pour les populations de "Gnamagoui" qui voyait en la réalisation du barrage la transformation de leur cadre de vie dans le strict respect des normes environnementales. Mais, fort malheureusement, la fin de la construction du barrage verra le rêve des paysans et de la population se dissiper comme un mirage. Bien au contraire, le barrage de Soubré a participé à l'enracinement de la pauvreté des "Gnamagois".

### **III-2 Barrage de Soubré et l'appauprissement des populations de Gnamagui**

Avant de construire le barrage, les pouvoirs publics ont rassuré les populations. Ils ont promis que sa construction n'allait pas les appauvrir. C'est que nous relate le président des jeunes de Gnamagui :

*« ils sont venus nous dire que ce barrage-là n'est pas venu pour nous appauvrir. Et aujourd'hui, nous voyons que ce barrage est venu pour nous appauvrir ». En effet, Le barrage de Soubré est le plus grand barrage de l'Afrique de l'Ouest. Lors de la construction du barrage de Buyo, les populations ont été dédommagées. En plus d'être dédommagées, les populations ont été relocalisées sur d'autres terres. S'agissant du barrage de Soubré, les populations ont perdu à jamais leur terre. L'Etat affirme qu'il n'y a plus de terre. La perte de leur plantation devait être compensée par une « bonne indemnisation ».*

C'est ce que dit cet autochtone :

*« Maintenant, si on peut plus avoir la terre, pour nous dédommager, l'Etat pouvait faire au moins 1m carré à 1.500fr ou à 1.000fr pour que nous puissions nous reconvertir dans une autre activité... Mais, une personne qui a son champ de cacao, son bas-fonds, son bas-fonds qu'il met en location chaque année. Il récolte son cacao pendant chaque traite, chaque petite traite, tout ça là l'eau du barrage a englouti. Ça veut dire qu'il va plus vivre dans ce coin, ni son fils, ni son petit-fils, c'est fini et c'est pour l'éternité. Et pour 400fr le mètre carré, ça veut dire que 1hectare à 4.000.000fr. Donc, ils sont venus nous appauvrir. Et ces 4.000.000fr, regarde comment Côte d'Ivoire énergie pays ça, les gars payent ça en petite tranche. Ça veut dire qu'ils viennent aujourd'hui, ils te donnent 100fr, 100fr veut dire 1.000.000fr. »*

Cet autochtone dénonce le montant de 400 Francs fixé par le gouvernement. Cette somme est non seulement dérisoire et il hypothèque leur avenir et celui de leurs enfants et petits-enfants. En plus, le montant de l'indemnisation n'est pas versé intégralement mais en petite tranche et dans des délais qui ne sont pas rapprochés.

La perte définitive des plantations, le faible montant des indemnités et le mauvais paiement des indemnités participent à l'appauprissement des populations de la région singulièrement des habitants de Gnamagui.

Le gouvernement ivoirien et la Société Côte d'Ivoire Energie ont fait beaucoup de promesses notamment l'électrification du village, la construction d'un foyer polyvalent, d'un centre de santé annexe, la relocalisation du village

de Gnamgui ; cette relocalisation devrait aboutir à la construction du village en habitats modernes. Aucune de ces promesses, n'ont été respectées et les villageois ne disposent d'aucun document qui confirme ou prouve ces promesses. La question de l'indemnisation des victimes du barrage est symptomatique des autres barrages construits par le gouvernement ivoirien. Il y a toujours une opacité dans l'indemnisation des victimes. Non seulement les populations rurales perdent leur bien le plus précieux mais ils sont incapables de défendre leur propre intérêt dans la mesure où 95% d'entre eux n'ont pas un niveau universitaire. Ils sont livrés à eux-mêmes et contraint de se reconvertis dans une autre activité alors que la question de l'indemnisation doit prendre en compte tous ces aspects. Il s'agit de l'accompagnement des populations victimes de barrage. L'Etat de Côte d'Ivoire doit accompagner chaque paysan dans son nouveau projet de vie. Cette indemnisation est un long processus qui doit permettre à la population d'être fier d'avoir contribué au développement de pays mais aussi à l'amélioration de sa vie.

Pour conclure, il bien que l'on retienne les propos de ce paysan qui indique clairement comment le barrage de Soubré a contribué à l'enracinement de la pauvreté à Gnamgui :

*« Mais moi par exemple, j'ai au moins quatre hectares ou bien j'ai au moins deux hectares, deux hectares, ça me fait 8.000.000fr et les 8.000.000fr là, tu me payes ça en petites tranches jusqu'à pendant trois ans. Mais pendant ces trois ans hô, l'eau a déjà pris mon champ, l'eau a déjà pris mon bas-fonds, je n'ai plus autres coins pour manger, donc tu viens, tu me donnes deux millions, les 2 millions, quand je mets mes enfants à l'école, je paye nourriture, ou est l'argent qui reste encore sur l'année ? Et pour me payer encore deux millions, je vais attendre encore pendant un an. Mais avec ça là, je vais réaliser quoi ? C'est celui qui a eu au moins 100 millions-là qui peut réaliser quelque chose. »*

Difficile donc pour un paysan de réussir sa reconversion sans accompagnement quel que soit le montant de son indemnisation. Ils ont besoin d'être encadrés dans leur nouveau projet de vie. Tous ces aspects ont été occultés par la société Côte d'Ivoire Energie qui s'est contentée d'indemniser uniquement les populations. Les montants de ces indemnités sont séquencés. Il y a là une volonté manifeste d'appauvrir nos populations rurales surtout celles de Gnamgui.

Après, la réalisation du barrage, il faudra bien faire face à la certification foncière alors que Gnamgui vient de perdre une 17km<sup>2</sup> de son terroir. Ce qui rend difficile désormais la question de la certification. L'indemnisation de certains autochtones a rendu certains plus nantis que d'autres. Il y a l'émergence d'une catégorie de riches au sein des populations. Cette nouvelle catégorie se perçoit tant chez les autochtones que chez les migrants. Ce qui complexifie davantage les rapports entre acteurs locaux. D'abord aux niveaux du gain de l'indemnisation, il y a une bataille juridique entre autochtones au sujet des dividendes ou du pactole de l'indemnisation du barrage. Ensuite, avec la perte de 17km<sup>2</sup> de terroir lors de la construction du barrage, celacrée des tensions, des antagonismes. Et enfin, notons l'éternelle compétition entre migrants et autochtones pour le contrôle ou pour l'appropriation de la ressource foncière.

Les migrants perçoivent le certificat foncier comme la perte définitive de leur plantation agricole aux autochtones après près d'un demi-siècle de dur labeur. Une nouvelle génération de migrant née à Gnamgui ou sur le terroir de Gnamgui. Ils ne se perçoivent pas comme étant des migrants ou des étrangers.

Ils se sentent de plus en plus "autochtone" et convaincu d'être chez eux. Cela se traduit par des alliances avec des femmes autochtones bakwé. Cette nouvelle configuration pose plus que jamais la question de la mise en œuvre de la certification foncière à Gnamagui.

### III-3- l'impossible certification foncière à Gnamagui

Le processus de certification foncière a commencé à Gnamagui. Pour les migrants ivoiriens, c'est l'occasion d'avoir la terre puisque la loi N°98-750 du domaine foncier rural indique clairement que la terre n'appartient qu'aux ivoiriens. Le migrant baoulé voit en cette loi la possibilité d'avoir la terre qu'il estime avoir acheté aux mains des autochtones. Surtout qu'après l'achat, il a dû faire face durant plusieurs années aux obligations sociales (Mariatou Koné et al, 1998).

Pour les autochtones, avec la migration, les autorités coutumières étaient soumises aux trois principes de base de la gestion foncière traditionnelle : l'obligation morale d'assister tout homme ou tout groupe dans le besoin pour accéder aux moyens essentiels de subsistance pour lui et sa famille, la mise en contact entre le migrant et le propriétaire coutumier et la délégation de droit sur une portion de terre par le tuteur pour faciliter son insertion sociale dans la communauté locale.

Partant de ces principes, les autochtones acceptaient d'accueillir les migrants. Un don symbolique (boisson-poulet), accompagne la cérémonie d'installation de l'étranger sur la portion de terre dont l'usage lui est concédé. Lors de cette cérémonie, le patriarche ou le doyen du village (Gbétatagbeu) rappelle notamment les ancêtres qui ont mis en valeur cette portion de terre, manière de souligner la légitimité et la perpétuation de l'appropriation foncière dont il dispose et qui ne pourra être remise en cause par le migrant.

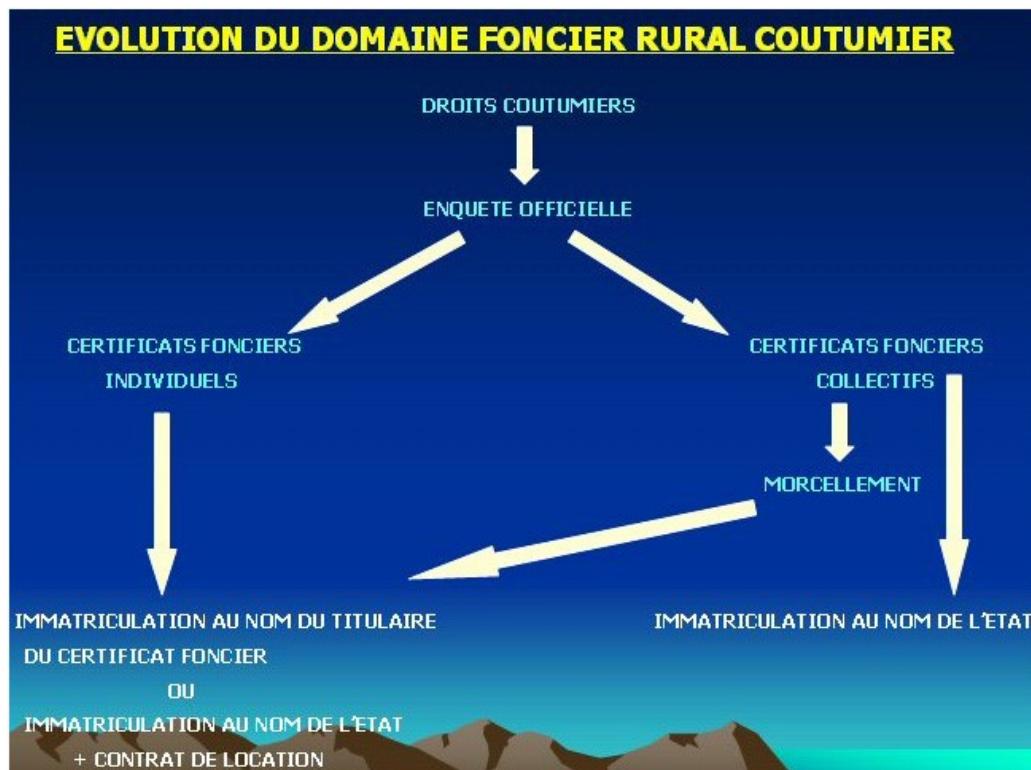
Cette perception de la cession foncière des autochtones ne s'inscrit plus dans la même logique que les migrants allochtones. Ces derniers estiment que les terres que leurs tuteurs (autochtones) ont cédées est une transaction. Ils brandissent même les petits reçus de ces transactions foncières (Mariatou Koné, 1998).

L'adoption de la loi foncière de 1998 est certes une reconnaissance de la loi coutumière mais elle a entraîné des antagonismes entre les acteurs locaux pour l'appropriation de la terre. Ces propos de cet autochtone sont la matérialisation de cette situation :

*« Il va se plaindre comment ? Il ne pourra pas se plaindre puisque la terre qu'il a eue dans le temps était dans le but de se nourrir, donc peu importe le temps qu'il va faire sur la terre, ça ne lui appartient pas définitivement. Maintenant il peut arriver que la personne avec qui tu as cédé la terre ne vit plus et c'est son fils qui est sur la place avec sa petite famille. Dans ce cas, tu entres en négociations avec lui pour lui expliquer et faire comprendre cette réalité que vous tous vivez actuellement en terme de manque de terres ».*

Le processus de certification foncière participe au renforcement de ces antagonismes. Chaque acteur estime que la terre lui revient de droit. En plus le montant de la certification revient à 750.000 FCFA (1.140 Euros). Ce montant ne prend pas en compte tout le processus de certification foncière. Ce schéma

indique la complexité pour les paysans généralement analphabètes d'accéder à la certification foncière.



Source : <http://www.foncierrural.ci>

## CONCLUSION

La question de l'émergence passe nécessairement par une bonne sécurisation foncière des milieux ruraux ivoiriens. Une sécurisation foncière axée au cas par cas en tenant compte de ce que Koné Moussa (2013) appelle « le tutorat formel ». A Gnamagui, avec ses 57km<sup>2</sup> de terroir, constitue une importante ressource naturelle qui peut être exploitée aux bénéfices des populations. Les conflits certes existent mais l'on peut œuvrer à la cohésion sociale de cette région en associant les populations aux politiques de développement et aux prises de décisions d'"en haut". Gnamagui demeure une zone riche en ressources naturelles, culturelles, économiques et sociales du fait du caractère cosmopolite de la localité. Le barrage de Soubré a provoqué certes des travers mais en s'appuyant sur des ses atouts l'on peut transformer cette localité en un véritable melting-pot. Transformer le conflit en un outil de développement au profit du développement du monde rural ivoirien.

## BIBLIOGRAPHIE

Adjamagbo, A.1998 : Changement Socio-économique et logique de fécondité en milieu rural ouest africain : le cas de la région de Sassandra en Côte d'Ivoire. P25

Agripromo, 1983 : Retour à la Terre INADES FORMATION N°40 P.5

Bannier, G.,2002 :Gouvernance communautaire et les nouvelles relations entre Etat et les collectivités locales. Revue Internationale des Sciences Sociales, n°172, P243-256.

Bierschenk, T., Olivier de Sardan., 1998 : Les Pouvoirs au Village. Paris, Karthala P388

Charlick, T., 1999 : Le concept de gouvernance et ses implications en Afrique. In Démocratie et développement. Mirage ou Espoir raisonnable Esoavelomandroso M. et Feltz G. Paris, Karthala P.20.

Chauveau, J.P., 1997 : Jeu foncier, institution d'accès à la ressource et usage de la ressource : une étude de cas dans le centre-ouest ivoirien. In. Contamin, B., et Memel-Foté, H., 1997: Le modèle ivoirien en question: crises, ajustements, recompositions. Paris, Karthala, ORSTOM 325-360.

Chauveau, J.P., 1976-1977 : Bodiba en Côte-d'Ivoire : du terroir à l'Etat, petite production paysanne et salariat agricole dans un village Gban. Paris, ORTOM, Sciences humaines Vol. IX N°1.

Chauveau, J.P., 1998 : Plan foncier ivoirien. In Lavigne, D, 1998 : Quelle politique foncière pour l'Afrique? Réconciliation pratique, légitimité et légalité. Coopération Française, Karthala, P553.

Crousse, B. et al., 1986 : Espaces disputés en Afrique noire, Paris, Karthala, P.429.

Dubois, J., 1977 : Larousse de la langue française, Imprimerie Berger Levraud, Nancy.

FAO, 1999 : Thésaurus multilingue du foncier. Version française, Rome.

Fernel, G., 1995 : Dictionnaire de Sociologie, Paris, Armand Colin, 2 éd.

Fraternité Matin, 2003 :18 Constitutions Africaines à la loupe : comparez !

N° 11446. P.8.

Goislard, C., et Cubrilo, M., 1998 : Bibliographie et lexique du foncier en Afrique. Karthala, Coopération Française.

Ibo, G. J., et al., 1994 : Appropriation et gestion de la rente forestière en Côte d'Ivoire. Politique Africaine, 53 : 27-36.

Ibo, G. J., 1997 : Litige de forêts dans la région de Sassandra, quelle implication. In Le modèle ivoirien en question : crises, ajustements, recompositions, Paris, Karthala, P388.

Koné, M., 2001 : Droit délégués d'accès à la terre et aux ressources naturelles dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire : Bodiba (Oumé) et Zahia (gboguhé). ORSTOM, coopération Française, P7-11.

Moussa Koné, 2013 : Gouvernance foncière, Plan Foncier Rural et Jeunes Ruraux dans la Sous-Préfecture d'Oupoyo : le cas de Gnamgui-Sud-ouest Ivoirien, thèse unique de Sociologie, Université Félix Houphouët Boigny.

Lavigne, D., 1998 : Quelle politique foncière pour l'Afrique rurale : réconcilier pratiques, légitimité et légalité. Paris, Karthala, Coopération française.

Le Bris, E. et al, 1991 : L'appropriation de la terre en Afrique noire. Paris, Karthala, P.359.

Le Bris, E. et al, 1982 : Enjeux fonciers en Afrique noire. Paris, Karthala, P391.

Lena, P., 1979 : Transformation de l'espace rural dans le front pionnier du sud-ouest ivoirien. ORSTOM, petit Bassam, P.212-220.

Le Roy, E., et al.1996 : La sécurisation foncière en Afrique, pour une gestion viable des ressources renouvelables. Paris, Karthala, P388.

Le Roy, E., et al. 1999 : Le jeu des lois. Une anthropologie dynamique du droit. LGDJ, Paris, P294.

Lesourd, M., 1982 : l'émigration baoulé vers le sud -ouest de la Côte d'Ivoire. Thèse de doctorat de III cycle, université de paris X, 2 tomes, P526.

Peeman, P., et al.1996 : Pratiques identitaires, décentralisation et gouvernance locale. Cahier africain, N°23-24, P226.

SANOGO Mamadou, KONE Moussa, DIOMANDE Guei Sehi Hippolyte, 2017 Violence criminelle, jeunes ruraux et pratique de sorcellerie dans le sud-ouest ivoirien, LONNIYA

Revue du Laboratoire des Sciences Sociales et des Organisation de l'Université Jean Lorougnon de Guédé de Daloa Sciences Sociales et Humaines Vol. 1 - N°1 291-305.

Schwartz, A., 1972 : Krou et Bakwé face à l'opération San-pédro (sud-ouest) maîtrise de l'espace agraire et développement rural en Afrique Tropical. ORSTOM, Abidjan.

Schwartz, A., 1976 : Sous-Peuplement et développement dans le sud-ouest de la Côte d'Ivoire : 5 siècles d'histoire. Abidjan ORSTOM.

Schwartz, A., 1976 : Dynamisme pionnier dans le sud-ouest Ivoirien, Abidjan ORSTOM.

Sogodogo, A., 1997 : Dévaluation, croissance et macro-économique : le cas de la Côte d'Ivoire. In. Contamin, B., et Memel-Foté, H., 1997: Le modèle ivoirien en question: crise, ajustements, recompositions. Paris, Karthala, ORSTOM. P.325-360.

*KANIAN-TÉRÉ N°4, décembre 2019, pp. 125-140.*

## LE MYTHE DU DÉLUGE DANS LE ROMAN DE GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

Dr. KOUADIO Vianey Eric

Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC)  
[vianeyeric@yahoo.fr](mailto:vianeyeric@yahoo.fr)

### **Résumé**

Dans toute l'histoire la mythologie, le mythe du déluge est celui qui a un caractère universel parce qu'il est toujours d'actualité dans toute les cultures, et parce qu'il continue d'être en vigueur sous tous les tropiques. En effet, présenté sous la forme du déluge de feu ou du déluge d'eau, il se laisse cerner, quelles que soient sa version ou sa variante à travers cinq principaux éléments que sont : un principe de causalité, une épiphanie, des préparatifs ou un ensemble d'opérations, la survenue du déluge et l'existence d'un survivant. Mais quoiqu'il en soit, dans l'analyse de l'archétype de tout mythe diluvien, la somme de ces cinq éléments peut se ramener à un seul : la présence effective de l'eau qui tombe. C'est donc cette réalité que la production romanesque de Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ nous permet de mettre en relief puisque le mythe du déluge marque aussi son universalité en étant lui aussi un mythe marquézien.

**Mots clés :** Mythe/mythologie – déluge – production romanesque – universalité.

### **Summary:**

Throughout mythology history, the deluge myth is one that has a universal character because it is present in all cultures, and continues to be prevalent in all tropics. Indeed, presented in the form of the deluge of fire or the deluge of water, it allows itself to be identified, whatever its version or its variant, through five main elements which are: a principle of causality, an epiphany, preparations or a set of operations, the occurrence of the flood and the existence of a survivor. But anyway, in the analysis of the archetype of any diluvian myth, the sum of these five elements can be reduced to one: the actual presence of falling water. It is therefore this reality that the romantic production of Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ allows us to highlight since the myth of the flood also marks its universality by also being a marquézian myth.

**Key words :** Myth / mythology - deluge - romantic production - universality.

### **Introduction**

Aujourd'hui, lorsqu'il pleut, l'on voit ordinairement un phénomène climatique qui se caractérise par la tombée des pluies (massives). Mais de tous temps, cela n'a toujours pas été le cas. L'histoire de l'humanité nous apprend que les pluies n'ont pas constamment été des faits mondains, mais de réels et redoutables cataclysmes. Phénomènes météorologiques pour les hommes (de sciences), manifestations divines pour d'autres, tout un chacun se l'appréhende selon ses réalités ou encore s'en fait ses propres idées, ses propres opinions selon

sa culture et ses croyances. Présentes dans les livres religieux ou les écrits relatifs à la tombée de la pluie, elles ont, ça et là, donné lieu à divers types de récits dans le monde. Nous les retrouvons sous la forme de légendes, de fables, de contes, et même de mythes utilisés à diverses finalités.

Les récits du déluge sont légions, et existent, en effet, à la fois dans les traditions et civilisations du monde entier. Ils parlent tous d'une part de pluies, d'inondations, de fin d'un cycle de vie, d'eschatologie et du commencement d'un autre; d'autre part, ils parlent également d'hommes survivants, de personnes qui ont survécu auxdits fléaux. On leur trouve des correspondances, des traits communs, des similitudes et même des contradictions. Ce qui constitue leurs particularités.

Dans la tradition chrétienne, le récit du déluge est relaté dans le livre de la Genèse<sup>22</sup>. Et en nous en servant dans un premier temps comme l'archétype ou le modèle de ce mythe, et dans un second temps en nous référant aux différentes variantes (quelques versions) qui subsistent, établir les traits communs à toutes les versions permettra non seulement de définir une nomenclature commune, mais aussi d'identifier les raisons pour lesquelles il (ce mythe) s'est largement répandu dans toutes les cultures terrestres. En effet, hormis le fait d'être un système d'explication de quelques phénomènes naturels et bien entendu de certaines réalités humaines – les pluies torrentielles qui, du temps jadis, avaient submergé la terre –, il se dessine de l'ensemble des mythes diluviens des traits caractéristiques perceptibles. La détermination de ces traits caractéristiques permettra de parvenir à notre objectif principal qui est essentiellement de montrer que le mythe du déluge, au-delà de son caractère universel, est également un mythe marquézien, c'est-à-dire un mythe constamment présent dans les romans de Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ. A ce sujet, l'interrogation que l'on peut faire est celle-ci: comment le récit du déluge ou si l'on veut le mythe du déluge est-il pris en charge par la production romanesque de cet auteur?

En d'autres termes, par la présentation et la mise en relief du mythe du déluge, ainsi que de quelques variables ou variantes identifiées dans la mythologie universelle, pourquoi Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ s'en est-il servi pour faire connaître les réalités du monde latino-américain ? La présente analyse saura, à son terme, nous donner les différents éclairages.

## I – Du déluge dans la mythologie universelle

S'il est dans l'histoire de l'humanité un mythe qui a particulièrement une dimension universelle, c'est bel et bien le mythe diluvien. En effet, dans la mythologie universelle, l'on retrouve le mythe du déluge sous des variantes distinctes, et dans presque toutes les cultures et civilisations de la Terre. Un détour par quelques civilisations et traditions nous le mettra en relief.

La tradition assyro-babylonienne (Ancienne Mésopotamie qui correspond approximativement à l'Irak actuel) raconte que Gilgamesh, un dieu-

---

<sup>22</sup> *La Bible*, Genèse 6, 7, 8 et 9.

roi, principal protagoniste du mythe, exige d'Outa-Napishtim l'unique survivant du déluge, l'immortalité<sup>23</sup>. Cette même tradition soutient encore ceci :

« Enlil, le principal dieu sumérien, persuada le conseil des divinités de noyer la race humaine. Enki, le dieu de l'eau conseilla alors Ziusudra, le roi de Sippar, de construire une embarcation. Ziusudra et sa famille survécurent ainsi au déluge.<sup>24</sup> »

En Chine, il est admis que ce sont les dragons qui contrôlent la pluie. C'est pour cette raison qu'ils vivent dans les fleuves, les lacs, les rivières et les mers (PHILIP Neil, 2004 : p 96). Mais à propos du déluge, il y a la version avec Yu, un grand personnage antique, le fondateur de la dynastie Xia qui dirigea ce vaste territoire de Chine de 2200 à 1700 avant J.-C environ, qui nous est proposée. Il est le grand triomphateur, « *le vainqueur des Grandes eaux. Yu fit s'écrouler les eaux du déluge dans les fleuves et dans les mers, ce qui permit à son peuple de revenir sur ses terres.*<sup>25</sup> » C'est pour cette raison qu'il est considéré comme un être à la fois humain et herpétologique (un homme-serpent), et qui plus est, acquiert tout son sens du mythisme en étant aussi le maître des dragons.

PHILIP Neil, dans son célèbre ouvrage *L'Encyclopédie de la Mythologie*<sup>26</sup> soutient quant à lui, au sujet des mythes diluviens, les mots suivants :

« Selon l'une des légendes grecques, Zeus aurait ouvert les cieux, laissant ainsi la pluie se déverser sur la terre. Deux mortels Deucalion et Pyrrha, auraient cependant survécu au déluge en construisant une arche, puis en se réfugiant sur le mont Parnasse. Ce mythe est très semblable à celui que l'on trouve dans la Bible avec l'arche de Noé. Il ressemble aussi à une légende de Sumer, où le survivant se nomme Ziusudra et à un mythe babylonien.<sup>27</sup> »

Tel qu'il ressort de cette citation, les religions dites de révélation (le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam) se partagent elles aussi l'histoire du déluge. Elles la font rayonner à la face du monde, c'est-à-dire l'édicte comme l'unique vérité portant explication sur le phénomène du débordement universel des eaux que les géologues et les paléontologues situent comme ayant marqué une époque de l'histoire de l'humanité. Il (le déluge) traduit l'action du Dieu Créateur ou d'un dieu fondateur qui accorde en quelque sorte l'absolution à ses

---

<sup>23</sup> Cf. WATCH TOWER BIBLE, *L'Humanité à la recherche de DIEU*, New York, Watch Tower, p. 49.

<sup>24</sup> PHILIP Neil: *L'Encyclopédie de la Mythologie: dieux, héros et croyances du monde entier*, Londres, Rouge & Or, 2004, p.68.

<sup>25</sup> WATCH TOWER BIBLE, *L'Humanité à la recherche de DIEU*, op. cit, p 50.

<sup>26</sup> PHILIP Neil: *L'Encyclopédie de la Mythologie: dieux, héros et croyances du monde entier*, loc. cit.

<sup>27</sup> PHILIP Neil, op. cit, p 12.

créatures indignes, jugées en état de dégénérescence ou de disgrâce, en leur imposant l'eau pour les laver<sup>28</sup>.

Si la croyance en un mythe conditionne la pérennité du même mythe, de son universalisation dépend l'adhésion générale, la croyance populaire planétaire en un mot. L'histoire du déluge est également attestée sur le continent américain et plus précisément chez les peuples précolombiens: aztèques, incas et mayas<sup>29</sup>.

Chez les Aztèques par exemple, la terre a connu dans son évolution quatre déluges<sup>30</sup> correspondant à quatre âges de la Terre au cours desquels destructions et peuplements se sont conjugués pour donner à l'Humanité sa configuration d'aujourd'hui. Le premier monde habité par des géants (SAURAT Denis: *L'Atlantide et le règne des géants*, 1954), connut un déluge primordial qui mit progressivement fin à leur règne, et ainsi de suite jusqu'à en arriver aux hommes actuels que nous sommes.

Dans *l'Encyclopédie illustrée de la mythologie*<sup>31</sup>, au sujet du mythe relatif à l'histoire des hommes quatre ou cinq fois plus grands (que les hommes actuels), c'est-à-dire l'ère des géants, il y a cette citation qui atteste bien les arguments qui sont avancés ci-dessus: « [...] les eaux d'en haut se mêlèrent à celles d'en bas; elles firent disparaître l'horizon et engloutirent tout dans un océan cosmique intemporel.<sup>32</sup>»

Le déluge, pour les Aztèques a été l'œuvre d'un seul dieu; il s'agit du Dieu Tlaloc<sup>33</sup>. C'est pour cette raison que des victimes humaines lui étaient d'une part régulièrement offertes en holocauste afin de conjurer l'avènement d'un tel phénomène. D'autre part, ces sacrifices humains permettaient d'obtenir de lui, en échange du sang versé, la quantité de pluie adéquate aux récoltes<sup>34</sup>.

Au sujet des Incas (Pérou, Amérique du Sud), dans *L'Encyclopédie de la Mythologie: dieux, héros et croyances du monde entier*, nous lisons aussi une version nettement bien similaire aux schèmes déjà proposés. En effet, nous avons ceci :

---

<sup>28</sup> L'on retrouve ici les rites du baptême qui consiste à imposer de l'eau à un individu (soit par immersion ou en la lui versant sur la tête) pour en quelque sorte le laver de ses péchés.

<sup>29</sup> Pour cette analyse sur le déluge dans les cultures aztèque, inca et maya, nous nous servirons entre autres de données sitographiques.

<sup>30</sup> SAURAT Denis, *L'Atlantide et le règne des géants*, Paris, Ed. Denoël, 1954, pp 28 - 32.

<sup>31</sup> Cf. *L'humanité à la recherche de Dieu*, op. cit, p 49.

<sup>32</sup> Idem, p. 46.

<sup>33</sup> Tlaloc est le Dieu de la Pluie. Il est, dans le panthéon aztèque, considéré comme le plus ancien des dieux précolombiens. Tlaloc est représenté avec des yeux cernés de serpents et la bouche garnie de crocs. Cf. PHILIP Neil, op. cit, p 116 et 152.

<sup>34</sup> Les propos d'Harold OSBORNE qui sont contenus dans l'ouvrage *L'humanité à la recherche de Dieu* et celui de Neil PHILIP (qui apparaissent en infra) serviront de source de références.

« Crteur de la terre et du temps, Viracocha mergea du lac Titicaca dans les tnbres primitives et cra une race de gants. Mais ils susctrent sa colre, et il leur envoia un dluge qui les noya et les changea en pierre... <sup>35</sup> »

Pour ce qui est des gants changs en pierre, nous pouvons simplement nous rfrer, d'abord aux sculptures gantes prsentes sur l'le de Pques, ou aux statues colossales de pierre, et ensuite,  l'ouvrage de Francis MAZRE intitul *Fantastique Îles de Pques : Des yeux regardent les toiles...*<sup>36</sup>

Comme on le voit, dans une socit prcolombienne comme celles des Incas, le mythe du dluge a aussi un droit de cit ; il est en vigueur dans les considrations culturelles et socitales. Mais plus qu'un mythe, c'est plutt en lgende que le rcit est considr; ce qui lui concde videmment une valeur hautement historique. En effet, la lgende, du point de vue conceptuelle, se rapproche beaucoup plus de l'histoire que du mythe. Jean-Pierre BAYARD, dans *Histoire des Lgendes* (1970), dfinit la lgende par rapport au conte. Il la prsente en ces mots :

« La lgende est un conte o l'action merveilleuse se situe avec exactitude; les personnages sont prcis et dfinis. Les actions se rattachent  des faits historiques connus et tout parat s'tre droul positivement. Mais souvent, l'histoire est dforme par l'imagination populaire.<sup>37</sup> »

Et la lgende, utilise comme telle, sert  traduire la survenance effective du flau sur terre, c'est--dire prsenter un pan de la ralit historique. L'crivain britannique Harold OSBORNE  qui fait rfrence l'ouvrage *L'humanit  la recherche de Dieu*<sup>38</sup>, – ouvrage qui cite de part en part ce dernier – parlant de l'universalisation du mythe, et tout spcialement de son implantation dans le “Nouveau Monde” fait les rvlations suivantes:

« Les rcits d'un dluge sont peut-tre la caractristique la plus constante des mythes de l'Amrique du Sud [...] Les mythes diluviens sont trs rpandus, tant parmi les peuples des rgions montagneuses que chez les tribus des plaines tropicales. Le dluge est gnralement associ  la cration et  l'piphanie [manifestation] du dieu-crateur. [...] Il est quelquefois considr comme un chtiment divin, destin  effacer un monde d'humains et  prparer la venue d'une nouvelle race.<sup>39</sup> »

---

<sup>35</sup> PHILIP Neil, *L'Encyclopdie de la Mythologie: dieux, hros et croyances du monde entier*, p. 121.

<sup>36</sup> MAZRE Francis, *Fantastique Îles de Pques : Des yeux regardent les toiles...*, Paris, Editions Robert Laffont, 1965, 332 p.

<sup>37</sup> BAYARD Jean-Pierre, *Histoire des Lgendes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p.10.

<sup>38</sup> WATCH TOWER BIBLE, *L'Humanit  la recherche de DIEU*, New York, Watch Tower Bible, 1990, pp 41- 68.

<sup>39</sup> Idem, p 51.

Avec les Maya, l'histoire du déluge se charge d'une toute autre dimension mythologique. Le déluge d'eau se transforme en déluge de feu. Bartolomeo De LAS CASAS le souligne fort bien dans *Las crónicas de las Índias*<sup>40</sup>. En effet, les Maya adhèrent aussi au mythe du déluge; mais ils croient que le *Butie*: le déluge de feu, surviendra au jugement dernier pour purifier, comme l'eau est censée le faire en lavant le corps, l'Humanité de ses nombreux péchés. C'est donc ce que révèlent les paroles de l'auteur Harold OSBORNE dans la citation susmentionnée. Et elle n'est pas si distante du déluge de feu comme le signale De LAS CASAS.

Outre cela, cette citation résume de façon globale l'ensemble des traits communs aux mythes diluviens (ci-dessous exposés). Elle atteste non seulement nos propos mais aussi se laisse diversement apprécier avec la version des Maya qui démontre bel et bien du caractère universel du mythe du déluge. Elle montre pareillement que ledit mythe est répandu partout sur le continent américain, peu importe la culture et/ou la civilisation.

## II – Les traits caractéristiques du mythe du déluge

Le mythe du déluge, au travers de ces quelques exemples, apparaît bien plus comme un événement historique qu'une réalité mythologique. A ce propos, autant le mythe du déluge s'est-il répandu dans le monde hispano-américain autant est-il présent dans le monde entier, autant marque-t-il son universalisation autant cette universalité qu'il affiche permet-elle, par une sorte de retour aux origines ou aux sources, d'appréhender sa substance et les archétypes diluviens. Ainsi, quels que soient le mythe ou la variante du mythe, il se profile les traits caractéristiques ci-dessous:

- un principe de causalité,
- une épiphanie,
- des préparatifs,
- la survenue du phénomène : les eaux
- et un survivant au déluge.

Notre objectif, dans l'analyse qui va suivre, consistera à mettre en exergue chacun des traits caractéristiques du mythe du déluge, en partant bien entendu, des divers modèles qui ont été proposés plus haut.

### 1 – Un principe de causalité

Le principe de causalité définit les raisons pour lesquelles survient le phénomène. C'est-à-dire que l'on attribue à tout mythe diluvien une étiologie ou si l'on veut des causes qui justifient pourquoi la pluie tombe abondamment avant de recouvrir toute la surface de la terre. Dans *La Bible*, il est écrit que les causes

---

<sup>40</sup> Cf.: [www.amerique-latine.com/ala/fr/bart\\_las\\_casas.htm](http://www.amerique-latine.com/ala/fr/bart_las_casas.htm): «Bartolomé De Las Casas», consulté le 03/05/2019.

du Déluge<sup>41</sup> sont le fait de l'Homme : l'Homme (homme comme femme) est devenu inhumain. En effet, les textes religieux soutiennent que les unions contre-nature entre les terriennes (les femmes) et des êtres célestes (certains anges) ont donné naissance à des Nephilims, une race d'hommes géants, irréligieux et violents, «*les hommes forts du temps jadis, les hommes de renom*<sup>42</sup>». Sans foi, ni loi, ils n'accordaient aucun respect aux lois divines; même pas en la Vie. C'est donc de là qu'est partie la décision d'y mettre un terme; ce que nous retrouvons sous la déclaration du Dieu créateur : «*Je vais effacer de la surface de la terre les hommes que j'ai créés [...] car je regrette de les avoir faits*».<sup>43</sup>

Nous constatons que les causes bibliques du déluge ne sont pas aussi éloignées de celles des traditions assyro-babylonienne, grecque, ou précolombienne (inca, aztèque ou même maya). L'eau a ici un pouvoir d'ablution et de décantation : il lave de tout péché comme est sensé le faire le baptême chrétien. Ainsi, de l'étiologie (l'étude des causes), nous passons à un autre aspect, à savoir l'action d'une divinité telle qu'elle apparaît dans la première caractéristique.

## 2 – Une épiphanie

Une épiphanie est la manifestation d'une divinité. Il peut s'agir d'un dieu ou d'une déesse qui se fait prévaloir à travers des actions en général surnaturelles. Dans la tradition chrétienne, le premier dimanche de chaque année en cours est la fête du Christ Roi ou la fête de l'épiphanie. Les chrétiens célèbrent la fête de l'épiphanie pour une question de gratitude. Dieu a permis que l'on voie ou que l'on entre dans la nouvelle année sans heurts, sans dommages, en un mot, sains et saufs (parce qu'on a échappé à toutes les péripéties ou vicissitudes comme les survivants du “déluge”, c'est-à-dire les soubresauts de l'année). Et le premier dimanche lui est entièrement consacré. Mais dans le contexte de notre étude, nous entendons par “épiphanie” une divinité qui intervient toujours dans la vie des personnages mythologiques. C'est même sous son impulsion qu'advent la pluie qui se transforme en déluge. En somme, c'est soit sous l'impulsion de ses propos ou de ses actions que les eaux tombent. Il peut s'agir de malédictions ou d'imprédictions lancées comme ce qui apparaît dans la déclaration du Dieu chrétien, ou d'une action directe comme Yu qui dévie les cours des eaux à partir d'une gorge qu'il a lui-même creusé pour que la terre soit inondée (PHILIP Neil, 2004: p 96).

Dans le livre de la Genèse, la divinité est Yahvé; Dieu qui se manifeste et se révèle à Noé à maintes reprises, et fait de ce dernier l'interlocuteur, le médiateur entre les hommes et Lui. C'est d'ailleurs ce même Yahvé qui montre lui la conduite à tenir pour échapper au Déluge et sauver sa vie. Sous d'autres cieux, ce sont des divinités nommées Zeus, Viracocha, Enlil, Yu ou le Dieu Tlaloc qui sont les faiseurs de pluie, ou qui sont responsables de la giboulée qui

<sup>41</sup> Avec un [D] majuscule, le déluge représente d'après la Bible, le débordement universel des eaux tel que le décrit ce livre saint. Avec [d], il s'agit du mythe diluvien ou de l'une de ses variantes.

<sup>42</sup> *La Bible*, Genèse 6 - 4.

<sup>43</sup> Cf. Genèse 6 - 7 à 8.

survient, et qui détruisent l'humanité. Ce sont encore ces divinités qui conseillent les conduites à tenir, qui enseignent les préparatifs à faire pour échapper au déluge.

### 3 – Des préparatifs

Une phase dite de préparation découle du point précédent, c'est-à-dire de l'intervention d'un dieu. Cette phase de préparation peut se situer à deux niveaux, à savoir au niveau du protagoniste (celui à qui parle la divinité), et au niveau de la survenance du phénomène ou du fléau lui-même. Lorsque nous nous référons au récit du Déluge, Dieu (Yahvé) conseille à Noé, «*le seul juste*<sup>44</sup>» de la terre, de prendre des dispositions particulières afin d'assurer la survie de sa famille et la survie des espèces d'animaux dont la morphologie ne rappelle pas le gigantisme des humains d'alors. La construction de l'arche en bois résineux à l'intérieur duquel il doit se mettre à l'abri, marque le climax des préparatifs. Les préparatifs prennent aussi en compte les ressources vitales qu'il faut emmagasiner pour survivre (nourriture, eau, lois et normes à observer, etc.).

### 4 – Le fléau: le déluge

Le déluge, c'est bel et bien la manifestation du phénomène, c'est-à-dire la pluie qui tombe abondamment et finit par inonder la terre toute entière. Et l'universalité du mythe du déluge lui est conférée par la survenance effective de la pluie comme nous le soutenons, et que toutes les cultures du monde attribuent à des diverses formes d'entités supérieures en parlant évidemment en termes de réalités mythologiques. En effet, même si scientifiquement il est reconnu que ce sont les nuages qui produisent les pluies, cette posture confirme incontestablement ce que nous disons, étant donné que les nuages représentent ici les divinités précitées. Les nuages ne sont pas sur terre mais dans les cieux, où vivent en général les dieux.

Outre cela, l'universalité du mythe du déluge se justifie également par le fait que ce phénomène météorologique, selon les croyances, se produit sur toute la surface de la Terre. Retenons que dans le répertoire de la mythologie universelle, l'on l'identifie sous plusieurs variantes, et le localise sous tous les tropiques. Le mythe du déluge est universel parce qu'il est continuellement commémoré par la pluie. Et la pluie tombe partout. Sous certains tropiques et sous d'autres cieux, les saisons de pluies se transforment en de véritables inondations, avec leurs flots de noyades, de dégâts infrastructurels et matériels, etc. Mais tel que nous le présentons, il va de soi que ses manifestations ne seront pas identiques dans l'ensemble des cultures planétaires et même dans les espaces géographiques dans lesquels surviennent les pluies. La pluie peut se présenter sous forme d'eau, de neige ou de grêle qui couvrent ou recouvrent la terre.

Dans toutes les variantes du mythe du déluge, il est édicté que les eaux qui tombent recouvrent toute la surface de la terre pendant une longue période ; de quoi anéantir tous les hommes qui n'observent pas les lois divines, ou toutes formes de vie terrestre. Mais toutes disent qu'il y a eu un survivant. Ce qui nous

---

<sup>44</sup> Idem.

amène au point suivant qui représente la cinquième caractéristique : un survivant au déluge.

## 5 – Un survivant

Nous pouvons, pour ce cinquième point, dire que dans la quasi-totalité de tous les mythes diluviens, y compris dans leurs diverses versions ou variables, il est toujours fait mention d'un personnage mythologique qui survit aux flots dévastateurs. Comme nous le notons dans l'étape de préparatifs, ce personnage est présent à toutes les étapes ou traits caractéristiques du déluge. En effet, le Noé des chrétiens correspond au surnommé Ziusudra ou au survivant Outa-Napishtim des traditions assyro-babylonienne et mésopotamienne, ou encore aux deux immortels Deucalion et Pyrrha de la version des Grecs. Mais à partir des actions ou de la participation d'un personnage mythologique comme les susmentionnés, dans le cadre de notre étude, nous pouvons affirmer que tous les mythes diluviens se rejoignent : il y a toujours un seul survivant qui s'adonne aux préparatifs parce que la pluie doit tomber, et ce survivant se fait aussi l'interlocuteur d'une divinité parce que cette dernière doit faire venir le déluge.

## III – Le mythe du déluge : un mythe marquézien

Les mythes et légendes diluviens sont légion en Amérique Latine. Et si nous nous sommes appesantis sur les principales civilisations précolombiennes, c'est plutôt dans un souci d'attester et de démontrer leur universalité et non de nous livrer à un inventaire qui la justifie sans doute; mais qui nous éloignerait des objectifs que nous nous sommes fixés dans cet aspect de notre travail. En effet, des causes, la manifestation d'une divinité, des préparatifs, un survivant et surtout la tombée de la pluie qui finit par déborder, voici donc les caractéristiques qu'une étude mythocritique du mythe du déluge ou encore d'une variante révèle. L'on peut soit retrouver indifféremment la totalité de ces cinq éléments, ou plutôt compter avec au moins l'un d'entre eux dans n'importe quelle variante du mythe. Mais ce qu'il convient de retenir dans le fond, c'est la présence effective de son archétype, c'est-à-dire la pluie ou bien de l'eau qui tombe en abondance. L'universalisation du mythe, à ce niveau de l'analyse, acquiert donc une toute autre signification: celle de porter en son sein une origine commune, c'est-à-dire qui amène à cerner l'essence du mythe diluvien qui se résume à au moins un seul de ces éléments, à savoir la pluie qui tombe (abondamment pendant plusieurs jours) comme il a été révélé.

La description de tous ces faits prouve effectivement que le mythe du déluge est translittéré dans le roman marquézien. Roland BARTHES, dans *Mythologies*<sup>45</sup>, est arrivé à considérer l'ensemble des mythes d'une œuvre littéraire comme constituant la mythologie de son auteur. Le mythe du déluge, par la présentation de ses traits caractéristiques présents dans l'archétype du mythe ou dans chaque variante, est aussi un mythe marquézien. Mais c'est principalement avec le roman *Cien años de soledad* que nous voulons encore une fois de plus, mettre en relief l'environnement dudit mythe. Dans cette optique, la question que l'on peut se poser ici est sans

---

<sup>45</sup> BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil, 1957, p 210.

ambages la suivante: quel(s) trait(s) caractéristique(s) du mythe du déluge apparaît ou apparaissent dans les romans marquéziens? En d'autres termes, pourquoi le mythe du déluge fait-il partie de la mythologie de la production romanesque de Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ ? Les réponses à ces préoccupations nous permettront de mener à bien la présente analyse.

Dans la production romanesque de Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ, la prise en compte du mythe du déluge apparaît sous la forme de tombée massive de pluie; il pleut dans le roman ou plutôt dans les romans marquéziens. Et comme on le remarque, nous n'avons pas affaire, comme dans les différentes variantes, à des causes véritables, à des préparatifs (la construction d'une arche) et à un « *dieu lieur* » (ELIADE Mircea, 1952: pp 120 - 161), censeur, punisseur, ou une divinité fouettarde en la qualité de Yahvé, Viracocha ou Zeus qui ouvrent les vannes et/ou les écluses des cieux pour noyer la terre parce que les humains ne se comportent pas comme il convient. Nous avons seulement affaire à la forme canonique qu'est l'archétype, le fléau lui-même, c'est-à-dire la pluie (diluvienne) qui tombe. Mais si l'on veut mettre en exergue chacun des traits caractéristiques tels que décrits ci-dessus, nous pouvons, au regard des romans marquéziens, les déterminer à travers un questionnement.

#### **1º- Comment le principe de causalité ou si l'on veut les causes du déluge transparaissent dans le roman marquézien?**

Dans le roman *Cien años de soledad*, les relations incestueuses (sur fond d'adultère) entre deux parents proches (une tante et son neveu) pourrait bien en être la cause (pp 544 - 548). La preuve, de cette alliance contre-nature naît un enfant avec « *una cola de cerdo* » (p 553). Ce qui rend effectivement compte de l'abomination et à la fois de la malédiction qui pesait sur la famille Buendía.

Quant au roman *El otoño del patriarca*, nous avons symboliquement affaire à un véritable déluge de feu qui met fin au règne dictatorial du Patriarca. Comme preuve de ce que nous avançons, il suffit juste de se référer à l'incipit du roman qui nous le traduit nettement. En effet, pour renverser le Président-Dictateur, *los gallinazos*, attirés par la putréfaction du pouvoir patriarchal (p 89), furent obligés d'user d'une force de frappe et de feu qui, à l'instar du déluge qui inonde la terre, submergea de toutes parts le régime dictatorial.

#### **2º- Quel personnage, dans le roman marquézien, incarne la figure de l'épiphanie ou bien de la divinité ?**

Le personnage de Melquiades est bel et bien la manifestation de la divinité dans le roman. Melquiades, de tout temps, fut (et est) le sauveur de la famille de Jose Arcadio Buendía. Dans *Cien años de soledad*, les preuves pour corroborer nos propos, nous les montrons dans l'extrait ci-dessous :

« *En el cuarto de Melquiades, en cambio, protegido por la luz sobrenatural, por el ruido de la lluvia, por la sensación de ser invisible, encontró el reposo que no tuvo un solo instante de su vida anterior, y el único miedo que persistía era la de ser enterrado vivo* » (p 437).

Après ce passage qui met en évidence tout le caractère mystique de l'atmosphère qui prévaut dans la chambre à coucher de Melquiades, nous convoquons trois extraits qui rendent bien compte que ce personnage n'est pas ordinaire. Ces extraits adoptent les tons suivants:

- page 164: «*La armonía recobrada sólo fue interrumpida por la muerte de Melquiades.*»
- page 294: «*Nadie había vuelto a entrar al cuarto desde que sacaron el cadáver de Melquiades...*»
- page 296: «*Contra la reverberación de la ventana, sentado con las manos en las rodillas, estaba Melquiades...*»

La teneur et portée qui se dégage de ces trois extraits de texte nous amène aux conclusions qui suivent : dans la première citation (page 164), il est bien dit que le sage Melquiades est mort ; dans la seconde (page 294), nous sommes devant son cadavre que l'on a transporté dans la demeure des Buendía ; quant à la troisième citation (page 296), on voit le personnage bien vivant (revenu à la vie), et qui plus est, est en action, c'est-à-dire qui discute même avec un autre personnage par la suite. Cette dernière citation précisons-le, n'est pas une analepse qui, suivant la terminologie de Genette, désigne « toute évocation après coup d'un événement antérieur au point de l'histoire où l'on se trouve »<sup>46</sup>. Nous avons affaire à une suite plutôt logique et chronologique du récit.

Comme Yahvé, le Dieu qui se révèle à Noé à plusieurs reprises, Melquiades, dans le roman, apparaît ici comme la divinité qui se montre et se fait prévaloir. En effet, il se fait le médiateur entre Jose Arcadio Buendía et ses descendants. C'est d'ailleurs dans ce contexte que Melquiades prend bien soin d'avertir ces derniers en ces mots : «*El primero de la estirpe está amarrado en un árbol y al último se lo está comiendo las hormigas.*» (p 556)

La suite de cette histoire, le narrateur la raconte sans ambages. La prophétie de Melquiades qui était censée avertir la famille de la destruction et de la ruine est inévitable. Et tout cela prend la coloration ci-dessous:

«*[...] por los laberintos más intrincados de la sangre, hasta engendrar el animal mitológico que había de poner término a la estirpe. Macondo era ya un pavoroso remolino de polvo y escombros centrifugado por la cólera del huracán bíblico...*» (p 558)

### 3º- Quels sont les préparatifs qui ont été entrepris pour faire face au déluge ?

Dans l'histoire du Déluge, la construction de l'arche marque le climax des préparatifs entrepris par Noé pour échapper aux flots dévastateurs. Et à cette phase de l'analyse, il résulte que pour faire face au déluge, c'est-à-dire pour avoir la vie sauve, il y a des actions à mener. Ce sont les préparatifs, des opérations que tout survivant au déluge doit entreprendre.

---

<sup>46</sup> GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Editions du Seuil, 1972, p 82.

A la question qui est ci-dessus mentionnée, et qui fait office de ce titre, nous proposons deux extraits de texte comme éléments de réponse. En effet, le premier élément de réponse a trait au Patriarca; il se présente sous la forme :

«[...] pasó los tres cerrojos, los tres pestillos, las tres aldabas de su dormitorio y se tiró en el suelo, bocabajo con el brazo derecho en lugar de almohada...»

Dans cet extrait, l'on remarque toutes les précautions que prend ce dernier (le Patriarca) pour se prémunir du déluge de feu. C'est pour cette raison qu'il répète ladite scène aux pages 12, 17, 33, 63, soit au total onze fois dans le récit de *El otoño del patriarca*. Ce qui confirme tout simplement nos dires: avant que le déluge ne survienne, il faut se préparer à y faire face si l'on veut survivre.

Le second extrait provient de l'œuvre *Cien años de soledad*. Il montre combien il est important de poser certaines actions avant que ne survienne une quelconque catastrophe, le déluge dans le cas d'espèce. En effet, dans le roman, Ursula Iguarán est le personnage à qui il est toujours revenu cette tâche vitale. C'est elle qui s'est chargée des réparations et des ravaudages de la demeure familiale avant et après les quatre longues années de pluie torrentielles. Nous faisons référence aux préparatifs respectivement aux pages 462 et 506 pour confirmer la présente situation. Nous avons dans un premier temps ceci:

«Hizo desembarazar de escombros y telarañas la habitación donde a José Arcadio Buendía se le sacó la mollera buscando la piedra filosofal, puso en orden el taller de platería... »

Dans un second temps, nous avons la citation:

«Cambio por terciopelo nuevo las cortinas y el baldaquín del dormitorio, y les hizo poner baldosas al piso del baño y azulejos a las paredes. La alacena del dormitorio se llenó de frutas azucareras, jamones y encurtidos, y el granero en desuso volvió a abrirse para almacenar vinos y licores...»

#### 4 - Le fléau: le déluge

Le mythe du déluge laisse ses sceaux dans le roman. Dans la production romanesque de l'auteur colombien Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ, il est constamment en vigueur puisque l'eau est toujours omniprésente, ou est plutôt symboliquement représentée. En effet, il pleut dans les romans marquéziens. Les exemples que nous alléguons pour corroborer nos propos sont les suivants:

1° *Crónica de una muerte anunciada*: «Había soñado que atravesaba un bosque de higuerones donde caía una lluvizna tierna» (p 11);

2° *El coronel no tiene quien le escriba*: «Llovió toda la semana» (p 94);

3° *El otoño del patriarca*: «[...] alguien había visto a Leticia Nazareno desangrándose de llanto en el jardín de la lluvia...» (p 49);

4° *Cien años de soledad*: «- ¡Cajaro! – gritó –, Macondo está rodeado de agua por todas partes.» (p 95) et «El martes del armisticio amaneció tibio y lluvioso» (p 284).

Toutefois, dans *Cien años de soledad*, la réitération du déluge est bel et bien effective. Il pleut pendant des années à Macondo. Et cette pluie symbolise nettement la prise en compte du mythe du déluge dans l'œuvre de Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ. Le narrateur, en parlant de ce phénomène, aime employer l'expression «*la plaga del diluvio*<sup>47</sup>». Ce même narrateur nous donne plus de précision chronologique sur le déluge de Macondo en ces mots: «*Llovió cuatro años, once meses dos días.*» (p 439)

*La Sainte Bible* nous apprend que le Déluge dure quarante (40) jours et autant de nuits. Mais après la pluie, la terre resta submergée d'eau pendant cent cinquante (150) jours, de quoi anéantir toute vie terrestre survivante<sup>48</sup>. Quant au déluge marquézien, selon la teneur de la citation susmentionnée, il dure quatre (04) ans, onze (11) mois et deux (02) jours. Avec cette précision temporelle, nous pouvons établir une relation entre les deux chronologies de déluge, c'est-à-dire le temps mis par le Déluge biblique et celui mis également par le déluge marquézien. Et nous pouvons tout de même inférer que cette parodie trouve sa signification en ce sens que le sacré vient ici confirmer le fictionnel (et vice-versa) malgré le large écart de durée qu'il y a entre les deux. Cette parodie nous amène, en outre, à souligner que le déluge de quatre ans (marquézien) fait plus de survivants que le Déluge de la *Bible* qui est bien plus court.

## 5 – Les survivants

Le cinquième et dernier élément que révèle une étude mythocritique du déluge ou de l'une de ses variantes, c'est incontestablement la présence de survivants. Il peut s'agir d'un survivant ou de plusieurs comme par exemple dans la version biblique où il est symboliquement reconnu que le seul survivant fut Noé, même s'il est admis qu'il survécut avec sa femme, ses trois fils (Japet, Sem et Cham) ainsi qu'avec leurs épouses respectives ; soit au total huit (08) personnes (*La Sainte Bible* : Genèse7, 13 - 14). La question à ce stade de l'analyse est celle-ci : qu'en est-il des survivants du déluge dans le roman marquézien ? Ou en d'autres mots, qui sont les survivants du déluge dans la mythologie marquézienne ?

Nous pouvons encore une fois faire référence à l'extraordinaire longévité de ce personnage primordial pour attester de cette survie. En effet, Melquiades est lui-même comme l'unique survivant d'un déluge. C'est pour cette raison qu'il a la capacité d'être aussi un immortel tout comme le sont les dieux de toutes les mythologies universelles. De prime abord, nous lisons à la page 127 dudit roman la citation:

---

<sup>47</sup> Ce sont les propres termes du narrateur, *Cien años de soledad*, op. cit, p 440.

<sup>48</sup> Cf. *La Bible*, Livre de la Genèse, loc. cit.

«*Pero la tribu de Melquiades, según contaron los trotamundos, había sido borrado de la faz de la tierra por haber sobrepasado los límites del conocimiento humano.*»

Dans le roman *Cien años de soledad*, en effet, il nous est rapporté par le narrateur que les survivants du “déluge” (les habitants de Macondo) se sentaient, après la fin des pluies torrentielles, comme des rescapés; cela pour dire qu’ils avaient, à l’instar de Noé, Ziusudra ou Outa-Napishtim, ou encore Deucalion et Pyrrha, échappé aux fléaux dévastateurs parce qu’ils se sentaient (et étaient devenus) identiquement à ces démiurges: des immortels. L’extrait qui sert ici de référence se situe à la page 457 du roman. Nous lisons à ce propos les phrases suivantes:

«*Los sobrevivientes de la catástrofe, los mismos que ya vivían en Macondo antes de que fuera sacudido por el huracán de la compañía bananera, estaban sentados en mitad de la calle gozando de los primeros soles. Todavía conservaban en la piel el verde de alga y el olor de rincón que les imprimió la lluvia, pero en el fondo de sus corazones parecían satisfechos de haber recuperado el pueblo en que nacieron*»

En outre, il y a la citation: «*El único sobreviviente fue José Arcadio Segundo*» de la page 434. En effet, José Arcadio Segundo sort miraculeusement indemne d’un massacre dans lequel plus de trois mille personnes perdirent la vie. Ce que nous pouvons retenir ici, c’est l’expression « unique survivant » (*único sobreviviente*) qui transparaît symboliquement dans la citation susmentionnée.

## Conclusion

Il est à signaler, au terme de notre étude, que s’il y a dans toute la mythologie universelle un mythe qui, de tout temps, continue d’être en vigueur, c’est bel et bien le mythe du déluge. En effet, présenté sous la forme du déluge de feu ou du déluge d’eau, il se laisse cerner, quelles que soient sa version ou sa variante à travers cinq principaux éléments que sont :

- un principe de causalité, c’est-à-dire qu’avant que ne survienne tout déluge, il faut des causes ou des raisons ;
- une éiphanie qui est la manifestation d’une divinité, qui, en général, annonce par prophétie la survenance de la pluie ;
- des préparatifs ou un ensemble d’opérations qui doivent être menées pour avoir la vie sauve ;
- la survenue du phénomène, des eaux, c’est-à-dire le déluge lui-même qui vient sous la forme d’eau (eau, neige, grêle...) ou sous la forme de feu ;
- un survivant au déluge qui est la personne qui a eu la vie sauve après que la divinité eût apprécié le comportement.

Mais de façon canonique, dans l’analyse de tout mythe diluvien, la somme de ces cinq éléments peut se ramener à un seul : la présence de l’eau ou l’eau qui tombe. Et dans le roman marquézien, l’eau est effectivement présente, c’est-à-dire qu’il pleut régulièrement. Cette situation nous amène à inférer que le mythe du déluge est aussi un mythe marquézien. Il est en vigueur dans toute la production romanesque de l’auteur Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ. Partant donc

de là, retenons que tout Homme, quels que soient son genre ou sa condition sociale, vit à son niveau aussi le déluge. Car ne l'oubliions pas, «Les maladies du soleil, je les ressens, moi, fils de la terre, comme mes propres éclipses et comme le déluge qui submerge mon âme... »<sup>49</sup>

### Bibliographie

ABASTADO Claude, *Mythes et Rituels de l'Ecriture*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1979, 350 p.

AMANI N'Goran, *Renaissance de l'Humanité: Ces noirs qui ont survécu au déluge!*, Abidjan, Editions UCAO, 2016, 118 p.

BARTHES Roland: *Mythologies*, Paris, Ed. Seuil, 1957, p. 210.

BAYARD Jean-Pierre, *Histoire des Légendes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 125 p.

BELLINI Guiseppe, *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Editorial Castalia, 1997, 804 p.

CHARROUX Robert: *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Editions J'ai Lu, 1969, 379 p.

DURAND Gilbert, *Introduction à la mythodologie*, Paris, Edition Albin Michel, 1996, 267 p.

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Editions Seuil, 1957, p 210.

ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Editions Gallimard, 1969, 171 p.

ELIADE Mircea, *Aspect du mythe*, Paris, Editions Gallimard, 1971, 256 p.

ELIADE Mircea, *Religions australienne*, Paris, Payot, 1972, 200 p.

ELIADE Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Editions Payot, 1976, 492 p, (Vol.1).

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *El coronel no tiene quien le escriba*, Madrid, Edición Espasa-Calpe, 1961, 151 p.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *El otoño del patriarca*, Madrid, Edición Mondadori, 1975, 265 p

---

<sup>49</sup> DURAND Gilbert: *Introduction à la mythodologie*, Paris, Edition Albin Michel, 1996, p.10, (Préface de Michel CAZENAVE).

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Crónica de una muerte anunciada*, Madrid, Edición Mondadori, 1981, 118 p.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Cien años de soledad*, Madrid, Edición Cátedra, 1997, 559 p.

GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Editions Du Seuil, 1972, 282 p.

KARL Taube, *Mitos aztecas y mayas*, Barcelona, Edición Akal, 1987, 117 p.

*La Bible TOB*: (Traduction Œcuménique de la Bible), Paris, Edition Du Cerf, 1993, (Nouvelle Edition Revue).

MAZÈRE Francis, *Fantastique Îles de Pâques : Des yeux regardent les étoiles...*, Paris, Robert Laffont, 1965, 332 p.

PHILIP Neil, *L'Encyclopédie de la Mythologie: dieux, héros et croyances du monde entier*, Londres, Rouge & Or, 2004, 160 p.

RIVERA DORADO Miguel, *Los Mayas de la antigüedad*, Madrid, Edición Alhambra, 1985, 277 p.

SAURAT Denis, *L'Atlantide et le règne des géants*, Paris, Edition J'ai Lu, 1954, 183p.

WATCH TOWER BIBLE, *L'Humanité à la recherche de DIEU*, New York, Watch Tower Bible, 1990, pp 41- 68.

**L'ENSEIGNEMENT DE LA KORA A L'INSAAC :**  
**ENJEU ET PERSPECTIVES**

Dr KOUISSOA Honorat Gilles

Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC)  
gkouissoa@gmail.com

**Résumé**

La kora est un instrument de musique à cordes pincées répandu en Afrique de l'ouest. Réservée autrefois à la caste des griots manding, la pratique de la kora a été introduite depuis quelques décennies dans les écoles de musiques. En Côte d'Ivoire, c'est en 1998 que l'enseignement de la kora a été intégré dans les programmes de formation de l'Institut Nationale Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC). Dans cet institut, il a été constaté que contrairement aux instruments occidentaux (guitare, piano...) dont l'enseignement s'appuie sur un curriculum et des ressources didactiques clairement définies, la kora est enseigné de manière empirique c'est-à-dire oralement. En réalité, l'introduction de cet instrument dans les programmes de formation à l'INSAAC n'a pas fait l'objet d'un travail préalable de transposition didactique. Autrement dit, les savoirs inhérents à la pratique traditionnelle de la kora n'ont pas été transformés en savoirs scolaires. Pourtant, l'enseignement d'une discipline dans le cadre institutionnel exige, la définition de directives pédagogiques officielles ainsi que la conception d'outils pédagogiques afin d'objectiver l'enseignement désiré. Pour remédier à ce problème, il convient d'élaborer une réelle didactisation de la pratique de cet instrument qui aboutirait à un programme de formation, à une progression de cours, à la transcription des pièces musicales pour constituer un recueil de partition, afin de formaliser et promouvoir l'enseignement-apprentissage de la kora à l'INSAAC.

**Mots clés : Kora –Musique – Instrument de musique- Enseignement – Transposition didactique**

**INTRODUCTION**

L'enseignement d'un instrument de musique dans une école de musique est soumis à un certain nombre de règles et d'usages. Ces pratiques pédagogiques ont évolué au fil du temps et constituent désormais une des nombreuses variantes de ce que l'on appelle la « forme scolaire » (Lahire, 2008 ; Vincent, Lahire et Thin, 1994). La forme scolaire de l'apprentissage instrumental est caractérisée par deux situations pédagogiques qu'il convient avant tout d'appréhender. « *Il s'agit dans un premier temps de distinguer, le moment de l'apprentissage de celui de la pratique en situation, puis dans un second temps l'élève qui reçoit et le maître qui donne la formation* » (Maulini et Perrenoud, 2005, p. 165). De là, la répartition du temps de travail consacré à l'apprentissage de l'instrument et le temps de travail personnel de l'élève sont clairement définis. Dans cette situation pédagogique, le professeur et l'élève sont liés par ce que Brousseau (1982) appelle un «*contrat didactique*». Les closes de ce contrat voudraient que le professeur d'instrument ait l'obligation d'accomplir son devoir d'enseigner à son élève et que l'élève ait par la même occasion le devoir d'apprendre de son professeur (Vellas, 2002).

Une autre caractéristique de la forme scolaire de l'enseignement instrumental est la pratique des exercices. En effet, la multiplication et la répétition des exercices est la démarche essentielle qui régi le processus d'apprentissage. L'objectif visé ici est d'apprendre de manière régulière selon les règles (Vincent *et al.* 1994, p. 39). En outre, l'on observe également l'exigence d'une discipline personnelle dans le sens que

*«Pour qu'il y ait forme scolaire, il faut qu'il y ait imposition et acceptation d'une discipline intellectuelle et corporelle réputée favorable aux apprentissages, que l'apprentissage soit d'une certaine façon laborieux, qu'il ne se fasse pas spontanément mais au prix d'une volonté et d'efforts»*

(Maulini et Perrenoud, 2005, p. 152).

L'enseignement des instruments de musique dans la majorité des structures de formation artistique en Afrique et plus particulièrement en Côte d'Ivoire, se décline sous deux angles à savoir les instruments occidentaux et les instruments africains. A l'Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle par exemple, la pédagogie instrumentale occidentale repose sur un curriculum bien défini. Les élèves ou étudiants utilisent des manuels pédagogiques et des partitions comme supports de cours. Ces différents outils pédagogiques leur servent, de repère pour les gestes techniques, d'aide-mémoire dans l'exécution des morceaux et ce pendant ou après les cours. Contrairement à l'enseignement des instruments occidentaux dans ce même cadre, l'apprentissage des instruments africains, au nombre desquels se trouve la kora, se déroule de manière empirique. En effet, les élèves ou étudiants n'utilisent pas de manuel pédagogique et de partitions au cours de leur apprentissage. Le seul support pédagogique utilisé reste le modèle d'interprétation de la pièce musicale à apprendre que présente le professeur<sup>50</sup>. Dans ce contexte d'apprentissage, les apprenants doivent recourir à leur faculté d'observation ainsi qu'à leur mémoire. Cette dernière pratique pédagogique s'apparente aux méthodes d'enseignement instrumental qui avait cours dans nos sociétés traditionnelles. Ainsi, à l'INSAAC, tout comme au conservatoire *Balla Fasséké* de Bamako et à l'Institut National des Arts de Dakar, l'apprentissage des instruments africains, au nombre desquels se trouve la kora, se déroule de manière empirique. Partant, le problème majeur qui se pose ici est qu'une telle pratique pédagogique n'est pas en adéquation avec le cadre scolaire ou institutionnel que constituent les structures de formation artistique suscitées. De plus, cette méthode d'enseignement, parce que tributaire de la seule expérience de l'enseignant, pourrait ne pas contribuer efficacement à atteindre les objectifs de formation qui sont de préparer les apprenants à une pratique professionnelle de la kora. Cette préoccupation conduit inévitablement à un certain nombre d'interrogations à savoir :

- Comment formaliser l'enseignement de la kora dans une institution de formation artistique spécialisée telle que l'INSAAC ?
- Quel est l'état des lieux de l'enseignement de la kora à l'INSAAC ?
- Que peut-on proposer pour formaliser et par conséquent valoriser l'enseignement de la kora à l'INSAAC ?

---

<sup>50</sup> Le professeur exécute la pièce musicale à apprendre. Cette interprétation musicale va ainsi constituer le modèle que les apprenants doivent reproduire.

L'objectif général de la présente recherche est de promouvoir l'enseignement de la kora dans un cadre institutionnel. Plus précisément, il s'agira de :

- Faire l'état des lieux de l'enseignement de la kora à l'INSAAC ;
- Déterminer des ressources didactiques pour un enseignement formel de la kora à l'INSAAC et toutes écoles modernes de musique ;
- Proposer une démarche de formalisation de l'enseignement de la kora dans le cadre d'une école musique.

Pour aborder cette étude nous émettons l'hypothèse première selon laquelle *L'enseignement de la kora à l'INSAAC est à l'état embryonnaire par manque de transposition didactique préalable*. Par ailleurs, *Le caractère empirique de l'enseignement de la kora à l'INSAAC s'explique par l'absence de directives pédagogiques officielles émanant de l'institution, mais également de ressources didactiques adéquates, tant pour les enseignants que pour les étudiants, clairement définies*. En définitive, *l'enseignement de la kora à l'INSAAC face aux instruments occidentaux se trouve dévalorisé eu égard à l'absence de partition et de manuel pédagogique*.

### 1- Cadre théorique et méthodologique

Pour conduire ce travail de recherche, nous avons adopté une démarche scientifique qui trouve ces fondements à la fois dans l'ethnomusicologie et la didactique. Plus précisément, les modèles théoriques qui ont guidé notre démarche méthodologique sont *l'organologie, la Transposition didactique, les pratiques sociales de références*.

Les instruments de collecte des données d'investigations utilisés à la lumière de ces théories sont : *l'observation, l'entretien, la recherche documentaire*.

L'observation nous permet de comprendre les actions et les interactions qui se déploient dans cet ensemble de relation réciproque entre l'institution, le savoir, les élèves et le professeur (Chevallard, 2010). Elle consiste donc à regarder se dérouler sur une période de temps donnée des comportements ou des événements et à les enregistrer (N'DA, 2002 : 73). L'observation nous permet d'appréhender les conduites, méthodes et procédés de l'enseignant, la communication pédagogique, les interactions de l'enseignant avec les élèves et les contenus des cours de kora.

L'enquête par entretien a pour objectif de connaître les fondements historiques qui ont présidé à l'introduction de la kora dans le programme de formation instrumentale à l'INSAAC. Cette méthode de collecte de données permet d'apprécier les directives officielles et les outils didactiques élaborés à l'origine pour l'enseignement de la kora. Par ailleurs, elle vise à recueillir l'avis des étudiants quant au contenu de leur formation en kora. De plus, il s'agit à travers les réponses de ces derniers, d'identifier leurs besoins pour un enseignement apprentissage de la kora efficient.

Par ailleurs, aucune étude ne peut se faire, avec une démarche scientifique rigoureuse, si cette démarche ne s'appuie pas sur les travaux antérieurs. La recherche documentaire, dans le cadre de ce travail de recherche, a permis de connaître la kora et de cerner la fonction socio culturelle de cet instrument au sein de la société traditionnelle manding. Pour le traitement des données issues de nos enquêtes, nous avons fait référence à la technique de l'analyse de contenu.

## 2- Présentation des résultats

### 2-1 Etude organologique de la kora

La kora est un instrument de musique de l'Afrique de l'ouest. Elle est localisée dans plusieurs pays en l'occurrence le Mali, la Guinée- Conakry, la Gambie, le Sénégal. Vu que la morphologie de la kora rassemble les caractéristiques de la harpe et du luth, elle est souvent désignée par le terme harpe- luth. La kora est classée dans la famille des cordophones. Sa technique de jeu impose le recours au pouce et à l'index de chaque main pour pincer les vingt et une (21) cordes de sa structure. De ce fait, la kora est classée dans la sous famille des instruments à cordes pincées. Outre la technique principale de jeu, la pratique de cet instrument fait référence à divers styles de jeu qui consistent à pincer plusieurs cordes à la fois (sariro), bloquer les cordes (detero) et frapper les manches pour obtenir un effet percussif (Bulukuntingopudi). La musique de la kora est fonctionnelle. Elle participe à la quasi-totalité des évènements sociaux qui riment le vécu quotidien du peuple manding. Bien que les légendes concernant la kora diffèrent les unes des autres, elles s'accordent pour souligner l'appartenance de cet instrument à un être surnaturel (génie). Ce dernier aurait transmis la kora aux hommes. Par ailleurs une analyse musicale nous permet d'affirmer que la kora est un instrument à sons fixes. Sa structure sonore de la kora révèle une échelle heptatonique et s'étend sur trois octaves et une tierce. Pour écrire la musique de la kora, l'on peut recourir à la notation occidentale. Ainsi, la musique de la kora peut être transcrise à partir d'un système de deux portées dont l'une en clé de sol et l'autre en clé de fa. Tous les signes de la musique peuvent être utilisés pour l'écriture de la musique de la kora. Toutefois certains styles de jeu nécessitent une notation ou des signes spécifiques. La pratique de la kora dans la société traditionnelle manding est l'apanage de la caste des griots. Chez le Mandinkan, le griot est appelé *Jiyali*. Ce terme désigne tous ceux dont la pratique instrumentale est la fonction principale au sein de la société. Le joueur de kora, quand à lui est désigné par le terme « *korafola* ». Il peut également être appelé *Jalikora*<sup>51</sup>. Le korafola ou jalikora, dans la hiérarchie d'ordre madinka appartient à la catégorie des nyamakalas c'est-à-dire des hommes libres. Dans cette hiérarchie, les *nyamakalas* se situent entre les *madinkahoro* (les nobles) les *jon* (les esclaves). Les principaux patronymes des jali et donc des korafolas du vieux manding sont *Kouyaté* et *Diabaté*.

### 2-2 L'enseignement traditionnel de la kora

Le processus d'éducation et de formation du korafola se subdivise en deux parties. La première étape se déroule généralement au sein de la cellule familiale dès la naissance jusqu'à l'âge de l'adolescence. La deuxième étape a lieu en dehors de la cellule familiale, sous la direction d'un maître (*Bélintigui*), un célèbre griot. Le jeune korafola a alors entre dix-huit (18) et vingt (20) ans. Durant cette formation, la transmission du savoir musical inhérent à l'apprentissage de la kora se déroule selon deux modalités principales que sont l'imprégnation dès l'enfance et l'imitation pour la majeure partie de la formation du korafola. Le contenu de l'enseignement traditionnel de la kora se situe à trois

---

<sup>51</sup>*Jali* fait référence à la caste qui à l'apanage de la pratique musicale et le deuxième mot *Kora*, évidemment indique le type d'instrument qu'il pratique.

niveaux à savoir l'accordage de l'instrument, la connaissance des styles de jeu et la maîtrise du répertoire.

En effet, trois modes d'accordage de la kora sont enseignés. Ce sont *Silaba, Saouta, Tomora*. Au niveau des styles de jeu, il est enseigné trois techniques particulières dénommées *Sariro, Detero, Bulukondingo Podi*. Enfin la pratique experte de la kora impose la maîtrise d'un répertoire. Bien que l'on dénombre plusieurs centaines de pièces de kora, il est fait obligation à l'apprenti kora fola de maîtriser douze (12) principales pièces de kora à savoir *Alalakè, Asumka, Duga, JulukaraNyani, Kelefaba, Kulanjan, Mamadou bitiki, Massanecisse, Sunjata, Taara, Tiedo, Tutu*.

### 2-3 L'enseignement de la kora à l'INSAAC

L'analyse du contexte de l'enseignement de la kora à l'INSAAC indique que cet instrument de musique a été introduit dans le programme de formation instrumentale de l'Ecole Supérieur de Musique et de Danse à la faveur de la création et l'ouverture du Département de Musique Africaine. Les objectifs de ce département sont entre autres de former des musiciens aux techniques de composition et à la pratique des musiques africaines; mais aussi de faire acquérir le savoir-faire musical des maîtres traditionnels. Pour enseigner la kora, l'INSAAC recrute un maître traditionnel eu égard au manque de professeur spécialiste en la matière. De même, ne disposant pas de ressources humaines capables d'élaborer un programme formel d'enseignement-apprentissage de la kora, le directeur de l'Ecole de Nationale de Musique d'alors demande au maître traditionnel recruté, de proposer un répertoire qui ferait office de programme d'enseignement. L'idée ici, est de partir du répertoire de la kora pour aboutir au savoir musical à enseigner. Cette démarche est resté la même jusqu'à ce jour. En outre, la méthode d'enseignement impulsée par le maître traditionnel trouve son fondement dans la transmission orale notamment par imitation. Cette pratique pédagogique, dans son déroulement, comprend deux phases. Dans la première phase, le maître présente le modèle d'interprétation en exécutant la pièce musicale à étudier en entier puis par section. Dans la second phase du processus d'apprentissage, les étudiants, qui ont observé le maître, tentent de reproduire le modèle d'interprétation de la pièce à étudier. En définitive, c'est la répétition globale des mélodies des différentes parties, en vue de l'exécution la plus correcte de la pièce musicale à étudier, qui constitue l'essentiel de la méthode d'enseignement de la kora à l'INSAAC. Il n'existe donc pas de support pédagogique à proprement parler. La seule référence des apprenants reste le modèle d'interprétation de la pièce musicale à étudier que présente le maître.

Que renferme le contenu de l'enseignement de la kora à l'INSAAC ?

Le contenu de l'enseignement de la kora à l'INSAAC se résume à un répertoire. Ce répertoire varie d'un professeur à un autre. Toutefois, du croisement de ces répertoires se dégage la liste des morceaux suivants : *Alalake, Bani, Diaba, Kelefaba, Kemebourama, Lamba, Mariama, Sunjata, Tata*. C'est à travers ce répertoire et ce de manière implicite que les étudiants acquièrent les savoirs musicaux durant les cours de kora. Au niveau des techniques ou styles de jeu, seul le *Sariro* est enseigné aux étudiants. En ce qui concerne les modes d'accordage, le *Silaba* est l'unique mode enseigné.

Par ailleurs, interrogés sur leurs besoins en vue d'améliorer le cours de kora, les étudiants souhaiteraient obtenir : des partitions, un manuel pédagogique de Kora à l'instar des cours de pratique instrumentale européenne.

### 3- Discussion des résultats

Notre hypothèse principale stipule que le contenu de l'enseignement et les méthodes d'apprentissage de la kora à l'INSAAC indiquent que l'introduction de cette formation instrumentale dans les programmes de cet institut n'a pas fait l'objet d'un travail de transposition didactique. C'est d'ailleurs pourquoi la kora y est enseignée jusqu'à l'état actuel de connaissance de manière empirique. Or enseigner une discipline dans un cadre institutionnel suppose une transformation des savoirs de référence en savoirs scolaires pour les rendre accessible aux élèves d'un niveau donné. Ces savoirs à enseigner, ainsi apprêts, se présentent très souvent sous forme de publications telles que le Journal Officiel, livres de classe, etc. Chevallard (1985, p. 40) précise que cette étape est celle du passage de l'« *objet de savoir* » à l'« *objet à enseigner* ». Elle marque le passage de l'implicite à l'explicite, de la pratique à la théorie, du préconstruit au construit » (Blanché 1970, pp. 13-16).

L'enseignement- apprentissage de la kora à l'INSAAC est jusqu'ici resté contextuel. Les enseignants interrogés expliquent que leur pédagogie se fonde sur les morceaux joués. C'est à travers le morceau joué que l'apprenant acquiert le savoir enseigné. Ce savoir n'est pas clairement identifié en amont du processus d'apprentissage. Il ne peut être appréhendé qu'à travers l'apprentissage d'un morceau. En réalité, l'enseignement apprentissage de la kora à l'INSAAC est fondé sur les préconstruits que constitue le plan des morceaux du répertoire musical de chaque classe. Le passage du préconstruit au construit qu'exige ce premier niveau de transposition externe n'a pas eu lieu pour ce qui concerne l'enseignement de la kora à l'INSAAC. Par ailleurs, l'étape du passage de la pratique à la théorie n'apparaît pas non plus dans ce processus de l'enseignement. Il n'est fait mention d'aucune théorie à quelque stade que ce soit de l'apprentissage. Enfin, Passer de l'objet de savoir à l'objet à enseigner nécessiterait donc un cheminement de « *l'implicite* » à la « *théorie* » (Chevallard, 1995). L'enseignement – apprentissage de la kora tel qu'observé à l'INSAAC s'effectue de manière orale. Dans cet apprentissage, ce n'est pas le savoir musical à acquérir qui fait l'objet de l'étude. Bien au contraire, c'est le morceau à interpréter lui-même qui est l'objet de l'étude. Le savoir musical transmis au cours de l'apprentissage n'apparaît pas d'emblée. Il est à l'intérieur du morceau à apprendre. Ainsi, l'apprentissage de la kora tel qu'il se présente à l'INSAAC reste implicite. Notre première hypothèse secondaire indique que le caractère traditionnel de l'enseignement de la kora à l'INSAAC s'explique par l'absence de directives pédagogiques officielles émanant de l'institution. Rappelons qu'à l'ouverture du Département de Musique Africaine, l'INSAAC ne disposait pas d'expert en didactique de la kora pour élaborer un programme ou une progression de cours. L'on a dû recourir au service d'un maître traditionnel de kora ; toute chose qui explique l'absence de directives officielles consignées dans un manuel au niveau de l'administration.

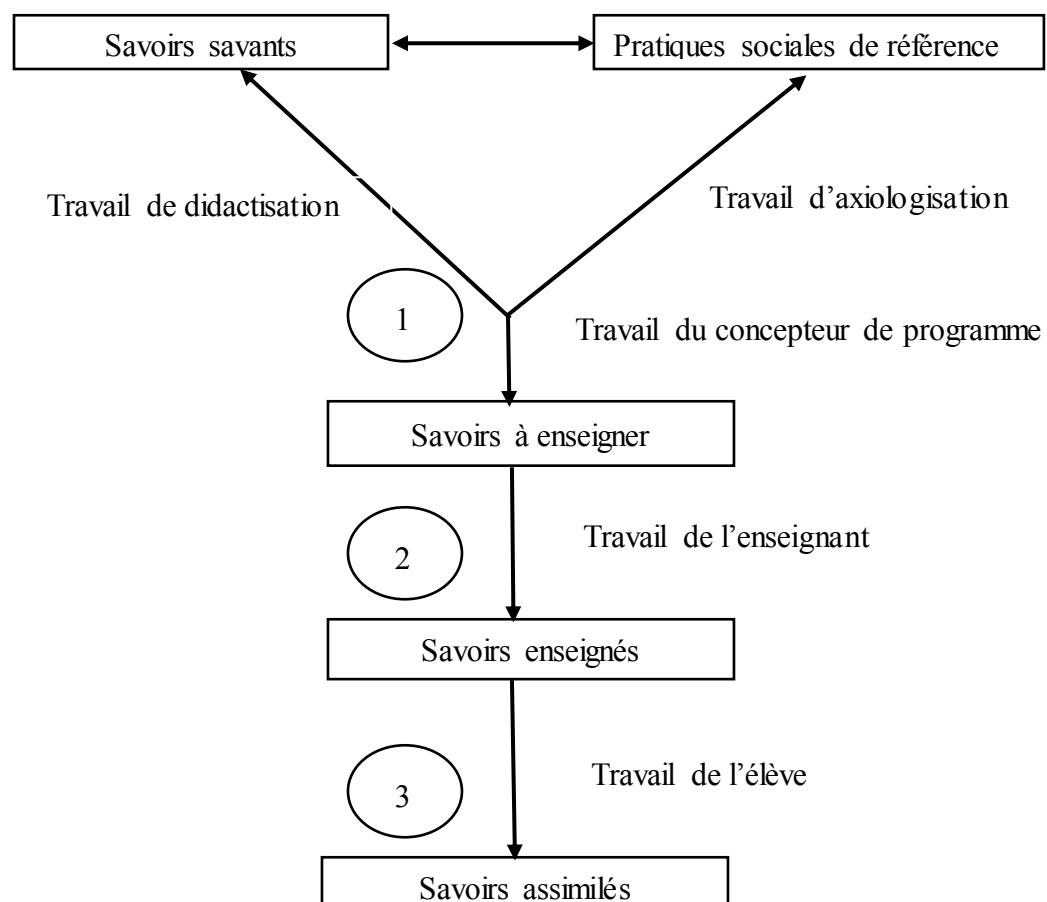
Enfin, l'analyse des données a mis en évidence les écarts entre le contenu de l'enseignement traditionnel et celui de l'enseignement de la kora à l'INSAAC. Il résulte de cette étude comparative que l'enseignement-apprentissage de la kora à l'INSAAC ne prend pas suffisamment en compte le contenu de la transmission traditionnelle de l'instrument. En effet, un (01) seul style de jeu de la kora est appris à l'INSAAC alors qu'on en compte trois (03) au niveau traditionnel. Un (01) seul mode d'accordage est également enseigné tandis qu'on dénombre trois au niveau traditionnel. Enfin, le répertoire de pièces musicales de kora étudié à l'INSAAC ne prend en compte que trois (03)

morceaux du répertoire traditionnel qui en compte douze (12). De manière générale, l'enseignement-apprentissage de la kora à l'INSAAC ne prend en compte qu'environ 25% des savoirs musicaux inhérents à la pratique traditionnelle de l'instrument. Autrement dit, il ne prend en compte qu'un quart de ce qu'un véritable korafola devrait apprendre et être capable de faire. Il apparaît que l'enseignement de la kora tel que présenté à l'INSAAC ne permettrait pas de former des korafolas professionnels prêt pour la scène. Pour preuve, seulement 7% des étudiants formés affirment jouer la kora en dehors du cadre scolaire.

A l'évidence, l'introduction de la kora dans la formation instrumentale à l'INSAAC n'a pas fait l'objet d'une transposition didactique. Cette situation a entraîné un manque dans le contenu d'enseignement qui in fine, a des répercussions sur la formation des apprenants. Pour remédier à ce problème, il n'est plus que jamais urgent de procéder à la didactisation de la pratique de la kora si tant est que l'on veut enseigner cet instrument dans un cadre intentionnel.

#### 4- Processus de didactisation de la pratique de la kora

La didactisation, ici, renvoie à notre objectif de formaliser l'apprentissage de la kora dans un cadre institutionnel. Il s'agit de transformer les savoirs musicaux inhérents à la pratique traditionnelle de la kora en savoirs à enseigner sans lesquels les premiers ne peuvent devenir connaissances, encore moins faire l'objet d'un enseignement. En effet, le savoir enseigné est une véritable reconstruction authentique des pratiques des références. Par conséquent, nous épousons l'idée d'une transposition didactique "élargie" s'opérant sur les deux processus complémentaires que sont la didactisation c'est-à-dire l'organisation des situations d'apprentissage, adaptation des contenus aux niveaux des apprenants et aux objectifs et l'axiologisation qui renferme le choix des contenus en fonction des valeurs véhiculées, finalités sociales et éducatives traduites par les contenus d'enseignement.



Ce processus doit aboutir à l'élaboration d'un programme et une progression de cours qui organisent la formation sur les cycles Licence et Master. Ces directives officielles élaborées visent l'autonomie de l'apprenant et surtout la préparation de ce dernier à une pratique professionnelle de la kora qui réponde au besoin de la scène. De manière précise, le programme de formation met en évidence, le processus d'exploration de l'instrument par lequel l'élève exerce son oreille, éduque son attention, et apprend un ensemble de gestes taillés spécifiquement pour les caractéristiques morphologiques et manipulatoires de son instrument (Rojas, 2015). Ce programme adopte également la dimension expressive du geste instrumental effectif. La progression, quant à elle, englobe tous les savoirs et savoir-faire musicaux inhérents à la pratique traditionnelle de la kora évoqués précédemment. En outre, l'on pourrait en guise d'ouverture étendre l'apprentissage de la kora à des genres musicaux autres que la musique manding<sup>52</sup>. L'enseignement-apprentissage d'un instrument de musique, dans le cadre institutionnel, fut-il de tradition orale, exige l'usage de la partition comme outil didactique de première importance. Par conséquent, il nous faut retranscrire les douze pièces musicales suscitées qui fondent la formation du kora fola. Nous vous présentons un extrait de la transcription du morceau *kelefaba*.

## Kelefaba

$\text{♩} = 145$

4

7

<sup>52</sup> L'on pourrait expérimenter la kora dans la variété, le jazz ou encore la musique asiatique.

## CONCLUSION

L'enseignement de la kora à l'INSAAC est à l'état embryonnaire par manque de transposition didactique préalable de la pratique traditionnelle de l'instrument. En effet, les savoirs et savoir-faire musicaux issus de la pratique traditionnelle de la kora n'ont pas été transformés en savoirs scolaires pour être en adéquation avec les exigences de l'école. Le caractère traditionnel de la méthode pédagogique employée résulte du manque de directives pédagogiques officielles et d'outils didactiques, émanant de l'institution qui organisent l'enseignement de la kora. Une telle situation, généralement dans les instituts de formation artistique, dévalorise les instruments de musiques africains aux yeux des apprenants qui préfèrent les instruments occidentaux (*guitare, piano*) pour lesquels un bon nombre de manuels et de partitions sont fournis pour faciliter leur apprentissage. La solution première pour palier notre problème de recherche est de rédiger un curriculum formel, retranscrire les pièces musicales et élaborer des manuels pédagogiques qui consacreraient l'institutionnalisation des instruments de musique traditionnelle africains.

Cette étape franchie, un autre pan du problème de l'enseignement de la kora à aborder serait la formation du professeur d'instrument. En effet, la complexité du métier de professeur d'instrument de musique dans les écoles de musique est une réalité indéniable (Mills, 2004). Pour faire face aux exigences institutionnelles et pédagogiques, le professeur d'instrument se doit de mettre en œuvre une multitude de savoirs provenant de sources variées (Altet, 2006). Ces obligations professionnelles mettent en évidence la question de la formation pédagogique des futurs enseignants d'instrument et plus particulièrement d'instrument de musique africaine. Enseigner renvoie à une pluralité d'actions, de gestes et de routines. L'action de l'enseignant s'inscrit dans des contextes et des situations singulières dont les acteurs eux-mêmes définissent les significations (Norman, 1993). Alors « que fait un professeur d'instrument durant la leçon ? », « que fait son élève ? ». Ces questions apparemment anodines, sont en réalité plus complexes qu'on le pense lorsqu'on essaie d'y répondre. Elles appellent des travaux de recherche, quand nous savons que nos centres de formation pédagogique pour les arts sont portés exclusivement sur la formation des professeurs d'éducation musicale.

## Bibliographie

ALTET Marguerite, *La Formation professionnelle des enseignants*. Paris : PUF, 1994.

BROUSSEAU Guy, *Les effets du contrat didactique*. In Actes de la 2e école d'été de didactique des mathématiques IREM Orléans. 1982

CHEVALLARD Yves *Les processus de transposition didactique et leur théorisation*, dans Arsac Gilbert et alii. (dir.), *La transposition didactique à l'épreuve* (pp. 83-122), Grenoble, La Pensée Sauvage, 1994

CHEVALLARD Yves, *La transposition didactique – du savoir savant au savoir enseigné*, Paris, La pensée sauvage. ,1985/1991

KANGA Kouakou, GORANKoffi Armand Modeste *Didactique de l'éducation musicale de la théorie à la pratique (tome 1)*,Harmattan Côte d'Ivoire, 2017

KOFFI Gbaklia Elvis Emmanuel, *Traces de didacticité et transposition didactique de la palabre dans la formation initiale des enseignants de l'ENS d'Abidjan*, JFREM\_OTTAWA (Canada), 2009

LAHIRE Bernard, *La raison scolaire, Ecole et pratiques d'écriture, entre savoir et pouvoir*, Rennes : PUR., 2008

LAHIRE Bernard.; THIN Daniel.; VINCENT Guy, *Sur l'histoire et la théorie de la forme scolaire. In Vincent, G. L'Education prisonnière de la forme scolaire ? Scolarisation et socialisation dans les sociétés industrielles. (pp.11-48)*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon. 1994

MARTINAND Jean-Louis *Pratiques de référence, transposition didactique et savoirs professionnels en sciences techniques*, Les sciences de l'éducation, pour l'ère nouvelle, n° 2, Caen, pp. 23-29 1993 « Organisation et mise en œuvre des contenus d'enseignement » in J. Colomb (Eds.), *Recherches en didactiques : contribution à la formation des maîtres* Paris : INRP, pp. 135-147, 1989

MAULINI Olivier. & PERRENOUD Philipe. *La forme scolaire de l'éducation de base : tensions internes et évolutions*. In O. Maulini& C. Montandon (Ed), *Les formes de l'éducation : variété et variations* (pp. 147-168, Raisons éducatives). Bruxelles : De Boeck. 2005

N'DA, Paul, *Méthodologie de la recherche : de la problématique à la discussion des résultats*, Abidjan: EDUCI. 2002

N'DIAYE, Bokar, *Les castes au Mali*, Bamako, Editions populaires, 1970

OUSMANE Sow Huchard, *La kora: objet-témoin de la civilisation manding* Presses Univ. de Dakar, 2000

*KANIAN-TÉRÉ N°4, décembre 2019, pp. 151-162.*

**TRACES D'UNE STRATEGIE DE COMMUNICATION PERSUASIVE A  
TRAVERS LA DECLARATION DE POLITIQUE GENERALE DU  
PREMIER MINISTRE AU BURKINA FASO**

Dr KOUMA Daouda

Département de Philosophie et de Psychologie,  
UFR/SH, Université de Joseph Ki-Zerbo de Ouaga 1,  
Burkina Faso  
Mail : [da\\_kouma@yahoo.fr](mailto:da_kouma@yahoo.fr)

**Résumé**

Le présent travail s'attache à l'analyse des mécanismes implicites d'une communication persuasive.

L'objectif est d'user de la méthode de l'analyse de contenu pour révéler les traces d'une mise en scène axée sur la personnalité du Premier Ministre burkinabé pour la valorisation de sa gouvernance.

Les résultats indiquent que la déclaration de politique générale du Premier Ministre se caractérise par une stratégie visant à montrer le Premier Ministre dans une posture de forte crédibilité. Le choix des référents eu égard aux contraintes situationnelles couvre à la fois le volet programmatique et celui de la gouvernance politique.

**Mots clefs :** Analyse de contenu, Déclaration de Politique Générale, stratégie persuasive.

**TRACES OF A PERSUASIVE COMMUNICATION THROUGH THE DECLARATION OF GENERAL POLITIQUE FOR THE PRIME MINISTER IN BURKINA FASO**

**Abstract :**

The present work cares over the analysis of implicit mechanisms of persuasive communication. It focuses on the method of content analysis to reveal the traces of screen play targeted on the Burkina Faso Prime Minister personality, in order to valorize his governance.

The results indicate that the declaration of general politique is characterised by a strategy to present the Prime Minister in strong credibility.

The choice of referents people owing to situational constraints open on one leg programmatic aspect and political governance.

**Keywords:** Content analysis, General Policy Statement, Persuasive strategies.

**INTRODUCTION**

La psychologie sociale du langage et de la communication utilise l'analyse des discours et des textes produits pour étudier les phénomènes

d'interaction entre l'individu et son environnement. Son but est de comprendre l'homme en interaction par le biais du langage (Beauvois et Ghiglione, 1981, Ghiglione, 1986).

Selon cette approche le sujet communiquant est caractérisé par des savoirs et des compétences mais également par des représentations et des attitudes. Il utilise le langage comme un outil pour exposer mais aussi pour tenter d'imposer ses modes de représentations. Il n'y a donc pas de communication de la part d'un locuteur qui ne vise à influencer l'interlocuteur (Bromberg, 1981, Chabrol 1990).

Par conséquent, les productions discursives portent en elles des traces, des indices, des intentions que le locuteur veut, à des degrés divers, faire partager à ses interlocuteurs. C'est le cas des discours politiques qui consistent à orienter les actions des citoyens (Dorna et Bromberg, 1985; Dorna, 1990 ; Ghiglione et Bromberg, 1998 ; Charaudeau, 2004).

Les travaux scientifiques menés sur les déclarations de politique générale de la cinquième République en France ont mis en exergue l'existence de discours consensuels et génériques malgré le clivage gauche/droite. L'analyse de contenu de ces déclarations de politique générale révèlent que les représentations des Premiers Ministres de leur auditoire donnent à voir que le choix des mots et les stratégies relèvent d'une opération, tant cognitive que sociale (Marchand et Monnoyer 2000, Marchand 2007).

Les travaux scientifiques menés sur les déclarations de politique générale, au Burkina Faso, de 1992 à 2016 (KOUMA, 2008,2017) ont mis en exergue que toute production langagière est marquée par l'intention communicative de celui qui la produit. Cette intention communicative, structurée par des buts et des enjeux, se traduit nécessairement par des choix successifs d'éléments langagiers susceptibles de mettre en scène, pour « l'autre », un monde acceptable ; pour ce faire, l'organisation du contenu obéit à un certain nombre de contraintes linguistiques, syntaxiques, pragmatiques et sociales. Les contextes d'énonciation permettent de distinguer les déclarations de politique générale axées sur des contenus tantôt abstraits, tantôt pratiques d'une part, des stratégies de prise en charge personnelle du discours ou de distanciation, d'autre part.

De la première Déclaration de Politique Générale de 1992, la douzième nous a été livrée par l'actuel Premier Ministre en février 2019. Elle intervient dans un contexte marqué par certaines spécificités. D'abord le Premier Ministre DABIRE après une longue carrière administrative et politique pour le compte du régime déchu, à un âge avancé a été nommé à ce poste à la surprise générale de l'opinion publique. Ensuite, le front social et politique présente une recrudescence des attaques terroristes et la prolifération des revendications corporatistes de la plupart des travailleurs de la fonction publique pour une amélioration de leurs conditions de vie. Sa Déclaration de Politique Générale était donc très attendue.

Il peut y avoir un intérêt scientifique de chercher à comprendre, à travers le choix des référents et les stratégies argumentatives employées les visées d'influence de ce discours.

Les stratégies argumentatives développées par ce Premier Ministre sont-elles de l'ordre de la prise en charge personnelle ou de la distanciation ? L'orientation de la Déclaration Politique est-elle programmatique (intentions d'actions) ou pragmatique (propositions de mesures concrètes à mettre en œuvre) ? Quelles sont les spécificités de cette Déclaration de Politique générale par rapport aux autres Déclarations de Politique Générale en termes de contenus et de stratégies ?

L'objectif de ce travail est d'analyser cette production langagière sous l'angle de la psychologie sociale du langage et de la communication. Plus précisément, il s'agit d'analyser les traces activités psycho-socio-cognitives dans la Déclaration de Politique Générale nécessaires pour comprendre ce que le sujet social, en l'occurrence le Premier Ministre, communique dans une situation sociale, bien, particulière.

A travers ce travail, nous formulons les hypothèses suivantes :

- le Premier Ministre a été nommé dans un contexte de surprise générale, nous nous attendons à ce qu'il s'implique fortement dans sa Déclaration Politique Générale pour marquer sa crédibilité en se mettant en scène par le deixis de locution (je) ;
- cette Déclaration de Politique Générale tenue dans un contexte de fortes revendications syndicales et de recrudescence d'attaques terroristes met préférentiellement l'accent sur les univers de références liés aux dimensions socio-économique et socio-politique.

Le travail est articulé de sorte à présenter dans un premier temps la démarche méthodologique suivie pour approcher la Déclaration de Politique Générale. Dans un deuxième temps, l'analyse des stratégies argumentatives, puis celle des contenus utilisés et enfin la discussion des résultats.

Comment avons-nous procéder pour approcher le contenu de la déclaration de politique générale ?

## I- DEMARCHE METHODOLOGIQUE

Dans le cadre de ce travail, nous procémons à une analyse automatique de la dernière déclaration de Politique Générale au Burkina Faso, par le logiciel Tropes. Ce logiciel est une application de l'Analyse Propositionnelle du Discours (Ghiglione, 1985). La surface textuelle est découpée en unités que sont les propositions. La proposition est « la forme minimale la plus satisfaisante pour rendre compte d'un micro-univers dans la mesure où elle est dotée d'un sens autonome. La proposition est constituée « a minima d'un actant qui fait l'action et de l'acte que le verbe accomplit (Ghiglione et Blanchet, 1991, p.38). Dans ce cas précis, l'unité d'enregistrement et l'unité de contexte sont confondues dans la seule unité de découpage qu'est la proposition. Ce point théorique étant précisé, ajoutons que cette méthode vise à saisir le contenu et la structure de la référence inscrite dans la scène langagière ainsi que

l'intentionnalité inscrite dans cette construction. Les catégories<sup>53</sup> prédéfinies par la méthode de l'Analyse Propositionnelle du Discours et appliquées par le logiciel Tropes sont :

- les propositions, substantifs, verbes, adjectifs, pronoms. Les verbes sont répartis en verbes factifs, statifs et déclaratifs, les pronoms personnels sont détaillés en personne et en nombre auxquels s'ajoute « on ».
- les modalisateurs (en général des adverbes) : temps, lieu, manière, affirmation, doute, négation, intensité ;
- les connecteurs (en général les conjonctions) : condition, cause, but, addition, disjonction, opposition, comparaison, temps, lieu.

Donc, le sujet psychosocial, le Premier Ministre, porteur d'inscriptions sociales diverses, de savoirs, de croyances et de compétences utilise ces catégories prédéfinies selon ses visées d'influence. Sur cette base, le logiciel effectue le calcul de la fréquence d'apparition des grandes catégories et sous catégories suscitées.

## II ANALYSE DES STRATEGIES DISCURSIVES

Cette analyse permet de saisir les buts et stratégies langagières utilisés par le locuteur pour opérer ses jeux d'influence. Ainsi, les indicateurs langagiers ne sont pas choisis au hasard mais en fonction des effets que le Premier Ministre cherche à obtenir des députés. Aussi, les fréquences d'utilisation des catégories et sous catégories dévoilent les stratégies discursives mises en œuvre par lui pour manifester ses intentions à travers les mises en scène langagières. Le tableau ci-dessous décline l'usage fait par le Premier Ministre des catégories langagières lors de sa Déclaration de Politique Générale.

**Tableau 1 : Récapitulatif des indicateurs langagiers**

OPÉRATEURS	Catégories	Nombre	Taux
	Proposition	581	100%
	Style	<b>Enonciatif</b>	-
Verbes	Factifs	473	<b>63.2%</b>
	Statifs	175	23.4%
	Déclaratifs	86	11.5%
	Performatifs	14	1.9%
Modalisations	Temps	33	<b>11.8%</b>
	Lieu	41	<b>14.7%</b>
	Manière	62	<b>22.2%</b>
	Affirmation	5	1.8%
	Doute	0	0.0%
	Négation	10	3.6%
	Intensité	128	<b>45.9%</b>
Adjectifs	Objectif	332	<b>45.6%</b>
	Subjectif	246	33.8%

<sup>53</sup> Cette perspective de catégorisation ne doit pas être cantonnée à une commodité méthodologique. C'est, en fait, une véritable prise de position théorique en psychologie sociale du langage. Il n'est, en effet, pas nouveau de reconnaître que l'esprit humain a besoin de catégories stables pour décrire le réel (le monde, les autres, soi et les interactions entre eux), agir sur lui, faire avec lui.

	Numérique	150	20.6%
<b>Connecteurs</b>	Condition	5	1.4%
	Cause	15	4.3%
	But	21	6%
	<b>Addition</b>	<b>259</b>	<b>74.4%</b>
	Disjonction	4	1.1%
	Opposition	12	3.4%
	Comparaison	13	3.7%
	Temps	19	5.5%
	Lieu	0	0%
<b>Pronoms personnels</b>	<b>Je</b>	<b>83</b>	<b>43.5%</b>
	Tu	0	0%
	<b>Il</b>	<b>35</b>	<b>18.3%</b>
	<b>Nous</b>	<b>26</b>	<b>13.6%</b>
	Vous	12	6.3%
	Ils	4	2.1%
	On	2	1%

Source : traitement du DPG par tropes (2019)

En se référant au tableau ci-dessus on peut émettre—un certain nombre d'observations :

- Le taux de *prolixité* déterminé par le nombre de propositions montre que cette déclaration de politique générale est de taille moyenne.
- Les verbes rendent des types d'activité (prédication d'un faire, d'une pensée ou d'un état) que le locuteur est amené à développer avec les différents objets de l'univers à construire. Ce sont les verbes *factifs* qui sont les plus fréquents (à peu près ¼ des catégories verbales) matérialisant ainsi un ancrage dans l'action, caractéristique du genre discursif politique.
- Les modalisations traduisent le mode de prise en charge et de distanciation de l'énoncé par l'énonciateur. Il s'agit ici, des modalisations *d'intensité, de temps, de lieu et de manière* qui sont plus mobilisés que les autres (à peu près 95%). C'est le signe d'un discours dramatisé et narrativisé preuve d'une forte prise en charge.
- Les adjectifs permettent les différentes opérations d'attribution et de qualification des substantifs. Ce sont les adjectifs *objectifs* qui sont les plus utilisés (à peu près 46 %), manifestation d'une « vision objective ».
- Les connecteurs permettent l'inscription ou non dans un procès logifiant par l'énonciateur. Les connecteurs *d'addition* dominent l'ensemble des discours (à peu près 74.5%) révélant ainsi une logique d'accumulation des faits.
- Les pronoms personnels reflètent la prise en charge de l'énoncé par l'énonciateur. La prise en charge est forte sur trois plans : *je, nous, il* (à peu près 75.5% des pronoms personnels).

L'utilisation des pronoms personnels par le Premier Ministre met en évidence une stratégie de prise en charge de son discours à l'aide de *je* dans sa Déclaration de Politique Générale, une convocation d'une instance

impersonnelle (il) pour crédibiliser le discours et un clin d’œil à ses compatriotes (nous). L’ensemble du discours est fermé puisque l’autre est effacé (*tu et vous*). Quels sont les contenus privilégiés dans la Déclaration de Politique Générale du Premier Ministre ?

### III- ANALYSE DES CONTENUS DISCURSIFS

A ce niveau le traitement permet d’identifier les référents noyaux<sup>54</sup>, objets « autour desquels s’ordonnent les réalisations langagières. Les référents noyaux indiquent de quoi parle l’énonciateur. Ils reflètent la structure des représentations des objets discursifs que le premier Ministre choisit de mettre en scène en fonction des buts qu’il poursuit. En outre, cette analyse met en relief les principaux acteurs d’un univers mis en scène que sont les actants et ceux subissant l’action que sont les actés<sup>55</sup>. En prenant en compte les référents noyaux les plus fréquents de la Déclaration de Politique Générale et ceux occupant la position actancielle, nous proposons le tableau ci-dessous.

**Tableau 2 : Les référents noyaux les plus utilisés<sup>56</sup>**

Ordre	Classe	Fréquence	Taux	Actant	Acté
1	<b>Gouvernement<sup>57</sup></b>	53	<b>0.736%</b>	<b>67 %</b>	<b>33%</b>
2	Nation	40	0.555%	12%	88%
3	Burkina	38	0.528%	23%	77%
4	Développement	36	0.500%	30%	70%
5	Action	34	0.472%	44%	56%
6	<b>Monsieur</b>	33	<b>0.458%</b>	<b>87%</b>	<b>13%</b>
7	<b>Président</b>	32	<b>0.444%</b>	<b>62%</b>	<b>38%</b>
8	Mise en œuvre	23	0.319%	30%	70%
9	<b>Député</b>	22	<b>0.306%</b>	<b>100%</b>	<b>0%</b>
10	Production	21	0.292%	42%	58%
11	Secteur	20	0.278%	40%	60%
12	Politique	20	0.278%	30%	70%
13	<b>Promotion</b>	17	<b>0.236%</b>	<b>70%</b>	<b>30%</b>
14	<b>Construction</b>	16	<b>0.222%</b>	<b>62%</b>	<b>38%</b>
15	Accès	15	0.208%	13%	87%
16	Calme	15	0.208%	20%	80%
17	Economie	15	0.208%	33%	67%
18	Amélioration	14	0.194%	42%	58%
19	Entreprise	14	0.194%	42%	58%
20	Programme	14	0.194%	28%	72%
21	Combat	13	0.181%	30%	70%
22	Changement	13	0.181%	7%	93%
23	Faso	13	0.181%	23%	77%
24	<b>Etat</b>	12	<b>0.167%</b>	<b>50%</b>	<b>50%</b>

<sup>54</sup> Les substantifs et les autres pronoms utilisés dans la Déclaration de Politique Générale. Nous utiliserons référents noyaux ou référents de façon équivalente dans ce travail.

<sup>55</sup> La prise en compte des actants et des actés permet de repérer les univers de référence significatifs, c'est-à-dire ceux fortement placés en position de sujet et effectuant l'action.

<sup>56</sup> Fréquence ≥ à 10

<sup>57</sup> Sont en gras les référents en position d’actant

25	Service	12	0.167%	41%	59%
26	Réalisation	12	0.167%	41%	59%
27	Environnement	12	0.167%	33%	67%
28	Enseignement	12	0.167%	16%	84%
29	Travail	11	0.153%	0%	100%
30	Justice	11	0.153%	27%	73%
31	<b>Qualité</b>	11	<b>0.153%</b>	<b>63%</b>	<b>37%</b>
32	<b>Domaine</b>	11	<b>0.153%</b>	<b>72%</b>	<b>28%</b>
33	<b>Madame</b>	11	<b>0.153%</b>	<b>100%</b>	<b>0%</b>
34	Gouvernance	11	0.153%	18%	82%
35	Population	10	0.139%	0%	100%
36	Mesure	10	0.139%	10%	90%

Source : traitement du DPG de DABIRE par tropes (2019)

Les univers sémantiques dont les fréquences sont supérieures ou égales à vingt sont au nombre de douze (12) et vingt-quatre (24) sont situés dans la fourchette de 17 à 10.

En considérant les référents en position d'actants par ordre décroissant, neuf (9) s'en détachent que sont : Député (100%), Madame (100%), Monsieur (87%), Domaine (72%), Promotion (70%), Gouvernement (67%), Qualité (63%), Président (62%), Construction (62%), Etat (50%).

Il est intéressant également d'observer la fréquence des relations entre les référents. En effet, les référents ne sont pas fréquemment liés par hasard, cela montre les notions sur lesquelles le Premier Ministre a insisté. Le tableau suivant en donne une idée précise.

**Tableau 3 : Relations entre les référents de la DPG**

Relations	Fréquence	Taux
Développement>nation	3	8.33%
Jeunesse>femme	3	75%
Liberté>justice	2	66.67%
Démocratie>liberté	2	66.67%
Besoin>développement	2	22.22%
Vie>nation	2	33.33%
Politique >travail	2	18.18%
Nation>liberté	2	66.67%
Richesse>travail	2	28.57%
Nation>démocratie	2	33.33%

Il y a dix (10) relations significatives entre les référents. Les relations aux fréquences les plus élevées sont : développement> nation suivie par jeunesse> femme. En considérant la récurrence des classes d'équivalents, nous pouvons constater que la centralisation de la dynamique discursive se réalise autour des référents tels que : **Nation (4)**<sup>58</sup>, **Liberté(3)**, **Démocratie(2)**, **Développement(2)** et **Travail(2)**.

En rapprochant les indicateurs langagiers de la situation d'énonciation, la discussion des résultats tient toute son importance.

<sup>58</sup> Le chiffre se trouvant entre parenthèse indique le nombre de fois où le terme a été mis en relation avec un autre terme.

## IV-DISCUSSION

La déclaration de politique générale du Premier Ministre DABIRE respecte le format standard des discours politiques. Autrement dit, ces discours sont marqués par une forte utilisation de verbes factifs, de sous catégories de modalisateurs d'intensité, de temps, de lieu et de manière, d'adjectifs objectifs et de sous catégories de connecteurs d'addition (Ghiglione et Bromberg, 1998 ; Kouma, 2008, 2017, 2018).

Cette Déclaration de Politique Générale se situe dans la même logique apologetique que les onze précédentes, cet extrait l'illustre « *Je voudrais de prime abord en savoir sincèrement gré au Président du Faso d'avoir placé en moi sa confiance. En acceptant cette lourde responsabilité, je prends l'engagement, en toute humilité, au nom de toute l'équipe gouvernementale, d'œuvrer à l'atteinte des objectifs qu'il a bien voulu nous assigner. Je reste convaincu qu'avec le peuple comme témoin, comme censeur et comme soutien, nous relèverons les défis en toute responsabilité* ». Les contraintes de lieu, de l'auditoire et le rapport du Premier Ministre au président du Faso expliquent cette attitude de déférence (Kouma, 2008, 2017).

Pour mettre en évidence les caractéristiques particulières de la Déclaration de Politique Générale de DABIRE, nous la confrontons aux Déclarations de Politique Générale antérieures de la quatrième République au Burkina Faso. De cette façon, nous établissons les ressemblances avec certaines Déclarations de Politique Générale quant à la mobilisation de certains indicateurs langagiers et les particularités des variables psycho-sociologiques (représentations, buts, enjeux situationnels) susceptibles de justifier ces choix. En termes de nombre de propositions, la Déclaration de Politique Générale de DABIRE se rapproche plus de celle de KABORE 1994 (581 versus 564 donc, à 17 propositions près), actuel président du Faso. Il est impératif de trouver des explications au fait que la taille de la Déclaration de Politique Générale de DABIRE se rapproche plus de celle de KABORE 1994 que de toute autre Déclaration de Politique Générale. Il est vrai que les contextes sont différents, la Déclaration de Politique Générale de KABORE a lieu trois ans après « la renaissance démocratique » avec la constitution de juin 1991. KABORE fut le deuxième Premier Ministre de la quatrième République après deux (2) ans d'exercice de son prédécesseur, Youssouf OUEDRAOGO. La nomination de Christophe DABIRE est intervenue après trois ans d'exercice de son prédécesseur, Paul Kaba THIEBA. Il est le deuxième Premier Ministre de Rock Marc Christian KABORE depuis son accession à la magistrature suprême en 2015. Il convient de souligner que le style descriptif de THIEBA était identique à celui de KABORE 1994. En outre, THIEBA 2016 est celui qui utilise moins de pronom personnel « nous » (10,6%) de toutes les Déclarations de Politique Générale de la quatrième République, en cela il est proche de KABORE 1994 (12.1%) et de DABIRE (13.6%). A croire que THIEBA et DABIRE bien que se plaçant dans des contextes historiques très éloignés de celui qui était le cas de l'actuel président quand il était Premier Ministre gardent une certaine proximité avec sa Déclaration de Politique Générale de 1994. Sur ce point, il peut être aisément de penser que ces trois Déclarations de Politique Générale se sont tenues dans des situations de communication similaires marquées par de fortes revendications socio-économiques. En 1994, KABORE a tenu sa Déclaration de

Politique Générale au moment où les populations ressentaient les effets de la dévaluation du franc CFA. En 2016 THIEBA était confronté à des attentes fortes des populations sur la restructuration de l'économie. DABIRE, en 2019, est davantage en face de demandes socio-économiques que son prédécesseur. Il est, donc, logique que ces trois acteurs s'inscrivent dans une stratégie d'affirmation, en s'affichant comme des porteurs de solutions.

En considérant le style de la Déclaration de Politique Générale de DABIRE, il n'y a que TIAO 2013 qui ait utilisé le même style énonciatif que lui. Ils sont les deux à manifester leur subjectivité dans leur Déclaration de Politique Générale. On peut trouver des points communs entre ces deux Premiers Ministres en regardant de près les circonstances dans lesquelles ils sont arrivés à la primature. Luc Adolphe TIAO nommé en 2011 à la primature a créé la surprise, son profil n'était pas attendu. Il a été reconduit en 2013 période pendant laquelle l'opposition politique et la société civile manifestaient contre la mise en place du sénat et la révision de la constitution qui aurait permis au président Blaise COMPAORE de se maintenir au pouvoir. La Déclaration de Politique Générale de sa reconduction adopte un style énonciatif en rupture avec les styles de ces devanciers et de sa première Déclaration de Politique Générale. DABIRE a été nommé en janvier 2019 à la surprise générale dans un contexte de fronde sociale par les syndicats et d'insécurité du fait de la menace terroriste. Il n'est donc pas étonnant que se soient ces deux Premiers Ministres qui aient pris l'option de révéler leurs points de vue dans un rapport d'influence. En effet, la gravité des situations socio-politiques et la volonté de manifester leur bonne foi, leur crédibilité, pour y trouver des solutions, expliquent, probablement ces discours engagés. TIAO et DABIRE ont chacun succédé à un prédécesseur contesté qui a été obligé de démissionner. Du coup ils sont arrivés au pouvoir à des moments où les attentes des populations étaient très fortes. Ils s'affirment, donc, en clarifiant leurs positions sur un certain nombre de sujets. Plusieurs indicateurs langagiers sont des traces de cette posture cognitivo-discursive partagée par ces deux Premiers Ministres.

Ils utilisent approximativement les mêmes taux de verbes factifs (63.2% et 63.5%), les plus élevés de toutes les DPG exception faite de celle de THIEBA 2016 (68.1%).

TIAO 2013 et DABIRE 2019 se situent à peu près au même niveau d'utilisation du pronom impersonnel « il » (18.1%, 18.3%).

De la douzaine des Déclaration de Politique Générale de 1992 à nos jours, c'est celle de DABIRE où la prise en charge personnelle est très marquée (43,5%). Ce résultat confirme notre première hypothèse. A l'évidence, il se fonde sur ses compétences (professionnelles et sociales), ses expériences pour relever les défis énormes auxquels il a faire face. Il faut noter que de tous les Premiers Ministres de la quatrième République il est celui qui arrive à cette fonction à un âge assez avancé (71 ans). Il a trente-deux ans d'expérience dans la haute administration du Burkina Faso. Le nouveau chef du gouvernement a dirigé le ministère de la Santé du Burkina du 19 juin 1992 au 09 juin 1997, sous l'ancien président Blaise Compaoré. Il a également géré le département des Enseignements secondaire et supérieur et fut également député pendant deux législatures, étant membre du parti au pouvoir en son temps, le Congrès pour la Démocratie et le Progrès (CDP). Pour le compte du Burkina Faso, Christophe DABIRE est passé par le poste de Commissaire de l'Union Economique et

Monétaire Ouest-Africaine (UEMOA) où il était à la tête du département du marché régional, du commerce, de la concurrence et de la coopération (DMRC) jusqu'en 2017. La forte prise en charge personnelle de sa Déclaration de Politique Générale par DABIRE peut indiquer une volonté d'occuper pleinement sa fonction et non de jouer un rôle de porte-parole de l'exécutif ou de faire valoir du Président du Faso.

En termes de contenus, la DPG de DABIRE insiste surtout sur les référents noyaux suivants : Président, Député, Madame, Monsieur, Domaine, Gouvernement, Promotion, Qualité, Construction, Etat. On peut retenir qu'en dehors des termes de civilités, DABIRE insiste sur ce que son gouvernement compte apporter à la promotion, la construction, la qualité dans le domaine de la bonne gouvernance et des secteurs de développement (éducation, ressources en eau, assainissement domestique, foncier national, énergie, infrastructures, transports, technologies de l'information et de la communication, production agro-sylvo-pastorale et halieutique). La construction de son discours met un accent particulier sur la bonne gouvernance (nation, démocratie, liberté) et la dimension socio-économique en insistant sur des mesures concrètes pour promouvoir le développement par le travail. Ce résultat valide notre deuxième hypothèse.

DABIRE ajoute à la dimension socio-économique axe prioritaire de la Déclaration de Politique Générale de THIEBA, le volet politique. Sans doute en raison des interpellations de l'opposition regroupée au sein du Chef de file de l'opposition politique au Burkina Faso (CFOP-BF) et la coalition pour la démocratie et la réconciliation nationale (CODER). Aussi, la perspective du référendum pour l'adoption de la constitution de la cinquième République et surtout la forte probabilité du vote des burkinabè de l'étranger à l'élection présidentielle de 2020 sont des justifications possibles de l'intérêt accordé à la sphère politique. Les démarches ultérieures de l'actuel Premier Ministre après sa Déclaration de Politique Générale vont dans le sens de cette interprétation. Pour amorcer le dialogue politique, il a rencontré le CFOP-BF et la CODER le 1<sup>er</sup> avril 2019 ce que n'avait pas fait son prédécesseur.

Par rapport à la bonne gouvernance, ce passage de sa Déclaration de Politique Générale l'illustre bien lorsqu'il dit que : « *l'action de mon gouvernement s'inscrira résolument dans l'amélioration de la gouvernance à tous les niveaux* ».

S'agissant de la dimension socio-économique, cet autre passage permet de saisir sa position : « *Accélérer la décentralisation me paraît être le moyen le plus adapté pour impulser le développement à la base et faire véritablement profiter aux populations les retombées des politiques sociales* ».

Un point important à noter est que malgré la menace terroriste, l'actuel Premier Ministre reste convaincu que le Burkina n'est pas un pays en guerre. Par conséquent, le référent terrorisme est peu évoqué dans son discours, seulement huit fois au même titre que les référents suivants : effort, soutien, besoin, effet, croissance, gens, année, infrastructure et santé.

## CONCLUSION

L'analyse de la Déclaration de Politique Générale de DABIRE consolide les résultats antérieurs et clarifie davantage la dynamique structurelle existante entre le locuteur, la communication et les enjeux situationnelles.

En effet, la dernière Déclaration de Politique Générale de la quatrième République partage des points communs avec les DPG de THIEBA, 2016 ; TIAO 2011, 2013 et KABORE, 1994 parce que les situations d'énonciation se recoupent sur bien de points.

Les rapprochements peuvent se situer à trois niveaux :

- La mise en œuvre de styles descriptif et énonciatif
- La mise en scène des acteurs donnant une propension forte à la prise en charge personnelle de leurs discours ;
- La préférence pour des contenus socio-économiques.

Les enjeux politiques s'imposent aux acteurs politiques depuis l'insurrection populaire de 2014 du fait des fortes demandes socio-politiques (amélioration des conditions de vie, amélioration de la gouvernance politique). La Déclaration de Politique Générale de DABIRE ne peut pas s'en éloigner d'autant plus que l'adoption de la nouvelle constitution, le vote des burkinabè de l'étranger et les élections de 2020 sont des questions pressantes. En outre, la Déclaration de Politique Générale de DABIRE se singularise des autres Déclaration de Politique Générale par une personnalisation forte de son discours.

## Références bibliographiques

Beauvois, J.L et Ghiglione, R. (1981). *L'homme et son langage : attitudes et enjeux sociaux*. Paris : PUF.

Chabrol, C. (1990). Réguler la construction de l'identité du sujet du discours. *L'interaction communicative*. Berne : Peter Lang

Charaudeau, P. (2004). Le contrat de communication dans une perspective langagière : contraintes psychosociales et contraintes discursives. In : Bromberg M. et Trognon A (dir.), *Psychologie sociale et communication*, (pp.109-120). Paris : Dunod.

Dorna, A. (1990). Le centrisme est-il l'arlésienne de la politique ?, *Psychologie Française*, 2 (35), 143-151.

Dorna, A., Bromberg, M. (1985). Communication persuasive et logiques persuasives : deux expériences en situation de laboratoire. *Psychologie Française*, (130), 41-50.

Ghiglione, R. (dir.) (1986). *L'homme communiquant*. Paris : Armand Colin.

Ghiglione, R. et Blanchet, A. (1991). Analyse de contenu et contenus d'analyse. Paris : Dunod.

Ghiglione, R. et Bromberg, M. (1998). *Discours politique et télévision*. Paris : PUF.

Ghiglione, R., Landré, A., Bromberg, M., & Molette, P. (1998). *Analyse automatique des contenus*. Paris : Dunod.

Ghiglione, R., Matalon, B., et Bacri, N. (1985). *Les dires analysés : une méthode d'analyse des contenus*. Paris : Presses Universitaires de Vincennes.

Kouma, D. (2008). Les déclarations de politique générale au Burkina : entre intentions d'actions et mises en œuvre. *Revue du C.A.M.E.S.*, Série B, 010, (01), 13-23.

Kouma, D. (2017). Les déclarations de politique générale des Premiers Ministres Burkinabè de 2007 à 2016. *Revue du C.A.M.E.S.*, Nouvelle Série, 009, (02), 59-77.

Kouma, D. (2018). Analyse discursive et de contenus des projets de société des candidats à l'élection présidentielle de 2015 au Burkina Faso. *Annales de l'Université Ouaga I Pr Joseph KI-ZERBO*, Nouvelle Série A, 025, 82-102.

Marchand, P. (2007). *Le grand oral: Les discours de politique générale de la V<sup>e</sup> République*. Louvain-la-Neuve, Belgique: De Boeck Supérieur.

Marchand, P. et Monnoyer, L. (2000). Les discours de politique générale français : la fin des clivages politiques ? *Mots*, (62), 13-30.

Monnoyer, L. (1997). Le politique entre système et monde vécu ou comment appréhender la légitimité dans les sociétés modernes ? (Thèse de Doctorat, Université de Toulouse 3, Toulouse).

**LE ROLE DU PALMIER DANS LA CIVILISATION MATERIELLE**  
**KONGO (XV<sup>E</sup>-XIX<sup>E</sup> SIECLES)**

Lucien Niangui Goma  
 Université Marien Ngouabi (Congo-Brazzaville)  
 E-mail : [nianguigom@gmail.com](mailto:nianguigom@gmail.com)

**Résumé**

Les sociétés Kongo de l'époque précoloniale s'avèrent plaine de finesse et de génie lorsqu'il s'agit de se doter de moyens matériels nécessaires à l'existence. La nature, qui leur a donné les produits de base, est incontestablement d'un grand apport dans cette créativité foisonnante qu'hommes et femmes ont toujours eu en partage. Grâce à ses multiples usages, en effet, le palmier s'est continuellement trouvé au centre des dynamiques sociales des Kongo. Il est question dans ce travail de montrer qu'outres ses fonctions d'arbre fruitier, le palmier intervient dans la cosmétique, l'alimentation, la confection des instruments de musique et de pêche ; il donne des fibres nécessaires à la confection des vêtements, au tissage des étoffes-monnaies., la pharmacopée, l'alimentation, l'architecture, etc. En outre, il s'agit dans ce texte de montrer le rôle du palmier dans la civilisation ancienne kongo.

**Mots clés :** **palmier, civilisation, kongo étoffes-monnaies, alimentation, matérielle.**

**The role of the palm tree in Kongo material civilization (15th-19th centuries)**

**Summary :**

The Kongo societies of the pre-colonial era prove to be plain of finesse and genius when it comes to obtaining material means necessary for existence. Nature, which gave them the basic products, is undoubtedly a great contribution to the abundant creativity that men and women have always had in common. Thanks to its multiple uses, the palm tree has always been at the center of Kongo's social dynamics. The aim of this work is to show that besides its functions as a fruit tree, the palm tree is involved in cosmetics, food, making musical instruments and fishing; it gives fibers necessary for making clothes, weaving of coin-cloths, pharmacopoeia, food, architecture, etc. In addition, it is in this text to show the role of the palm in the ancient Kongo civilization.

**Key words :** **palm tree, civilization, kongo stuffed fabrics, food, material.**

**Introduction**

La civilisation ancienne des Kongo s'est édifiée à l'ordre des palmiers. Et ceci n'est pas seulement une image, car le palmier a donné au personnage kongo sa personnalité. Toute une civilisation s'est articulée autour de cet arbre. Dans la symbolique végétale kongo, le palmier est un arbre femelle, noble. Voilà justifié

notre sujet qui ne manque pas d'intérêt. L'histoire nous apprend que ce cas n'est pas isolé lorsque l'on pense à l'olivier dans la Grèce antique, au cèdre en Phénicie, au papyrus et au lotus en Egypte pharaonique, au riz et au bambou en Extrême-Orient, au blé et à la vigne en Europe occidentale. Toutes ces plantes ont été, pour ainsi dire, des plantes de civilisation comme le furent le riz en Sénégal et l'igname en Afrique Occidentale forestière. Le génie Kongo a su expliciter au mieux le palmier, qui est devenu un patrimoine national. L'utilité du palmier est polyvalente. Il fournit des matériaux à l'architecture et au transport, il donne des fibres nécessaires à la confection des vêtements, au tissage des étoffes-monnaies. Il procure les ressources cosmétiques, à l'alimentation, aux instruments de musique et de pêche, à la pharmacopée. La méthodologie exigée pour l'approche scientifique de cet article comporte nécessairement plusieurs facettes. La botanique, la sociologie, la linguistique, l'économie, l'onomastique et l'étude des structures mentales qui sont indispensables à notre démarche. Mais, en ce qui nous concerne, il s'agit dans ce texte de parler du rôle du palmier dans la civilisation matérielle kongo.

## 1- Le palmier dans le domaine alimentaire Kongo

La nourriture est le premier des soucis quotidiens dans toutes les civilisations du monde. La ménagère kongo est au centre de l'art culinaire. C'est à la préparation de la sauce à l'huile de palme, que l'on juge son talent. De toutes les spécialités gastronomiques, les Kongo préfèrent ce plat. De nombreux auteurs anciens l'avaient constaté. Dupré donne les détails utiles :

*Leur manger ordinaire est du poisson frais et fumé, principalement des sardines qu'ils apprêtent avec l'arachide, le poivre de Brésil, le l'huile de palme<sup>59</sup>. Le Père Laurent De Lucques signale les mets cuisinés à l'huile extraite des fruits palmier en leur attribuant le nom général de maoma<sup>60</sup>.*

Il s'agit en réalité de *mwambangasi*, très riche selon la composition nutritionnelles établie par le, professeur Côme Kinata<sup>61</sup>.

Glucides	10,6%
Protides	2,9%
Lipides	56,5%
Eléments minéraux	1,1%
Eau	28,9%
Déchets	64%

La noix de palme apporte essentiellement des corps gras et la vitamine A. elle est très riche en cette vitamine qui est nécessaire à la croissance et aux femmes enceintes et allaitantes.

<sup>59</sup>Dapper, O, Op, Cit, p.385.

<sup>60</sup>Balandier, G, Op, Cit, p.153.

<sup>61</sup>Kinata, c, 1975, *l'alimentation traditionnelle en pays sundi*, p. 86.

Le palmier ne fournit pas seulement des noix à la consommation, mais aussi du vin de palme. Le Père Jésuite Jacome Dias en 1548 écrivait dans une lettre à propos du vin de palme au royaume de Kongo : « *Le vin qui ressemble à du lait se tire des palmiers ; on l'appelle melasi et pour les naturels du pays, il est bon, (...) »*<sup>62</sup>.

L'exploitation du vin de palme est pratiquée avec ardeur par les Kongo. Elle est une pratique ancienne observée par les premiers européens dans le royaume de Kongo. Pigafetta en fait l'éloge et le qualifie de diurétique.

Les analyses faites au laboratoire par Nicole ont montré que le vin de palme contient 145 mg de vitamine « C ». La vitamine « C » est un antiscorbutique. Cette vitamine est aussi un stimulant et un défatiguant régularisant énergétiquement le système biologique. Ainsi, les Kongo font la sélection des différents vins. Nous en avons recensés quelques-uns.

Vin (Malavu)	Type de palmier	Qualité
Le nsamba	Elaeis guineensis	Vin de palme par excellence
Le badi	Borassus ou rondier	Le meilleur après le nsamba
Le mayonda ou le Tuomi	Palmier raphia	Très estimé
Le ntombé	Palmier bambou	Moins apprécié
Le mansongo	Faux dattier	Un peu aigre et aromatique

Une légume végétale ou chou palmiste (*mu sokiba*) entre dans le circuit alimentaire des Kongo. Mais la cueillette de ce chou provoque inévitablement la mort du palmier.

Toujours, dans le circuit alimentaire, nous avons dans les régions de l'intérieur du royaume de Kongo, à défaut du sel marin, les ménagères emploient des cendres obtenues par incinération des inflorescences mâles ou de la moelle du palmier ; ces cendres sont mélangées à la poudre de piment et subissent un lessivage sur filtre dans les récipients.

Aussi, loin qu'on puisse remonter dans le temps, les sociétés dites traditionnelles, à l'image de la société Kongo, ont développé, à des niveaux divers de leur évolution et de leur intégration, des industries artisanales dont on ignore la capacité de compétitivité. Parce qu'utilisant des techniques et des moyens rudimentaires, ces unités de production sont restées à une étape élémentaire. Toutefois, si l'industrie artisanale est demeurée sous-développée, les artisans, eux, ont eu une connaissance suffisamment élaborée de leur environnement et sont parvenus à des réalisations, qui, aujourd'hui, font douter de la nature élémentaire de la technologie des sociétés d'antan. Le sel, mungwa, résultat irréfutable de cet artisanal local matérialisé au fond le génie créateur d'un peuple sans cesse heurté aux défis de son temps. Pourtant, la production du

<sup>62</sup> Willy, B, *Le royaume du Congo au XVe et XVIe siècle ; documents d'histoire*, p. 41.

sel par les Kongo pose une série de questions d'ordre général. Depuis quand, et comment fabriquent-ils leur sel ? Dans une société où il existe plusieurs activités économiques et où la production socio-économique s'est de plus en plus faite sur la base de la division sexuelle du travail, qui a le monopole de la fabrication du sel ? Combien de type de sel les Kongo fabriquent-ils ?

L'origine de l'industrie saline Kongo reste inconnue. Les recherches à cet effet restent encore sans résultat. Il faut peut-être remonter à des millénaires, pour saisir enfin la phase d'amorçage de cette industrie. Jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, la société Kongo, parce que ne disposant pas d'écriture, ne livre aucune information liée à la production du sel et à son utilisation par les Kongo. Toutefois, au XVI<sup>e</sup> siècle, Pigafetta, qui écrivait sur la foi de son informateur D. Lopes, constate que les habitants du Nsundi commercent avec les régions voisines : ils vendent et troquent du sel<sup>63</sup>. Seulement, l'auteur portugais n'apporte aucune précision quant à l'origine de ce sel. Etais-ce un sel issu de l'industrie locale ou étrangère ? La question mérite bien d'être posée en ces termes, d'autant plus que, depuis 1482, la société Kongo est en contact avec l'Europe. D'ailleurs, Pigafetta cite d'autres produits (étoffes, peaux de zibeline et de martres, ivoire, etc.) qui rentrent dans le circuit des échanges. Ce qui est sûr c'est que certains de ces produits sont d'origine indienne et portugaise, d'autres d'origine locale.

Rien ne permet de dire si le sel qui circule à l'époque dont parle Pigafetta vient exclusivement de l'industrie locale. Mais, les enquêtes de terrains, corroborées par les sources écrites, révèlent qu'il y a bel et bien eu des activités liées à la fabrication locale du sel. Cette fabrication était une spécificité féminine. Pour le faire, les femmes utilisaient certains produits végétaux, en particulier les fleurs de palmiers à huile H. Babassana corrobore ce point de vue lorsqu'il affirme :

*Dans les régions où les gisements de sel gemme ou le sel d'origine marine faisaient défaut comme c'est le cas pour le nord Congo et le Haut-Ogoué, les fabricants de sel utilisaient des substances végétales riches en chlorure et sulfate de potassium telles que les fleurs mâles de palmier à huile ou de bambou et certaines plantes aquatiques<sup>64</sup>.*

Dans la phase préparatoire de l'activité, les femmes Kongo se faisaient aider par leurs enfants. La tâche de ces derniers consistait notamment à réunir le bois, à ramasser, dans la nature, les produits végétaux nécessaires à la fabrication du sel et à attiser le feu. Et dans la mise en place de la matière première, nécessaire, seuls le palmier et le bananier obéissent à des règles juridiques d'accès à l'espace contrôlé par le groupe lignagers ; les autres produits végétaux échappaient à la surveillance de la législation foncière coutumière.

En pays Kongo, en dehors du sel marin, la fabrication du sel végétal était considérée comme une activité intégrant l'ensemble des activités et de productions socio-économiques. Ce qui n'est pas le cas avec les autres peuples. Par exemple, chez les Ngala (Cuvette congolaise), le procès de fabrication du sel végétal était considéré comme une importante industrie. Spécificité masculine

<sup>63</sup>Pigafetta, F, Lopes, D, 1965, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, traduite de l'italien et annotée par Willy Bal, p. 67.

<sup>64</sup>H. Babassana, 1978, *Travail forcé, expropriation et formation du salariat en Afrique noire*, Grenoble, Presse Universitaire de Grenoble, p. 101.

dans ce pays du confluent, cette activité était accompagnée de rituels ésotériques et<sup>65</sup> d'interdits, *bikila* :

*On ne devait l'entreprendre qu'au moment de la pleine lune, période qui était supposée permettre au sel d'épouser au fond du vase cette forme pleine. Cette activité artisanale était ainsi le monopole exclusif des « Ainés » qui combinaient les techniques magiques au procédé matériel de production. Le jour du procès de fabrication du sel, « l'officiant » était censé être en état de pureté sexuelle : il se devait de s'abstenir quelques jours auparavant de tous rapports sexuels afin d'éviter quelque risque de pollution féminine<sup>66</sup>.*

Les techniques de fabrication de sel sont simples et élémentaires. Le procès consistait à brûler la matière première. Les cendres recueillies sont versées dans un vaste entonnoir en rotin, ou constitué par une armature en bois recouverte de large sur les cendres ; cette eau se charge de sels et tombe goutte à goutte dans une marmite placée sous l'installation. Après évaporation sur le feu de l'eau recueillie, les sels se déposent et se cristallisent dans le fond du récipient.

Un autre aliment produit des palmiers, mieux appréciés des Kongo, ce sont des larves de *rhyncophorusphoenicis* (*nsombé*). Cette larve se développe dans le palmier. Il est de forme apode, gras et renflé à la partie sub-terminale. Elle est succulente. Le témoignage de l'explorateur Dybowsky reliant le Loango au Chari est précieux :

*Je les (porteurs Vili) vois acheter avec empressement les produits blancs et ronds que je prenais pour une sorte de châtaignes. Ma surprise n'était pas petite lorsque, regardant de plus près, je n'aperçue que ce l'on se disputait avec tant d'avidité, c'étaient d'énormes larves d'un longicorne, qui vivant dans le tronc des palmiers et auxquelles les indigènes trouvent un goût délectable. On abat souvent et dont la présence est signalée par des trous extérieurs<sup>67</sup>.*

Le palmier abattu et en décomposition laisse pousser différents champignons : le *bumwenge-mwenge*, le *tolekela*, le *bulundu*, (*plerotus*), le *bumpapanti*, le *buyoyo*, le *bunsakalankoja*, *bukutubwankanka*. Certains champignons sont obtenus par la protoculture. On creuse un trou au fond duquel sont étalées des feuilles de bananiers. Sur celles-ci sont empilés les stipes frais de palmier, le tout est recouvert par une couche de feuilles de bananier au-dessous desquels sont classés les bambous ou de morceaux de bois. L'arrosage se fait matin et soir. Au bout de quelques jours, germent les champignons dit, *bukulwamwenge*.

Dans le domaine du potager, les feuilles de palmier forment l'écran pour protéger les jeunes plants contre le soleil. Le feu qui est indispensable à la cuisson des aliments, serait transmis par l'intermédiaire du palmier.

Torday et Joyce rapportent une légende de feu, reprise par Laman : « *Le tonnerre était à l'origine, un animal ressemblant au léopard, mais de couleur*

<sup>65</sup> G. Sauter, 1966, *De l'atlantique au fleuve Congo, une géographie du sous-développement*, Paris, Mouton, pp. 276-277.

<sup>66</sup> A, C, NdingaMbo, 2006, *Introduction à l'histoire du Congo*, p. 169.

<sup>67</sup> Dybowsky, 1893, *La route du Tchad, du Loango au Chari*, p. 57.

*noire, irascibles, il frappa un jour un palmier raphia dont les fibres prirent le feu »<sup>68</sup>.*

Chez les Kongo nord orientaux, un homme pourchassant un porc-épic dans son terrier arriva, en creusant dans une zone rocheuse, qu'il ne put franchir, mais dont il rapporta quelques fragments qui se révélèrent donner des étincelles. Celles-ci enflammèrent par hasard l'étoffe du palmier.

La deuxième légende semble proche de la vérité. Les fameux fragments ne peuvent être que des silex qui ont permis aux hommes préhistoriques la connaissance du feu. Les informations orales recueillies au cours de nos enquêtes sont concordantes. Les ancêtres ont utilisé le choc du silex pour avoir du feu. Les étincelles produites s'enflamme au contact du duvet recueilli à la base du pétiole. Le duvet sert d'amadou (bufundi). Un autre procédé consiste à frotter deux morceaux de bois l'un contre l'autre en faveur de bourse de palmier. Celle-ci s'enflamme.

Les fibres de noix de palme séchées servent à activer le feu. Les noix et les pétioles augmentent la combustion. En certaines circonstances, l'huile de palme est utilisée comme liquide inflammable.

## 2- Le palmier dans l'architecture Kongo

La maçonnerie portugaise introduite en 1491, n'a pas bouleversé l'originalité architecturale Kongo, même si Cavazzi signale une technique d'emprunt, qui est celle de la paille de boue mêlée. Le sol est en terre battue et damée, souvent mélangé de terre de termitière, des fibres de noix de palme, et qui donne un sol très dur, imperméable et lisse. Le toit est conique ou en double pentes comme en Italie au XVI<sup>e</sup> siècle. Les gaulettes tiennent des lattes pour fixer la couverture proprement dite. Celle-ci est faite de tuiles de feuilles de palmier tressées ou de tuiles de bambou. Très attentif, Proyart consigne les observations à Loango : « *Les Kongo emploient de préférence celle (branches) de palmier qui ont assez de consistance pour résister plusieurs années à la pluie et aux injures des saisons* »<sup>69</sup>.

La technique de la mise en paille n'a pas varié au cours des siècles. Celle-ci est encore en usage dans les milieux ruraux. On commence par la rangée des pailles ou de tuiles du bas et on va en remettant chaque rangée débordant très largement sur la précédente.

Pour les résidences royales ou des nobles kongo, étaient formées d'un enclos fait de paille qui formaient un véritable labyrinthe. Tout autour, poussaient des palmiers plantés à intervalles réguliers qui constituaient une preuve de la culture d'*Elaeisculture* par les Kongo. Dapper apporte un témoignage :

*A Lovaango ou BanzaLovingiri, (Laongo), il y a devant les maisons de grandes allées de palmiers (...) Au milieu de la grande ville : c'est une grande palissade de palmiers, et forme un carré qui est large et long d'une lieue et demi<sup>70</sup>.*

<sup>68</sup>Torday et Joyce, 1911, *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba ainsi que sur les peuplades apparentées, les Bushongo*, p. 45.

<sup>69</sup>Proyart Abbé, *Histoire de Loango, Kakongo, et autres royaumes d'Afrique*, p. 42

<sup>70</sup>Dapper, O, 1635, *Description de l'Afrique*, p. 320.

Les cases des ancêtres (case ou les femmes sont en réclusion pendant la durée de leur menstruation, les cases des jeunes fiancées (*kikumbi*), les salles commune du repas (*mbongi*) et les étables, sont construits avec les palmes. Les nattes et les fauteuils en lattes de bambou rotins ornent l'intérieur des maisons. Le lit est fait de quatre fourches enfoncés dans le sol ; dans le sens de la longueur, sont alignées les lattes en palmier raphia. L'éclairage des maisons est ordinairement assuré par le feu ; la lampe à huile d'introduction récente est une petite poterie contenant l'huile de palme et d'une mèche.

Les maisons kongo étaient d'une mobilité permanente. Plusieurs arguments justifient la construction des maisons fragile et leurs déplacements fréquents. L'abondance de la matière brute (le palmier) favorise des nouvelles constructions. Jean-François de Rome, moralisait à cet effet :

*Il paraît que c'est à dessein qu'ils (les Kongo) adoptent cette façon de construire (...) ; ils abandonnent cette maison et ne deux ou trois jours, ils en construisent une autre, car la paille avec laquelle ils construisent, n'est pas la paille provenant de leurs cultures, mais de la paille sauvage qu'on trouve partout abondamment<sup>71</sup>.*

Une autre raison profonde du comportement kongo. Ils construisent en parfaite harmonie avec le climat. Les matériaux légers chassent à l'intérieur des maisons les chaleurs torrides et aèrent agréablement le milieu. Un tel climat justifie d'ailleurs le vêtement kongo. Les Kongo, par prudence n'ont pas réalisé une architecture monumentale. La civilisation urbaine kongo reste plus potentielle que réalisée.

### 3- Le rôle du palmier dans le transport

Le palmier a assuré la circulation des hommes et des biens dans la société kongo. Il a entretenu divers mode de transport et d'infrastructures. Il était utilisé dans les voies terrestres et des voies d'eau.

Dans la civilisation kongo, tous les transports terrestres se font à l'épaule, sur le dos ou sur la tête. Dans les zones de savane, le panier *mutete*, allongé, tressé de palmes est placé en équilibre sur la tête. La *mutete* est très avantageux. Il libère les mains qui sont indispensables à une locomotion rapide. Le colonel Baratier au XIX<sup>e</sup> siècle présentait parfaitement cet instrument :

*La mutete est l'accessoire inséparable au Loango, celui sans lequel il ne peut pas porter, car il sera incapable à lui seul de soulever 30 kilogrammes ; il n'y réussit que grâce à la mutete, sorte de panier allongé fait de deux feuilles de palmier (...). La mutete est l'économie des forces, sans elle un Loango ne serait plus qu'en une moitié de porteur<sup>72</sup>.*

Dans les régions forestières ou semi forestières, la *mutete* est remplacée par la hotte. Elle s'adapte parfaitement à cette écologie. Elle se confectionne avec des lattes de palmes fraîches. De forme allongée, les grandes d'entre elles atteignent 1,50 m; un bandeau frontal et les bretelles en assurent l'adhésion au corps. La charge à transporter est plus importante que celle de *mutete*. C'est un

<sup>71</sup>Bontinck, F, 1640, *La fondation de la mission des capucins au royaume du Congo*, décrite par Jean-François de Rome, p.113.

<sup>72</sup>Baratier, C, *Au Congo, souvenir de la mission Marchand : de Loango à Brazzaville*, pp. 14-15.

instrument féminin par excellence. Il impose cependant une marche lente. En dehors de la hotte, il y a aussi le *Nkutu*, sorte de besace portée en bandoulière, sert à transporter de petites charges (noix de palmes ou viande de chasse). Un autre moyen de transport exceptionnel de transport est exploité par les femmes Kongo. Les folioles du palmier sont étroitement entrelacées et servant de corde pour attacher le fagot de bois.

Dans d'autres sociétés kongo, il y a deux autres forme de transport : celui destiné au transport des *Mfumu*, chef ou notable et celui à caractère rituel. C'est le *kipoyi* ou le *tipoye*. Pour le premier, seules les autorités, en première place les rois ou les princes étaient privilégiés. Il est souvent orné de peaux de léopard fixées par les clous dorés.

Du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, le *Kipoyi* a évolué dans ses formes. Les Capucins en décrivant le *Kipoyi* en usage au royaume de Kongo (XVII<sup>e</sup> siècle) le désigne sous le nom de hamac, filet en palmier raphia ; le lit portatif était formé non pas par une toile, mais du raphia. Jean François de Rome fait état d'un hamac grand et long dont les extrémités sont attachées à une perche. Les précisions de cette perche sont données par Cavazzi :

*Ils (les noirs) s'en servent comme on se sert des bambous dans les nids orientales, pour porter les personnes de considération dans les hamacs ; parce qu'ils sont dans et qu'ils deviennent très légers lorsqu'ils sont secs<sup>73</sup>.*

En fonction du statut social, le *Kipoyi* est porté par deux ou plusieurs personnes, en général, par les esclaves. Le Colonel Baratier s'en félicite d'ailleurs :

*On est fort bien dans ce hamac de palme lorsque les tipoyeurs sont des professionnels. Ils s'en vont d'une allure toujours égale d'un petit trot glissant qui vous berce juste assez pour vous plonger dans une demi-somnolence ; on se sent même pas les porteurs se relayer, la tige du palmier à laquelle on est suspendu, passe de la tête de l'un sur la tête de l'autre sans secousse et sans arrêt dans la marche<sup>74</sup>.*

Le trafic entre les îles de l'embouchure du fleuve Congo, notamment l'Île des chevaux et le port de Pinda (Soyo) a imposé l'entretien d'une petite flottille jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, le radeau continue à servir : « flotteurs faits de raphia huilé naviguant sur la rivière de l'Inkissi, ou assemblage plus complexes des troncs des palmiers « mus à la rame et à la voilé » est employé pour la pêche d'après Pigafetta.

Les travaux de génie civil permettent de jeter les ponts en-dessus des cours d'eau difficilement guéables. Ces ouvrages d'art, qu'il convient d'appeler exactement « pont de rotin, car ce sont les tiges de palmiers-rotins ou palmiers grimpants » qu'on utilise. C'est ce qui amène sans doute R. L. Wannin, de faire un rappel :

*Nous avons vu des ponts construits à la manière ancestrale, témoignant d'une technique éprouvée et d'un incontestable souci d'élégance architecturale, certains, larges de deux mètres environ, avaient une portée supérieure de vingt*

---

<sup>73</sup>Cavazzi, Op, Cit, p. 128.

<sup>74</sup>Baratier, c, Op, Cit, p.96.

*mètres. L'entretien des ponts, le débroussaillement des pistes et le curage des gués qui exigeaient une main-d'œuvre considérable ont toujours été à la marge de l'autorité de la localité<sup>75</sup>.*

Comme on le constate, le palmier a favorisé les moyens de transport et de communication dans la civilisation Kongo. Pour ce qui concerne le tissage, Il convient de rappeler que c'est une activité masculine qui se transmet héréditairement et nul ne peut l'exercer librement. L'apprenti, le frère cadet, fils ou neveu utérin à l'artisan auquel il succédera.

Pigafetta dans sa description des régions orientales du royaume Kongo, avait consacré un long passage à cette industrie, qui sait allier la compétence technique et l'exigence esthétique :

*Je dois décrire l'art extraordinaire avec lequel les habitants de cette contrée des régions voisines tissent divers genres d'étoffes comme des velours avec poils et sans poils des brocarts, des satins, des taffetas, des damas, des armoisins et d'autres étoffes semblables qui ne sont pas certes faites de soi, (...). Mais ces étoffes qu'on vient d'enumérer sont tirées de la feuille de palmier ; il faut maintenir les autres bas et pour cela, les tailler, les élaguer chaque année afin qu'à la saison nouvelle croissant de feuilles plus tendres<sup>76</sup>.*

Jean François De Rome de son côté présentait la solution :

*L'étoffe qui se fabrique au Congo est faite de feuilles de palmes. On les met à rouir dans l'eau comme on fait le chanvre et le lin ; ensuite on en retire l'étoffe, celle-ci est filée et avec ces fils on tisse les étoffes avec tant d'art et de variété de valeurs qu'elles sont vraiment très belles<sup>77</sup>.*

Dapper pour sa part évoque une préparation presque similaire :

*« Tous les habits de Loango (vassale de Kongo) sont tissés en feuille de palmiers dont on coupe les premiers rejetons qu'on laisse sécher (sic) puis on les ramollit et les rend souples (sic) avec du vin de palme en les frottant entre les mains »<sup>78</sup>.*

Le Kongo, fort habiles en tissage ont très tôt accordé une grande importance à l'art du vêtement, avant l'impact du christianisme, c'est-à-dire avant la fin du XV<sup>e</sup> siècle. En effet, du XV<sup>e</sup> siècle jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, se manifeste la permanence d'un costume national. Le costume variait selon le statut social et selon les circonstances. Il exprime la richesse et le pouvoir. L'habillement fait donc apparaître une certaine stratification, une certaine hiérarchie dans les groupes sociaux. Pigafetta fait une description à propos du vêtement du roi de Kongo et ses courtisans qui l'habillaient d'étoffes faites de palme. Ils s'en couvraient le bas du corps en les retenant par une ceinture (nsuela) tissée de la même matière et finement travaillée, une sorte de rochet de

<sup>75</sup>Wannin, R , L, *L'art ancien du métal au Bas-Congo*, Belgique Champs, p.59.

<sup>76</sup>Pigafetta, F, Lopez, D, 1963, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, pp. 36-37.

<sup>77</sup>Bontinck, F, 1964, *la fondation de la mission des capucins au royaume du Congo*, p.108.

<sup>78</sup>Dapper, O, 1635, Op, Cit, p.324.

forme ronde appelé dans leur langue Ingutu qui descendait plus bas que le genou et qui était fait à la façon d'un filet, fins tissus de palme<sup>79</sup>.

#### 4- L'utilité du palmier dans les domaines de chasse et de pêche

Le palmier est aussi présent dans les instruments de chasse. Dans la civilisation Kongo, la chasse a lieu bien en forêt qu'ne savane. Elle se distingue du piégeage. Le chien est la vedette de cette activité. Avant de partir à la chasse, on attachait autour du ventre du chien un grelot (dibu) de la coque du fruit du palmier borassus. Le son du grelot permettait à son maître de le suivre et le retrouver. Le grelot est en outre, dans les hautes herbes, une protection pour le chien qui ne risque pas d'être abattu par erreur lorsqu'il traque le gibier.

L'usage du grelot est ancien. Battel au XVI<sup>e</sup> siècle indique une cloche de bois nouée au cou des chiens à la chasse<sup>80</sup>. Van Overbergh, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, notait :

*Les chiens du Mayombe chassent à la façon de nos chiens courants ; seulement ils ne donnent pas de la voix. Les indigènes garnissent leurs chiens de gros grelot en bois qui s'attachent non au cou de l'animal, puis au milieu du corps<sup>81</sup>.*

Il nous faut cependant lever l'équivoque à propos du grelot naturel et la cloche ou le grelot en bois évoqué par Battel et Overbergh. Laman apporte la lumière :

*Les cloches sont appelées ndingi ou mpovilazalondé et qu'elles appartiennent au nkissilondé<sup>82</sup>. Le mot ndingi désigne d'une part le fruit de borassus, et d'autre part une clochette de bois. Le grelot en bois dérive par conséquent du modèle du fruit. Le grelot en bois est utilisé par nécessité, lorsque la région est dépourvue de végétation de borassus. Battel et Overbergh ont décrit le ndibu en phase évolutive. Le véritable ndibu est toujours en palmier. Le ndingi ou le ndibu est utilisé en Afrique centrale selon Lindelom<sup>83</sup>.*

Après une partie de chasse fructueuse, le gibier est partagé en fonction des feuilles de palmier distribuées avant la chasse. Les longues feuilles proportionnaient la part des adultes. Les moyennes et les petites correspondaient à celles des adolescents et aux enfants.

En ce qui concerne la chasse à piége, il en existe trois types, fabriqués avec le palmier depuis des siècles. On peut citer : le piége à collet, fabriqué avec le nervure du palmier ; l'écraseur, dont la grosse pierre est maintenue en équilibre précaire, par une tige, soutenue par une fourche enfoncee au sol. Une latte de palmier taillée fixée d'une noix de palme sert d'appât. En fin, nous avons le piége à trappe. Cette technique est plus utilisée par les enfants. Ils utilisent une

<sup>79</sup> Pigafetta, F, Lopez, D, Op, Cit, p. 118.

<sup>80</sup> Ravestein, E, G, 1901, *The strange adventures of Andrew Battel of Leigh in Angola and adjoining regions*, Londre, HaHalkinty Society

<sup>81</sup> Van Overbergh, Cyr, 1959, *Les Mayombe (Etat indépendant du Congo)*, p 171.

<sup>82</sup> Soderberg, B, 1959, *Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes*, p. 96

<sup>83</sup> Lindelom, K, G, *A nosetrapppliance for the capture of the fruit eating of the lower Congo*, Stockholm, pp. 93-97.

petite nasse de forme conique allongée, tressée en latte de palmier. Cette technique de chasse n'attrape ne concerne que les rats. Sous l'effet du vacarme des enfants, le rat s'engouffre dans la nasse. Il est généralement pris vivant.

Dans le domaine de la pêche, il est important de signaler que le palmier était largement exploité. Divers instruments sont fabriqués ; *le kilembo*, le *muswua*, sont des nasses de forme conique. La pêche a lieu en toute saison, mais de préférence en saison sèche, lorsque les eaux sont basses. Elle peut être individuelle ou collective.

Les Kongo de la façade maritime ont employé le filet en fibre de palmier. Degrampré au XVIII<sup>e</sup> siècle apporte des détails :

*Leurs filets ne sauraient être plus mauvais, ils ont voulu les modeler sur les nôtres, mais ils n'ont pu le faire aussi, de bon. Dénuée de chanvre, ils ont été forcée d'avoir recours au latanier et à la bourré de coco (...). Il est de ces filets si démesurément grands, qu'il faut deux ou trois pirogues pour les allonger*<sup>84</sup>.

## 5-Le palmier dans le système monétaire Kongo

Avant l'arrivée des Portugais, le système de troc animait l'activité économique Kongo. Les échanges portaient sur les vivres, les coquilles (*Nzimbu*), les produits de l'artisanal et la métallurgie. Parmi la gamme de ces produits, deux ont rempli la fonction monétaire : le coupon ou le carré de natte de palmier raphia et le coquillage *olivancilaria nana* (*Nzimbu*). L'institution de ces deux monnaies a permis de passer du troc aux échanges monétaires ; ce qui n'exclut pas d'autres moyens d'échanges. L'utilisation du palmier entant que monnaie est millénaire. Il semble qu'il soit de même pour l'industrie textile qui provient du palmier. Son antériorité en tant que monnaie (*lubongo*) sur le *nzimbu* ne se discute pas.

Le *Lubongo* désigne un coupon ou un carré de de palmier raphia. Le terme est étymologiquement Kongo ; des variantes dialectales existent ; et n'ont subi aucune influence de leurs voisins, les Teke et les Eshira-Ndumu. Ces derniers désignent le carré de raphia par le *Litsulu* et *ngarva* (ensemble des carrés de raphia).

Aujourd'hui, le *Lubongo*, désigne argent. Le sens primitif de « vêtement de raphia » est perdu. Mais un lien demeure entre « vêtement » et « argent ». S'habiller, c'est dépenser de l'argent. Un tel glissement sémantique est lui-même le reflet d'un changement de mentalité, d'une évolution psychologique.

L'importance accordée à cette monnaie par rapport *aunzimbu* est démontrée par les premiers échanges luso-kongo. Les premiers échanges matériels entre les Kongo et les Européens ont pris la forme des cadeaux du roi du Portugal auxquels le roi Kongo a répondu à son tour par des présents : nattes, faites par les fibres du palmier, coupons de raphia et ivoires, etc., ont exercé la même fonction au royaume de Kongo. En Russie, les peaux d'écureuils après avoir servi de parure ont fini par servir de monnaie sur les marchés. De l'une à l'autre fonction, le glissement est logique. On passe sans effort de l'idée d'habillement, d'ornement à l'idée de la valeur, de la notion de la monnaie. La notion de la valeur du raphia et du carré de palmier vient alors importante et super-structurelle, quand le marché local est fréquenté avec régularité. Il se

<sup>84</sup>Degrampré, L, *Voyage à la Côte occidentale de l'Afrique fait dans les années 1786-1787*, pp.131-133.

produit le phénomène de l'offre et de la demande qui devient important, consolide la valeur de la monnaie du palmier ou du raphia. Elle débloque et stimule un effet tout à fait psychologique.

Certains vont taxer le choix des Kongo d'utiliser certaines plantes comme monnaie. Ce cas n'est pas isolé. Certains peuples d'Asie choisiront le thé (en petits blocs comprimés dans le Tibet) ou le riz (Corée), comme monnaie. L'Inde importait de Perse et de Caramanie une amande amère pour en faire une de ses premières monnaies. Au Mexique, les Aztèques utilisaient dans leurs petits règlements, les grains de cacao. Au Fouta-Djalon, les noirs comptaient et payaient en paniers de grains décortiquées (sorgho, de maïs de mil ou de manioc)<sup>85</sup>.

La distribution de *Lubongo* prenait deux aires différentes et se divisaient en deux catégories : les marchés locaux et les échanges à longue distance.

Dans le premier cas, les coupons de raphia sont utilisés concurremment avec d'autres moyens d'échange. D'après le père Descouvrinières :

*Il y a tous les jours à Banza Malimbé un marché où on vend de la racine appelée machiaca, des noix de palme, des poissons, du sel. Des petites pièces de toile faites d'herbe tiennent lieu de monnaie dans le pays, chacune de ces petites pièces qu'ils appellent bongo est de la grandeur d'une feuille de papier et un peu plus d'un sol ou d'une baïoque de notre monnaie. Dans le temps où la racine de machiaca est abondante, on en achète pour un bongo<sup>86</sup>.*

Dans le second cas, les coupons de natte de raphia étaient importés de l'Angola depuis le Loango par la mer, et du Stanley-Pool (Mumbu) par terre. En Angola, ces coupons servaient de monnaie, tant dans la communauté blanche que chez les noirs. Les soldes des soldats portugais étaient payés en cette matière jusqu'en 1664. La substitution de la monnaie de cuivre à cette monnaie bizarre faillit mener une révolution, et avait causé la mort de plusieurs individus<sup>87</sup>.

Le Kongo se procure auprès des Teke, les étoffes légères (nattes de raphia) surtout des dames appelé *Infula*, des satins, *marica*, des taffetas, *tanga* au dire de Pigafetta.

La toponymie et l'hydronymie des peuples de Loango l'attestent. Le Capitaine Lethur<sup>88</sup>, ainsi que d'autres émettent une hypothèse qui n'est pas damnée de vraisemblance sur l'utilisation du raphia en tant que monnaie au royaume de Kongo. Les axes migratoires proposés par l'Abbé Walker Raponda montrent le contact des Vili, avec les peuples Nzabi, Apindzi, et Eshira<sup>89</sup>. Le peuple Mitsogo est cité parmi les ethnies voisines pour la qualité supérieure et la beauté des *mbongo* (morceau de toile de raphia servant de vêtement). L'explorateur Paul De Chaillu, citer par Raponda qui visite en 1963 le pays

<sup>85</sup> Sedillot, F, 1964, *Histoire des marchands et des marchés*, Parsi, Fayard, p. 33.

<sup>86</sup> Cuvelier, M,C,J 1954, *Documents sur une mission française au Kakongo, :1766-1776*, p .50.

<sup>87</sup> Dartevelle, E, 1953, *Les " Nsimbu " : monnaie royaume du Congo*, Bruxelles, p.36.

<sup>88</sup> Lethur, C, 1952, *Etude sur le royaume de Loango et le peuple Vili*, Brazzaville, Etat-major Général, M.S, dactylo, p. 26.

<sup>89</sup> Raponda Walker, A, 1960, *Notes d'Histoire du Gabon*, p.11.

Mitsogo ajoute les *mbongo* comme marchandise la plus usuelle et la plus locale servant de monnaie courante dans cette partie d'Afrique<sup>90</sup>.

Au regard tout ceci, posons-nous la question de savoir, d'où vient alors le terme “*mbongo*” en usage chez les Apindzi et les Mitsogo et qui renvoie à la monnaie-étoffe Kongo ? Est-ce un hasard ou une simple coïncidence de terme qui désigne même objet et remplit la même fonction ?

Nous émettons une hypothèse pour élucider la question. La dynamique commerciale Kongo a dû introduire le terme chez ces peuples du massif du Chaillu. Le royaume de Kongo par l'intermédiaire du prince de Loango a pu imposer le terme dans ses colonies occidentales. Que l'on pense aux marchands vili (les fameux Mubire) qui ont sillonné et fondé des comptoirs dans la vallée du Niari (XVIII<sup>e</sup> siècle). Ils y ont laissé des faits d'ordre culturel<sup>91</sup>. Les rois de Kongo se procurent des ressources supplémentaires par le commerce d'ivoire, avec des coupons de raphia et les esclaves ; *lenzimbu* n'étant pas toujours accepté e paiement par les Portugais. Les rivalités luso-portugaises au XVII<sup>e</sup> siècle favorisèrent le commerce avec les Kongo. Les Hollandais utilisaient ces tissus-monnaies autochtones (coupons de raphia) sur les côtes de Loango. Ces tissus-monnaies ont-ils été revendus dans les foires européennes ou étaient-ils simplement des objets de curiosités ? C'est à Diangala, dans le bas-Niari (entre la Loudima et la Loulombo) que se négocient les tissus de raphia. Hormis le coupon de raphia, les palmistes et l'huile de palme ont été utilisés comme des monnaies. Les palmistes Yaka et Lali sont écoulés sur les marchés de Boma et de Cabinda. Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des factoreries anglaises, hollandaises et françaises ont assuré le commerce d'huile de palme à l'embouchure du fleuve Congo.

La nature de la fiscalité Kongo n'était pas unique dans tout le royaume. Dans plusieurs provinces : Mbata, Mpangu, Nsundi, Loango et Kakongo, on constate que ce sont des tissus de fabrication locale qui tenaient lieu de monnaie principale. Les étoffes tissées se différenciaient selon leur origine et leur qualité ; mais aussi, selon leurs dimensions, leur usage et leur valeur d'échange, lorsqu'elles sont estimées en tant que monnaie. La forme standard est le carré aux dimensions variantes : 15 à 20 cm et 40 à 70 cm de côté. Le critère de taille et la qualité semblent l'emporter sur tous les autres critères. Deux unités au moins sont d'usage fréquent : Le *Lubongo* qui a la grandeur d'une feuille de papier et le *Mpusu*, celle d'une serviette de table. Ces tissus réunis par dix reçoivent le nom de *Kuta* ou *Dikuta*. Le *Lubongo* qui de ce fait, doit sans doute ses multiples et sous multiples, car toutes ces unités secondaires qui l'entourent ne peuvent être de simples synonymes. La qualité du tissu est un indice de valeur attribuée à la monnaie-raphia. Les monnaies « fortes », investies d'un grand pouvoir d'achat sont tissées avec le raphia textile *veberlaurentii*. La monnaie inférieure est celle tissé avec du raphia *venifera* et le latanier. La monnaie au Kongo était fonction de stratification sociale. Sa valeur variait (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) et elle se dépréciait lentement sous le coup des importations textiles européennes. En effet, les étrangers au royaume vont continuer à agir sur le vieux système monétaire Kongo. Ils ont introduit des biens et des valeurs d'échange supérieur : des étoffes indiennes ou guinées, ivoire, des parasols, de soie rouge, des barrettes. Ils ont diffusé leurs propres monnaies. Ils ont créé un

<sup>90</sup>Raponda, W, idem, p. 13.

<sup>91</sup>Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les rapports de la vallée du Niari et du royaume de Loango*, n°1426, p. 2.

nouveau et puissant marché extérieur, imposant l'emploi d'une richesse définie et convertible hors des frontières du royaume. Cette «devise», est malheureusement l'esclave. Il est difficile d'estimer cette dévaluation par manque d'informations. Il est au moins reconnu que la valeur de *Lubongo* ou *Mbongo* se calcule par rapport aux monnaies étrangères.

### **6-Le palmier dans la pharmacopée kongo.**

Le palmier est toujours présent dans la vie matérielle kongo. Il est aussi utilisé dans la pharmacopée. Malgré une assistance technique médicale portugaise, d'ailleurs limitée, les Kongo sont restés fidèles à leur médecine. Pigafetta au XVI<sup>e</sup> siècle constate que les gens du royaume employaient des remèdes naturels, tirés des herbes et de leurs écorces, des huiles, des eaux, des pierres que la mère nature leur a montrés (...), la fièvre se soignait au moyen de la poudre du bois appelé santal, rouge ou gris, qui est le bois d'aigle. Cette poudre est mêlée à l'huile de palme<sup>92</sup>. La médecine kongo utilisait en grande partie les produits du palmier. Le vin et l'huile de palme étaient d'usage courant. Ils étaient employés comme véhicule, solvant ou récipient. Les feuilles de palme ou les écorces repérées étaient consommées soit crues, assaisonnées avec du sel et l'huile de palme, soit comme légume. Les pommades étaient préparées avec un mélange de corps gras, généralement l'huile de palme. Dans la préparation des décoctions, macérés ou infusés, le choix du véhicule le plus couramment est l'eau ou le vin de palme (sève fermentée de différents palmiers), certains produits solides (amande), sont mâchés par le praticien avant d'être pulvérisé sur le malade. Les quantités prescrites sont absorbées selon le cas, en une fois, ou en prises additionnées au cours de la journée : généralement le matin de bonne heure et le soir au coucher du soleil.

### **Conclusion**

Au terme de cette réflexion consacrée au rôle du palmier dans la civilisation matérielle kongo, il ressort que ces sociétés, celles établies dans leur dos ainsi que celles existant devant elles, au Kongo et ailleurs, avaient une solide connaissance des vertus du palmier, son utilisation et de ses fonctions sociales. Le palmier était autrefois dans la civilisation kongo au centre de l'activité matérielle. Il était étroitement lié à l'architecture et assurait le moyen de transport terrestre, maritime et fluvial. Les ponts suspendus requièrent ses services. La fonction de cet arbre se trouve dans l'habillement. Il était un produit alimentaire, économique et social le plus en vue. Pour ces raisons essentielles et parce qu'il était souvent considéré comme élément symbolique et économique, un produit plus important- on pourrait penser à un certain moment-par sa signification économique, sociale, le palmier était considéré comme un patrimoine national dont son utilité était polyvalente. De l'étoffe-monnaie, à la domestique en passant par la chasse, la pêche et l'alimentation, le palmier fournit les instruments de musique et de la thérapeutique Il est de ce fait, l'expression même de la vitalité Kongo.

---

<sup>92</sup>Pigafetta, F, 1963, 0p, Cit, p.122.

## Bibliographie

Babassana, H, 1978, *Travail forcé, expropriation et formation du salariat en Afrique noire*, Grenoble, Presse Universitaire de Grenoble, 122 p.

Bal V 1963, *Le royaume du Congo au XVe et XVIe siècle ; documents d'histoire*, Léopoldville, Institut National d'Etudes politiques, collection d'histoire, 122 p.

Balandier, G, 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo : du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 286 p.

Baratier, C, *Au Congo, souvenir de la mission Marchand : de Loango à Brazzaville*, Paris, A. Fauayrd et Cie, 126 p.

Bontinck, F, 1664, *La fondation de la mission des capucins au royaume du Congo*, décrite par Jean-François de Rome, 149 p.

Cavazzi, 1732, *Relation historique de l'Ethiopie Occidentale contenant la description des royaumes de Congo, Angola et Matamba*, traduit de l'italien par Charles Jean-Baptiste, Paris, Delespine, 512 p.

Cuvelier, M,C,J 1954, *Documents sur une mission française au Kakongo, :1766-1776*,357 p.

Dartevelle, E, 1953, *Les " Nsimbu " : monnaie royaume du Congo*, Bruxelles, Bulletin et mémoires de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire, 249 p.

Dapper, O, 1685, *Description de l'Afrique contenant les noms de la situation et les confins de toutes ses parties, traduit du Falamand, par O, Dapper*, Amsterdam, 385 p.

Degrampré, L 1787, *Voyage à la Côte occidentale de l'Afrique fait dans les années 1786 et 1787 ; contenant la description des mœurs des Etats du Congo*, Paris Dentu, Palais du tribunal, 326 p.

Dybowsky, 1893, *La route du Tchad, du Loango au Chari*, Paris, Reinwald, 724 p.

Kinata, c, 1975, l'alimentation traditionnelle en pays Sundi, mémoire de Maîtrise, Université Marien Ngouabi, de Brazzaville, 160 p.

Lethur, C, 1952, *Etude sur le royaume de Loango et le peuple Vili*, Brazzaville, Etat-major Général de l'AEF, Cameroun, 126 p.

Lindelom, K, G, *A nosetrapappliance for the capture of the fruit eating of the lower Congo*, Stockholm, pp. 93-97.

NdingaMbo, A, C, 1984, *Introduction à l'histoire du Congo : hommes et cuivre dans le Pool et dans la Bouenza avant le XXe siècle*.

Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les Kongo de la Vallée du Niari : origines et migrations XIIIe-XIXe siècles*, Brazzaville, Presses Universitaires de Brazzaville, 123 p.

Pigafetta, F, Lopes, D, 1963, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, traduite de l'italien et annotée par Willy Bal, Louvain, Paris, Nduwelaerts, 249 p.

Proyart Abbé, 1776, *Histoire de Loango, Kakongo, et autres royaumes d'Afrique*, Paris, Mequignon, 295 p.

Raponda Walker, A, 1960, *Notes d'Histoire du Gabon*, Montpellier, Mémoires de l'Institut, la Haye, Mouton, 275 p.

Ravestein, E, G, 1901, *The strange adventures of Andrew Battel of Leigh in Angola and adjoining regions*, Londre, Ha Halkinyt Society, 135 p.

Sauter, G, 1966, De l'atlantique au fleuve Congo, une géographie du sous-développement, Paris, Mouton

Sedillot, F, 1964, *Histoire des marchands et des marchés*, Parsi, Fayard, 165 p.

Soderberg, B, 1953, *Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes : étude ethnographique*, Stocklon, The ethnogreaphical museum of sueder, 204 p.

Torday et Joyce, 1911, *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba ainsi que sur les peuplades apparentées, les Bushongo*, Tervurn Musée du Congo-Belge, vol.1 annales T2, fasc1, 145 p.

Van Overbergh, Cyr, 1959, *Les Mayombe (Etat indépendant du Congo)*, 171 p.

Wannin, R, L, *L'art ancien du métal au Bas-Congo*, Belgique Champs, 159 p.

*KANIAN-TÉRÉ N°4, décembre 2019, pp. 179-187.*

**L'HOMME FACE AU COMBAT DE LA FEMME : QUELLE IMAGE ?  
UNE ANALYSE DANS LES ŒUVRES DE MARIAMA BA, CALIXTHE  
BEYALA ET REGINA YAOU**

Dr SEKA Chiayé Marie-Pauline

Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC)  
[sekachiaye@gmail.com](mailto:sekachiaye@gmail.com)

**Résumé**

La femme africaine a été et continue d'être source de beaucoup de méprise et de violence à tous les niveaux. Elle n'a jamais pu véritablement occuper une autre place que celle réservée par la société : la subordonnée de l'homme. L'homme aide-t-il la femme pour qu'il y'aït un changement ? Ou alors participe-t-il au contraire à cette situation ?

**Mots-clés : femme africaine, méprise, violence, l'homme, changement.**

**Abstract**

The African woman has been and continues to be source of much contempt and violence at all levels. She has never really been able to occupy a place other than that reserved by the society: the subordinate of man. Does the man help the woman? Or does he participate on the contrary in this situation?

**Key words : African woman, contempt, violence, man, change.**

**INTRODUCTION**

Les personnages sont des éléments importants qui sous-tendent l'action et donnent à l'œuvre sa plénitude. Par leurs actes, leurs discours et les différentes relations qu'ils entretiennent les uns envers les autres dans leur différent environnement, les personnages construisent l'histoire puis l'idéologie de l'œuvre. Henri Mitterrand (Discours du roman, Paris, PUF, 1980, p.59.) affirme à ce propos :

« le statut romanesque du personnage repose précisément sur un jeu d'opposition ou plus généralement de corrélation. Chaque personnage est déterminé avant tout par la manière dont il s'apparente et/ou s'oppose aux autres, à l'intérieur d'un ensemble plus large, groupant les personnages dénommés et les personnages qui restent dans l'anonymat ; chacun est à étudier comme une pièce d'un système qui est avant tout un système textuel. »

De fait, la conception des personnages obéit à des préoccupations esthétiques, idéologiques et philosophiques de l'auteur. Tout système de personnage est signifiant et dégage les différentes relations entre eux. Bourneuf et Ouellet (L'univers du roman, Paris, PUF, 1972, p.152.) disent :

« les personnages de roman agissent les uns envers les autres et se révèlent les uns par rapport aux autres. De même que l'individu impliqué dans une dynamique de groupe, par l'image qu'il projette, par les réactions diverses qu'il

fait naître, se voit perçu de façon fort différente par chacun des individus du groupe. Le personnage de roman, en amenant les autres à révéler une part d'eux-mêmes inconnue jusque-là, dévoilera à chacun, un aspect de son être que seul le contact dans une situation donnée pouvait mettre à jour. »

En créant ainsi ses personnages, l'objectif du romancier est d'exprimer sa propre vision de l'homme. A travers ceux-ci, il peut donner une image idéalisée de lui-même. Ils peuvent également lui servir de moyen pour critiquer ses semblables ou simplement, représenter à travers eux, la diversité des êtres humains.

La femme s'inscrit dans ce canevas en venant à l'écriture. Dans ses écrits, l'homme, personnage, occupe une place déterminante. En effet, la femme africaine a été et continue encore d'être source de beaucoup de méprise et de violence à tous les niveaux. Elle n'a jamais pu véritablement occuper une autre place que celle réservée par la société : la subordonnée de l'homme. Aussi, ne pouvait-elle prétendre à n'importe quel poste et, pire, espérer participer de manière active au développement de sa société. N'ayant jamais pu recevoir les honneurs que lui chantaient les poètes de la Négritude, la femme africaine subit encore aujourd'hui, malgré toutes les tentatives, des humiliations. Elle est encore spoliée de ses droits et de sa dignité de femme.

Dans les œuvres analysées, les écrivaines décrivent de situations similaires. Tantôt ce sont des femmes qui sont obligées d'accepter la polygamie ; tantôt, elles se voient dépouiller de tous leurs biens après la mort de leurs époux, tantôt, elles sont violées et contraintes à la maternité. On voit des femmes totalement désemparées et meurtries intérieurement qui sont incapables de faire face à cette société qui semble avoir juré de lui mener la vie dure. Ateba (CBS) dira : « *encore la tradition.* » ; et Etiwoa (L'Indésirable) de renchérir : « *c'est dur d'être femme.* »

Il n'est alors pas sans importance de se demander le rôle que l'homme joue dans cette condition lamentable de la femme, si, tant est qu'il apparaît et demeure comme le compagnon fidèle de celle-ci. Apparaît-il comme un adjoint pour sa compagne ? Et dans ce cas, l'aide-t-elle vraiment à changer toutes ces pesanteurs qui retiennent prisonnière la femme ? Ou apparaît-il comme un opposant farouche qui par ses actes participent à cette souffrance de sa compagne ?

La présente analyse se propose de répondre à ces questions en offrant au lecteur l'image que les écrivaines donnent de l'homme, une image antiféministe.

## I- L'homme, un polygame cupide

Selon Awa Maïga Ka, le rêve de toute femme est d'être la femme d'un seul homme. Malheureusement dans *Une si longue lettre* de Mariama Bâ (1979), l'homme se présente comme un véritable prédateur qui poursuit ses proies et surtout de plus jeunes.

A la lecture de l'œuvre, la vie conjugale des deux amies (Ramatoulaye et Aïssatou) semble parfaite. L'on y remarque une entente, une union entre les époux. Nous en avons pour preuve les réveillons de Noël organisés par plusieurs couples, les sorties hors de la ville pour visiter les banlieues marines telles que La halte de la plage de Ngor, des pique-niques organisés à Sangal Kam dans le champ hérité de Mawdo.

Malheureusement, l'homme se laisse très vite rattrapé par sa nature. Selon Ramatoulaye : « *et portant, l'homme se prend pour une créature*

*supérieure. A quoi lui sert son intelligence ? Son intelligence enfante aussi bien le Bien que le Mal, plus souvent le Mal que le Bien. »* (p.13). En effet, quel bouleversement intérieur a poussé Modou Fall et Mawdou Badans la polygamie alors qu'ils vivaient une parfaite harmonie avec leurs différentes conjointes ? Quel bouleversement intérieur les a poussés puisque généralement la polygamie s'explique par la capacité de la première épouse à donner des héritiers à son mari. Dans le cas des deux amies, Ramatoulaye en avait douze (12) tandis que l'autre en avait quatre (4). Aïssatou décrit clairement cet état en faisant cette analyse :

« Mawdo, les princes dominent leurs sentiments pour honorer leurs devoirs (...). Je ne m'y soumettrais pas. (...) Tu veux dissocier l'amour tout court et l'amour physique. Je te rétorque que la communion charnelle ne peut être sans l'acceptation du cœur, si minime soit-elle (...) Ton raisonnement qui scinde est inadmissible : d'un côté, moi, "ta vie", ton amour, ton choix ; de l'autre "la petite Nabou", à supporter par devoir". Mawdo, l'homme est un : grandeur et animalité confondues. Aucun geste de sa part n'est de pur idéal. Aucun geste de sa part n'est de pure bestialité. » (*Une si longue lettre*, pp.52-53.).

L'homme est décrit comme un lâche, et parfois comme des sauvages guidés par leurs pulsions et leurs libidos. Ils semblent être guidés par une force intérieure qui les pousse à la dérive, sans qu'ils en soient véritablement conscients. Folie ? Veulerie ? Ou Amour irréversible ? De toute évidence, l'homme possède une force destructrice. C'est pourquoi, les mariés de l'œuvre n'hésitent pas à délaisser et abandonner leur différent foyer en laissant leurs femmes seules assumer toutes les charges et les conséquences. Mawdo Bâ et Modou Fall ont basculé dans la polygamie, offrant ainsi à leurs épouses, amertume et déception.

La chose la plus étrange et difficile à accepter est cette irresponsabilité qui entoure la décision de ces deux hommes. Selon Mawdo Bâ, son choix est justifié par la santé de sa mère qu'il voudrait préserver. Aussi, essaie-t-il d'en convaincre son épouse. Pour lui, ce second mariage ne revêt aucune importance, surtout qu'il n'est guidé par aucun amour, mais au contraire pour satisfaire sa mère qu'il ne voudrait pas décevoir. Son raisonnement est transcrit par Aïssatou dans ces lignes: « *tu veux dissocier l'amour tout court et l'amour physique. Ton raisonnement qui scinde est inadmissible.* » (p53).

N'ayant pas pu convaincre son épouse de sa lâcheté et de sa trahison, il se tourne vers la confidente de celle-ci, Ramatoulaye. Auprès d'elle, il cherche une oreille attentive afin d'avoir une paix intérieure étant donné qu'il est conscient du coup de poignard qu'il a donné à son épouse. Il essaie encore un refus car pour la confidente, Mawdo « *demeurait une énigme et à travers lui, tous les hommes. Il me demandait compréhension. Mais comprendre quoi ? La suprématie de l'instinct ? Ce droit à la trahison ? La justification du désir de changement ? Je ne pouvais être l'allié des instincts polygamiques. Alors comprendre quoi ?* » (p.50.) La trahison de Mawdo oblige Aïssatou à rompre définitivement et à quitter sans hésitation le Sénégal. Face à cette honte et humiliation que serait devenue sa vie conjugale, Aïssatou choisit la rupture: « *je me dépouille de ton nom, de ton amour. Vêtue du seul habit valable de la dignité, je poursuis ma route.* » (p.50.).

Quant à la narratrice, elle fait face à l'hypocrisie de son époux. Modou Fall accepte en secret un deuxième mariage sans éveiller les soupçons de son épouse, encore moins l'en informer. Pour ce faire, il use de stratagèmes: « *je*

*voyais parfois Modou s'intéresser au tandem. Je ne m'inquiétais nullement non plus, lorsque je l'entendais se proposer de ramener Binetou en voiture, "à cause de l'heure tardive" disait-il. » (p.53). Elle poursuit en disant: « je pensais à son absence toute la journée. Il aurait simplement dit : "ne m'attendez pas pour déjeuner". Je pensais à d'autres absences, fréquentes ces temps-ci, crûment éclairées aujourd'hui et habilement dissimulées hier sous la couverture de réunion syndicaliste. » (p.53.)*

Voilà comment après vingt-cinq (25) ans de mariage, Modou remercie sa femme, en lui imposant une coépouse de l'âge de sa propre fille Daba. Que doit faire Ramatoulaye ? Partir ? Rester ? Elle-même nous épargne la réponse. Elle affirme en effet: « *partir ? Recommencer à zéro après avoir vécu vingt-cinq (25) ans avec un homme, après avoir mis au monde douze (12) enfants ? Avais-je assez de force pour supporter seule le poids de cette responsabilité à la fois morale et matérielle ?* » (p.98.)

Loin d'être un vrai partenaire et compagnon fidèle, l'homme apparaît comme un traître, utilisant la tradition et son pouvoir d'achat afin de brimer la femme, restreindre sa liberté, voire son épanouissement. Quelle image nous offre Régina Yaou dans ses œuvres ?

## **II-L'homme, un infidèle et réactionnaire**

Dans les deux œuvres de Régina Yaou, l'image de l'homme n'est pas plus reluisante. Par ses actes, il est un opposant farouche à l'épanouissement et au bonheur de la femme.

Dans *L'Indésirable* (2001, CEDA), Amanh, l'époux d'Etiwoa n'accepte pas la stérilité passagère de son épouse. Après une première maternité, Etiwoa a des difficultés à donner d'autres héritiers à son époux. Cette situation inattendue est l'occasion toute rêvée pour Amanh de revêtir sa vraie nature de l'homme. En lieu et place du soutien qu'elle aurait tant voulu avoir, Etiwoa se voit menacée par ce dernier.

De fait, comme toute solution à cette épreuve, Amanh choisit l'abandon de son épouse. Pour lui, elle aurait failli à sa mission de femme. Du reste, il ne peut accepter que son épouse remette en cause sa virilité d'autant plus que selon lui, il est issu non seulement d'une famille nombreuse et mais que depuis huit ans, il offre de bons et loyaux services conjugaux. On perçoit l'incapacité de l'homme à soutenir sa compagne dans les moindres difficultés. Cette attitude de l'homme paraît plus lourde et difficile à comprendre lorsque nous savons comment la femme dite stérile est traitée. En pareille circonstance, elle est prête à pactiser avec le diable à condition qu'elle retrouve le sourire. Quant à Etiwoa, elle multipliera les consultations gynécologiques. Malheureusement, au retour d'une de ces consultations, elle fut victime d'un viol. Doit-elle s'en réjouir ? Car ce viol a été l'heureuse faute qui lui valut la délivrance. De cet acte en effet, Etiwoa renoua avec la maternité. Si cette nouvelle pouvait la réjouir dès le départ, cette joie se transforme en peine et douleur quand elle découvre l'auteur du viol qui n'est personne d'autre qu'Amanh.

Ayant fait cette terrible découverte, la vie d'Etiwoa devient un enfer. Pourquoi Amanh aurait-il pu agir de la sorte ? Ce fut une vérité trop cruelle comme si un morceau de son cœur s'était arraché. C'était « *une réalité dracula-vampire* » qui conduit Etiwoa à une instabilité psychologique et une perte de confiance en elle et en son entourage (son corps, le sexe masculin, sa famille) (p.85.). Elle s'enferme dans les pulsions de mort et aurait commis un infanticide

sans le concours de sa mère Moriba (pp.30 ; 167). Ces malheurs la paralysent, brouillent tous les repères de sa vie, traduisant ainsi la difficulté d'être femme. Elle conclut alors : « *c'est dur d'être femme.* » (p.122). Elle n'arrivera jamais à transcender cette dure épreuve : « *oublier ? Pardonner ? Oublier et pardonner ? Encore et toujours ?* » (p.26).

Affiba dans *Le prix de la révolte* (1997), n'est pas épargnée des mauvais agissements de l'homme. En effet, Affiba est confrontée à l'infidélité de son époux Koffi Mensah. Alors que rien ne présageait une telle situation, Mensah abandonne son foyer après avoir fait la rencontre d'une autre : Mireille Boka. Il se met en ménage avec cette dernière avec qui il a un autre fils. Cette épreuve de l'héroïne dura deux longues années. Ici encore, on perçoit l'hypocrisie et la duplicité de l'homme qui cherche toujours à se jouer de la femme. De fait, la maîtresse fait par découvrir que son amant n'est finalement qu'un menteur qui cherche à profiter d'elle. Pour en avoir le cœur net, elle lui pose un ultimatum : divorcer ou quitter sa maison. Contre toute attente et à son désespoir, il s'en allé : « *jusqu'à la dernière minute, elle avait espéré son retour.* » (pp.80-81).

Ce retour au berçail ou mieux ce retour de l'enfant prodige ne sera en réalité qu'un cadeau empoisonné. Ce retour ne fut que de courte durée puisque quelques temps seulement, Mensah meurt: « *après une escapade de deux (2) ans, Mensah était venu s'éteindre dans un hôpital. Bien sûr, il se portait bien quand il était revenu à la maison, mais le mal s'était déclenché très vite.* » (p.7.) Est-ce l'autre qui en est l'auteur ? Personne ne le saura jamais. Et comme si Affiba n'en souffrait pas suffisamment, la voilà accusée de la mort de son cher époux infidèle.

Cette accusation est perpétrée par le beau-père et le beau-frère de l'héroïne. Il est clair que l'homme n'a jamais voulu se départir de la tradition puisqu'elle est toujours à son avantage. Il s'en sert à la moindre occasion pour ramener la femme à l'ordre et la brimer. En effet, Ebohi, le beau-frère ne peut accepter l'attitude d'Affiba qui lutte et fait face à la tradition qui reste statique malgré l'évolution de la société. Il s'en prend au père de l'épouse qu'il traite de faible et qui aurait manqué l'éducation de sa fille: « *comment ce n'est pas facile ? Affiba est ta fille ou pas ? Comment l'as-tu élevée, éduquée pour qu'elle ne t'obéisse pas ?* » (p.25.)

Cette interrogation met en relief la détermination d'Ebohi à perpétuer cette tradition humiliante et non fonde qui veut qu'on dépouille la veuve de tous ses biens quel que soit leur mode d'acquisition. Elle montre comment l'homme peut se montrer réactionnaire face à l'évolution et au changement du temps. Ecouteons une fois encore Ebohi :

« madame était légalement mariée et, forte de cela, croyait pouvoir s'arroger tous les droits ! Nous avions nos coutumes avant l'arrivée du colonisateur, nous les avions toujours quand il était encore maître. Et c'est maintenant que nous sommes devenus nos propres maîtres qu'on va nous dire que nos coutumes sont stupides ? Nos lois sans valeur et que seules comptent celles des blancs ? Pourquoi ? » (*Le prix de la révolte*, p.17).

Cette attitude d'Ebohi rejoue celle de la plupart des personnages masculins de Beyala. Ils refusent tous de voir l'évolution du monde et continuent de régler leur comportement selon des valeurs caduques, inadéquates. En fait, ils n'acceptent pas et refusent même l'effondrement de certaines valeurs traditionnelles qui n'ont plus leur raison d'être. En effet, avec la modernité,

l'époux n'est plus le seul à qui revient le bien-être et la construction de la famille. L'homme n'est plus le seul qui apporte tout pour la vie du couple. Affiba le dit bien: « *or aujourd'hui, mes enfants et moi-même avons droit à ce qu'a laissé le défunt ; d'abord parce que la loi m'y autorise, ensuite parce que tout ce qu'ils réclament a été acquis par notre travail commun !* » (p183.) En effet, Affiba a consenti beaucoup de sacrifice: « c'est à Affiba que vous devez une fière chandelle, car par sa clairvoyance et grâce à son appui financier, elle a évité à votre "richard" de fils la prison. » (p.28.). Plus loin « *c'est Affiba qui, dans ces durs moments, avait dû rembourser sans qu'on le sut. Voilà ! Sans Affiba, cette villa qui vous fait tant envie ne serait qu'un souvenir : elle aurait été saisie et vendue et votre fils aurait eu le temps de croupir en prison.* » (p.30).

On comprend pourquoi Affiba ne baisse pas les bras et brave la coutume pour crier la douleur de l'épouse et cette injustice sans nom. Malgré les insultes, les intimidations, elle ne se laissera pas affaiblir. Bien au contraire. En réalité, le combat d'Affiba et de toutes les femmes n'a jamais été de rivaliser avec la tradition, avec la société patriarcale. Son combat n'a jamais été de remettre de manière insensée en cause les structures traditionnelles. Son combat est de trouver le juste milieu afin de donner à l'homme et à la femme les mêmes chances: « *selon qu'on se place dans la tradition ou dans le modernisme, il y a une dysharmonie totale. Il faut donc trouver un point d'équilibre car nous ne pouvons-nous permettre de réagir exactement comme nous le dicte la loi des blancs, pas plus que nous ne pouvons obéir aveuglément à la coutume.* » (p.182.) D'ailleurs, elle comprend l'attitude de sa belle-famille malgré tout. Selon elle :

« faut-il au nom de la loi, détester ces gens qui, pour la plupart, vivaient de ce que leur donnait le défunt ? Faut-il au mépris de tous les sacrifices souvent consentis par les parents pour la réussite du disparu, que la femme garde tous les biens ? Non, je ne le crois. Ou alors, faut-il jeter dehors la veuve, qui autrefois, aida son mari à acquérir ces biens tant convoités ? Faut-il nier aux enfants, pour qui leurs parents se privaient, tout droit de regarder sur ce que laisse le défunt ? Non plus. » (*Le prix de la révolte*, p.183.) ;

En somme chez Régina Yaou, l'homme apparaît également comme un farouche opposant à l'épanouissement de la femme. C'est un réactionnaire, infidèle et insensible. Comment se présente l'homme chez Calixthe Beyala ?

### III- L'homme, un obsédé sexuel et réactionnaire

Chez Calixthe Beyala, la première image antiféministe de l'homme, se perçoit dans son caractère de violeur. Dans les deux œuvres étudiées, l'homme est présenté comme un obsédé sexuel. Selon Ateba dans *C'est le soleil qui m'a brûlé* (1987) de Beyala, « *il (l'homme) n'a jamais voulu s'unir au rêve de la femme mais à sa chair.* » (p.53.). Plus loin, elle affirme: « *l'homme veut que sa valeur se reconnaîsse à la longueur de son sexe et sa qualité à l'absence de sa prépuce.* » (p.31). Dans *Tu t'appelleras Tanga* (1988), Tanga de son côté abonde dans le même sens : « *hommes, jeunes, vieux, ces hommes sont incapables de monter du cul au cœur, impuissant de sentiments. Rien que le sexe levé comme une baguette magique.* » (p.110).

De tous ces extraits, il est clair que la seule préoccupation de l'homme est le sexe féminin. Pour ce dernier, la femme n'est qu'un objet sexuel qu'il utilise à sa guise. Aussi, l'acte sexuel dans les œuvres est-il rarement décrit

comme un moment de plaisir mutuel, l'homme étant guidé par sa satisfaction personnelle. Pour cela, il n'hésite pas à user de tous les moyens pour s'en procurer :

« il (l'homme) l'empoigne par les cheveux, il la force, elle résiste la bouche pleine de sa chair. Il s'enfonce parce qu'il veut sentir le sommet de sa gorge (...) Il va au fond. (...) Il souffle, il râle, elle le reçoit la nausée dans le ventre. (...) Il dit, le visage frétiltant, que Dieu a sculpté la femme à genoux aux pieds de l'homme. » (*Tu t'appelleras Tanga*, p.151.)

Ce viol est une humiliation pour la femme qui n'en éprouve ni le désir ni le besoin. Il peut être également vu comme un viol de tout discours émanant de la bouche de la femme surtout que pour la société africaine, la femme est un être à la parole dangereuse. Selon Oger Kaboré, (« paroles de femmes », Journal des Africanistes, tome 57, 1987, pp.117-132.) : « la société africaine conçoit la parole féminine comme surtout négative et dangereuse, à l'opposé de celle de l'homme, même si elle lui reconnaît quelques côtés positifs. »

Cette attitude de l'homme avide de chair féminine est en contradiction avec l'éloge que Senghor fait de la femme africaine. En effet, pour lui, la femme est un bel objet d'amour, de désir et d'adoration pour l'homme africain. Dans son ouvrage *Liberté I*, il soutient que les Noirs « *ont un culte tout particulier, fait de respect et d'amour, d'adoration pour la femme noire, qui symbolise la négritude. Car la femme est plus que l'homme sensible aux courants mystérieux de la vie et du cosmos, plus perméable à la joie et à la douleur.* » (1964, p.117). On le voit, l'homme dans l'œuvre de Beyala ne considère la femme que pour son sexe et le plaisir qu'il peut lui offrir. L'acte sexuel revêt dès lors un but purement physiologique. C'est un simple besoin primaire et fonctionnel par lequel le corps de l'homme se décharge de sa « *sève inutile* » et des sécrétions « *qui lui pèsent.* » La preuve. Lorsque Tanga, toute heureuse de rencontrer son amant Hassan, lui demande de lui parler, c'est-à-dire, être à la limite romantique, Hassan lui répond : « *tu ne vas pas recommencer tes conneries ? Tu oublies que dans quelques années, tu ne seras plus rien. Tes seins, tes fesses, ton ventre, tout va tomber. Profite du moment. Garde à chaque chose son temps et sa place. C'est la voix de la sagesse.* » (1988, p.44.). Visiblement, l'homme refuse de s'unir au rêve d'amour de la femme. Le corps féminin n'est qu'un « *lieu de soulagement* ». Il est impossible pour l'homme beyalien de témoigner d'un minimum de tendresse, d'attention à l'égard de sa compagne et partenaire.

Dans cette obsession sexuelle, l'homme en arrive à fouler aux pieds les liens de sang. De fait, le père de Tanga viole sa propre fille : « ainsi de l'homme mon père, qui plus tard non content de ramener ses maîtresses chez nous, de les tripoter sous l'œil dégoûté de ma mère, m'écartèlera au printemps de mes douze (12) ans ; ainsi de cet homme, mon père, qui m'engrossera et empoisonnera l'enfant, notre enfant, son petit-enfant, cet homme ne s'apercevra jamais de ma souffrance, et portant cette souffrance a duré jusqu'au jour de sa mort, jusqu'au jour de ma mort. » (p.46.)

De cet extrait, que peut-on dire de l'homme ? Simplement un incestueux, pour qui la satisfaction de la libido justifie la fin. Le comble et le plus grave est la souffrance incommensurable que ce père crée en sa fille et qu'il banalise pourtant. Le père de Tanga met ainsi fin à l'épanouissement sexuel de sa propre fille.

Ces comportements déréglos de l'homme font perdre à la femme le contrôle et l'assurance de son corps. Au contact du corps masculin, le corps

féminin est souillé et devient impur. Du coup, l'homme est perçu par les personnages féminins de l'œuvre comme la source de la boue, l'origine de l'immobilité et de la souillure féminines. Pour elles, l'homme leur ravi leur pureté et beauté. Elles n'hésitent alors pas, pour retrouver cette pureté, à soumettre leur corps à des bains de purification. Selon le dictionnaire des symboles (Jean Chevalier, Alain Gheerbrand, Paris, Laffont, 1992, p.374.) : « *les significations symboliques de l'eau peuvent se réduire à thèmes dominants : source de vie, moyen de purification et centre de régénérescence.* »

C'est exactement ce spectacle qu'offre Ateba après son viol: « *Ateba se déshabille en toute hâte et se lance sous la pluie. Elle tend son corps à l'eau, elle s'offre, elle la prend, elle écarte ses fesses et donne son ventre. Elle a l'impression que chaque goutte d'eau l'immacule.* » (p.28.)

Par ailleurs, en refusant ainsi de s'unir au rêve d'amour de la femme, l'homme beyalien crée dans la même veine, un blocage au niveau communicationnel. De fait, l'on note un manque notoire de communication entre l'homme et la femme. Les femmes ont peur de prendre la parole devant leur mari, amant. Certaines préfèrent simplement le silence. C'est l'exemple de Tanga qui aurait tellement aimé partager ses rêves avec son amant Hassan : « *j'aurais aimé lui dire : 'je n'ai plus envie de partir nulle part, au hasard, trop de vide résonne sous mes pas. J'aurais aimé lui dire : je veux troquer mes rêves (...), j'aurais aimé raconter le balcon (...), j'aurais aimé dire le café, (...), j'aurais aimé, j'aurais aimé.* » (p.26.) Ateba de son côté, vit la même situation. Elle perd tout usage de la parole devant Jean, son amant: « *parler à Jean, Ateba en a tellement envie ! Toujours est-il que, chaque fois qu'ils se sont croisés, les sons l'ont désertée ; les mots sont restés collés à ses lèvres... Une angoisse subite la paralyse lorsqu'elle pénètre dans la maison.* » (p.29). Est-ce la peur ou la tradition ?

En Afrique, dans l'éducation de la jeune fille, on lui apprend à vouer un respect inouï à l'homme. Il lui est conseillé de baisser les yeux lorsque l'homme lui parle car regarder, serait un acte d'affront: « *autant qu'une liberté. Là-bas, dans mon pays, j'ai baissé les yeux devant mon père, comme ma mère avant moi, comme avant elle, ma grand-mère. Les hommes ordonnent, 'prends-donne-fais'. Les femmes obéissent. Ainsi, allait la vie, aussi continuait-elle.* » (CBS, p.144.) L'homme pousse l'arrogance jusqu'à penser que même Dieu serait pour leur domination éternelle sur la femme. Dans *C'est le soleil qui m'a brûlé* (1987, p.53), l'un des personnages masculins affirme :

« Dieu a sculpté la femme à genoux au pied de l'homme. » Le plus tragique, c'est la volonté de l'homme de perpétuer cette subordination éternelle de la femme. Dans les œuvres, aucun homme ne veut accepter ce changement de la société. Ils s'agrippent tous à cette tradition qui leur fait la part belle et l'utilise à leur avantage pour continuer de rabaisser la femme. Le père de Tanga l'affirme haut et fort: « *rien ne doit changer. Au nom des ancêtres, c'est moi qui commande !* » (*Tu t'appelleras Tanga*, p.138)

En somme, dans les œuvres de Beyala, l'homme n'est pas différent de celui des deux autres. Il est un frein à l'épanouissement sexuel de la femme. Définie en tant qu'entité autonome, nue personne privilégiant son corps, comme lieu de désir et de plaisir, la femme beyalienne n'est pas en pleine possession de son sexe. L'homme en est le seul maître et peut en disposer comme bon lui semble.

## CONCLUSION

En conclusion, l'homme, dans les œuvres de ces romancières, se présente comme un antiféministe, un opposant farouche à l'épanouissement féminin. C'est pourquoi, les trois auteures prônent la solidarité entre les femmes. La communication entre femmes, apparaît comme l'ultime solution à leur libération. Ce dialogue féminin doit écarter l'homme qui est perçu comme un espace infesté et donc à interdire nécessairement. Il faut ainsi passer par un dialogue franc entre les femmes au sein d'un espace sain, c'est-à-dire, un espace sans hommes (CBS, p.80.) : « *là où l'homme ne s'est pas assis dans la mémoire de la femme.* » Pour les trois auteures, il faudrait un vrai-parler femme dans lequel selon Luce Irigaray (1997, p.132.) : « *il n'y a pas un sujet qui pose devant lui un objet. Il n'y a pas cette double polarité sujet-objet, énonciation-énoncé ; il y'a une sorte de va et vient continu du corps de l'homme à son corps.* »

## BIBLIOGRAPHIE

### I- CORPUS

BA (Mariama), *Une si longue lettre*, Dakar, NEA, 1979.

BEYALA (Calixthe), *C'est le soleil qui m'a brûlé*, Paris, Stock, 1987.  
*, Tu t'appelleras Tanga*, Paris, Stock, 1988.

YAOU (Régina), *Le prix de la révolte*, Abidjan NEI, 1997.  
*, L'Indésirable*, Abidjan, CEDA, 2001.

### II- OUVRAGES

BOURNEUF (Roland) et OUELLET (Real), *L'univers du roman*, Paris, PUF, 1972.

GALLIMORE (Rangira), *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala*, Paris, l'harmattan, 1997.

GHEERBRAND (Alain), CHEVALIER (Jean), *Le dictionnaire des symboles*, Paris, Laffont, 1982.

MITTERAND (Henri), *Discours du roman*, Paris, PUF, 1980.

SENGHOR (Léopold Sédar), *Liberté I*, Paris, Seuil, 1964.

### III-ARTICLES

OGER (Kaboré), "Paroles de femmes", *Journal des Africanistes*, tome 57, 1987, pp.117-132.

**KANIAN-TÉRÉ N°4, décembre 2019, pp. 188-198.**

**LA POETIQUE DU DISCOURS THEATRAL OU LE JEU  
DU CHOC TRAGIQUE CULTUREL DANS  
LE RESPECT DES MORTS DE AMADOU KONE**

TEHOUA Germain

Université Alassane Ouattara

Germain2tehoua@gmail.com

**Résumé**

*Le respect des morts* de Amadou KONE est un jeu poétique fondé sur le discours théâtral. Cela s'observe à travers la sémiologie du texte et de l'acte des personnages-acteurs qui participe à la révélation de l'entremêlement culturel. Mais avant, l'imbrication des cultures africaine et occidentale voulue par le dramaturge crée un choc tragique. Cette démarche de décryptage met en évidence les sociolectes des différents lieux susmentionnés et l'usage de ces procédés scripturaux favorise la production d'un mode de vie qui prend en compte la diversité. Une diversité, source d'une nouvelle identité, facteur indéniable de cohésion et d'harmonie sociale.

**Mots Clés :** Sociolectes, jeu poétique, discours théâtral, sémiologie du texte, entremêlement culturel, choc tragique, identité nouvelle.

**Abstract**

*Le respect des morts* of Amadou KONE is a poetic performance based on the dramatic discourse. This is reflected through semiology of the text and the action of the characters who contribute to the disclosure of the cultural interweaving. Before that, the interweaving of African and Western cultures sought playwright caused a tragic shock. This decoding process highlights the social dialects of the various places above-mentioned and the use of these scriptural processes promotes the production of a way life that takes diversity in consideration. Diversity is the source of a new identity, an undeniable factor of cohesion harmony.

**Keywords :** Social dialects, poetic performance, dramatic discourse, semiology of the text, cultural interweaving, tragic shock, new identity

**INTRODUCTION**

L'écriture théâtrale est avant tout la résultante de discours dialogiques entre différents personnages. D'une contrée à une autre, d'une période à une autre ou encore, d'un auteur à un autre, le langage dramatique produit une poétique singulière donnant ainsi au lecteur-spectateur d'assister à une esthétique langagière. Ce procédé de création dramatique, Amadou KONE le conçoit à travers *Le respect des morts* par la jonction du langage marqué du sceau culturel. Le dramaturge s'accorde ainsi avec Roland BARTHES pour affirmer que le discours théâtral, tel « *le récit peut être supporté par le langage articulé, oral ou écrit, par image, fixe ou mobile, par le geste et par le mélange ordonné de toutes les substances.* » (Roland Barthes, 1977 : 7). Autrement, l'écriture dans sa pièce peut prendre sa source, aussi bien dans la tradition africaine qu'occidentale. Et ce, au prix d'une mitoyenneté langagière. Cette mitoyenneté des langages dans *Le respect des morts* concourt à un style

scriptural où l'on assiste à une opposition de manière pathétique de la tradition et du modernisme. De ce point de vue, quels indices théâtraux sont-ils révélateurs de la poéticité dans *Le respect des morts* ? En quoi ce système dramaturgique participe-t-il au dévoilement du choc pathétique des cultures africaines et occidentales ? D'une part, traiter ces interrogations revient à adopter la démarche sociocritique afin d'identifier d'abord les sociolectes traditionnels et modernes constituant les modalités esthétiques du discours théâtral dans l'œuvre de Amadou KONE et d'autre part à analyser le choc tragique des cultures comme un aspect idéologique de la pièce.

### 1- Les indices socioculturels ou l'esprit conservateur

A la lecture profonde de la pièce de Amadou Koné, les indices socioculturels se laissent percevoir à travers une psychologie traditionaliste et un discours de type académique.

#### 1-1- Une psychologie traditionaliste

En dehors de la foule de villageois dont on ignore le nombre, *Le respect des morts* compte quinze personnages dont deux uniquement N'Douba et le Sous-préfet ont reçu l'éducation scolaire. Un troisième, Assalé, pourrait être inscrit au rang des personnes instruites. Mais l'œuvre le présente comme un simple citadin ayant encore « les pieds et la tête plongés dans la tradition. » les douze autres sont d'authentiques et vrais villageois, n'ayant aucune notion du modernisme et de son corollaire de développement. Ces paysans vivent dans la tranquillité, mènent et pensent à leurs activités habituelles jusqu'à ce qu'Akoli et Assalé annoncent, l'un sa vision et l'autre ce qu'il aurait entendu en ville à la « SCOA ».

#### AKOLI

[...] La biche que j'ai vue dans mes pièges... un vrai « kétébo » mais à deux têtes.

(*Le respect des morts*, Acte I, I. A la buvette, p. 11)

#### ASSALE

On raconte que les Blancs allaient dire au fleuve de couler à l'envers. Et puis on disait aussi que les eaux allaient gonfler et inonder les champs, engloutir les villages. On disait : « Tout sera effacé. Il faudra renaître avec un autre esprit. »

(*Le respect des morts*, Acte I, I. A la buvette, pp. 14-15)

Deux aspects se dégagent de ces répliques : l'un présente une esthétique langagière et l'autre, un bouleversement de l'ordre existant. De prime abord, Amadou KONE inscrit ces discours dans l'esthétique de la « *parole clamée* », c'est-à-dire la littérature traditionnelle. Akoli et Assalé transmettent ce qu'ils ont vu et entendu de manière orale. Le premier personnage découvre, dans sa vision, une anomalie : « *une biche à deux têtes* », une chose à la fois étonnante et déconcertante. Le second, quant à lui, entend, dans ses moments de détente, des discours qui s'inscrivent dans un registre apocalyptique. Tous les deux jugent alors utile de transmettre, comme la tradition l'enseigne, ces histoires invraisemblables. Le lecteur-spectateur assiste à une logique de bouche à oreille. Le dramaturge ivoirien adopte alors l'esthétique littéraire Négro-africaine qui est, selon B J Fouda, (2008 : 20) :

Une littérature orale. [...] Elle se dit de vive voix, se transmet de bouche à oreille. La prédominance de la parole sur le signe graphique est manifeste. Il s'agit d'une littérature qui trouve son essence en dehors des livres...

Le bouleversement, non seulement de l'ordre mais aussi et surtout de la mentalité des villageois, demeure le deuxième aspect de ces répliques. Que ce soit l'une ou l'autre, les deux discours annoncent le désordre dans la vie. Les interlocuteurs semblent balayer du revers de la main la menace que l'on observe à travers les deux histoires. Mais au fond, les gardiens de la tradition sont conscients qu'il s'agit de signes prémonitoires de dangers qui s'abattraient sur le village et ses habitants. Dès lors, la peur gagne les uns et les autres. Même les plus sceptiques perdent la quiétude à mesure que les affirmations se répandent. On assiste à la tristesse, à la désolation, à la frayeur et à des peurs démentielles provoquant des cauchemars dans tout le village comme on le constate à travers le dialogue entre Essanin et Abanan.

ABANAN

Essanin, la maison est triste et silencieuse depuis un moment. Toi aussi, tu sembles soucieuse. Tu as perdu ton sourire et on ne te voit plus que rêveuse....

ESSANIN

Comment ne serais-je pas tourmentée moi aussi ? Cette affaire commence à prendre des proportions effrayantes. Tu vois, le conseil des anciens vient de se réunir.

ABANAN

Moi, cette histoire ne m'alarme aucunement. C'est une invention d'Assalé que l'imagination de chacun grossit de manière fantaisiste.

ESSANIN

J'avais du mal à admettre l'histoire d'Assalé. Mais ce rêve...

ABANAN

Tu as fait un rêve ?

ESSANIN

Un cauchemar, oui, N'douba, Enokou et moi au bord du fleuve. Je ne sais pas ce que nous y faisions. Et brusquement un vent violent : une tourmente dont les bourrasques arrachaient les arbustes, troublaient les eaux du fleuve.

Et puis cette espèce de glue où nous étions embourbés... Tout à coup, mon fils m'échappe, tombe dans le fleuve....

(*Le respect des morts*, Acte I, II. Le rêve, pp.17-18)

Les deux jeunes filles étaient sceptiques quant à la véracité des propos d'Assalé. Pour elles, c'était une pure invention de celui-ci. Dans cette logique, Abanan peut affirmer aisément : « *Moi, cette histoire ne m'alarme aucunement.* » Mais en tenant compte de son nom Abanan qui signifie en Malinké « c'est fini », on peut interpréter son attitude autrement. En clair, la peur tétonique de celle-ci fait qu'elle n'existe plus. Elle n'est plus lucide donc n'a plus conscience de tout ce qui se produit autour d'elle. Quant à Essanin, elle porte un nom d'emprunt malformé. Ce nom a subi une ablation de la lettre « e ». En terme normal, le personnage devrait se nommer « Essanien ». Ainsi aurait-on en sens Akan « *Tu te caches pour observer.* » Avec cette signification, on comprendrait mieux son attitude observatrice qui l'amène à comprendre que les Anciens accordent une considération profonde à l'histoire d'Assalé. Dans cette

dynamique, elle commence à avoir un autre regard. Sa peur naissante révèle à son instinct maternel ce que cette situation occasionnera comme tragédie à sa famille à travers un cauchemar. Son désarroi devient immense. Par ricochet, la psychologie de tous les habitants de ce village est désormais dominée par le tourment. Elle n'est plus celle d'avant l'annonce d'Assalé. C'est l'inquiétude totale. Cet état de fait provient d'un ordre inhabituel mais qui semble s'imposer comme une vérité de vie avec laquelle il faut composer. Cette triste réalité pour les villageois se confirme sans tenir compte de l'amertume des personnages à qui s'impose cette nouvelle comme une douleur et une épreuve. Cette situation conforte l'opinion de M. Losco-Lena (2011 : 70) qui déclare :

L'auteur emprunte le point de vue darwinien en vertu duquel l'homme s'adaptera à la violence du réel et aux naufrages de l'histoire, sinon il disparaîtra. Qu'il ait perdu ses illusions, qu'il soit toujours confronté à la perte, c'est là une chose dont le réel se moque éperdument. La seule préoccupation du réel – ou de la vie –, c'est de continuer, quels que soient les désarrois et les désorientations humaines.

Evidemment, la vie ignore les déboires des villageois et poursuit sa course. Seuls les personnages, ici, sont dans l'obligation de s'adapter à son rythme. Le discours discourtois et révélateur d'une autorité malformée du sous-préfet empire la situation plutôt que de l'alléger. Les administrés du sous-préfet, en plus de l'ambiance délétère, subissent l'affront de la part de leur autorité. Ce dernier, non seulement n'as aucun mot pour les persuader de leur inconfort situationnel et psychologique, mais surtout, fait montre de sa carence intellectuelle notoire en proférant des injures.

#### LE SOUS-PREFET

J'ai horreur qu'on me coupe la parole, vieux. Ouvrez donc les oreilles et écoutez. C'est évidemment une affaire importante qui m'amène ici, sinon qu'est-ce que je serais venu chercher dans un village perdu, un samedi encore ? Bon, je suis venu vous apprendre que le gouvernement a décidé la construction d'un barrage dans votre région. Ça sera une immense réalisation qui peut sortir la région de son sous-développement.

#### NIANGBO

C'est quoi le sous-développement ?

#### LE SOUS-PREFET

Mais c'est... c'est... enfin, c'est trop compliqué à vous expliquer....  
(*Le respect des morts*, Act I, III. Les propos d'un sous-préfet, p. 21)

Le porteur de l'information est non seulement arrogant, manque d'humilité, mais surtout, il ne maîtrise pas véritablement les contours de son annonce. Dans un tel contexte, l'annonce trouble plutôt que de rassurer. Le sous-préfet, en réalité a alourdi la misère psychologique des villageois.

Ancrés majoritairement dans la tradition, les personnages souffrent de leur attachement à celle-ci. Ils perçoivent la construction d'un barrage, source de développement comme une malédiction qui doit s'abattre sur le village. Les explications du sous-préfet, si elles sont peu convaincantes, celles N'douba, natif du village, fils du chef qui semble être l'éclaireur habituel, sont tout simplement rejetées. D'ailleurs, de vives tensions se créent, à ce sujet, entre lui et ses parents. En réalité, Amadou Koné décide d'instaurer dans son œuvre,

l'esthétique théâtrale basée sur les principes traditionnels où le plus jeune est toujours tenu de s'allier aux décisions des anciens. Mais cette poétique observée à travers *Le respect des morts* trouve son accomplissement total en s'imbriquant dans la culture littéraire occidentale.

### 1.2. Le discours académique, la macrostructure : un emprunt de l'Occident

*Le respect des morts* présente deux types de discours académique : l'un tenu par le sous-préfet et l'autre par N'Douba. On se rend vite compte de l'inscription des deux registres dans des logiques différentes. Le premier – le sous-préfet – tient un discours empreint de mépris et peu convaincant. Les répliques ci-dessous mentionnées corroborent cette affirmation :

#### LE SOUS-PREFET

Vous ignorez trop les problèmes du monde actuel pour voir les choses comme nous autres les voyons. Je n'ai pas le temps de vous expliquer. Mon devoir était de vous avertir de ce qui va se passer. Il faut que vous sachiez aussi que nous, le gouvernement, travaillons dans votre intérêt.

#### N'DA

Vous travaillez dans notre intérêt sans tenir compte de notre point de vue ?

#### LE SOUS-PREFET

S'il fallait tenir compte de l'opinion de chaque individu, chaque petit village, on ne s'en sortirait pas.

(*Le respect des morts*, Acte I, III. Propos d'un sous-préfet, p. 25)

Le sous-préfet, ici, use avant tout d'un langage académique qui respecte les règles grammaticales. Il incarne ainsi le monde intellectuel, éclairé. En plus, il emploie le pronom personnel « vous » pour désigner la population, le peuple, les villageois en face de lui. S'excluant de ceux-ci, le personnage crée un clivage entre lui et ceux d'en face. Cette différence se fait plus palpable lorsqu'il les considère comme des ignorants des choses du monde moderne : « *Vous ignorez trop les problèmes du monde actuel pour voir les choses comme nous autres les voyons.* »

Ce discours met ainsi à nu un être imbu de lui-même, un personnage suffisant qui cherche à s'imposer sans laisser la possibilité à l'autre de s'exprimer. Le dramaturge révèle du coup la représentation de l'ancien maître, le colon. Le faisant, il fustige l'attitude occidentale visant à réduire le Noir à une chose malléable à souhait et à qui on doit tout imposer sans son avis. Une telle démarche montre les villageois représentent la tradition et que le gouvernement aussi bien que le sous-préfet, le monde moderne. En plus, le discours de ce personnage met alors en exergue son identité comme le suggère NIETZSCHE (1964, p. 61) en ces termes : « *Dans la partie apollinienne de la tragédie grecque, le dialogue, tout ce qui affleure à la surface, est simple, transparent et beau. En ce sens, le dialogue reflète l'homme hellénique dont la nature se révèle dans la danse, [dans son discours] ...* »

En marge du sous-préfet se trouve le prince N'Douba. Celui-ci incarne également l'autorité, le modernisme mais son discours est inclusif, persuasif et empreint de sagesse.

#### N'DOUBA

Nos problèmes, père, ne doivent plus être posés en termes de destin mais ils doivent être pensés en termes de liberté. Il nous faut être libres, libres

d'abord. Nous devons avoir notre destin, je veux dire notre devenir entre nos mains. Cela d'abord. (Il poursuit plus loin)

Le problème actuel est trop grave pour que nous le réduisions simplement à une banale querelle de génération. Il s'agit de l'avenir du monde noir. Il s'agit de voir comment il faut résoudre nos contradictions internes pour faire face à l'extérieur. Et ce que je représente n'existe pas. Je veux dire que je ne représente pas ce... cet état de choses qui fait qu'un grand nombre de mes frères oublient jusqu'à leur origine. Je combats cela autant que vous. En vérité, notre combat est le même. Seules les méthodes diffèrent.

(*Le respect des morts*, p. 41 et 61.)

Contrairement au sous-préfet, N'Douba tient, à travers sa réplique un langage plus sensé et de nature inclusive. En effet, « *nos problèmes* », « *il nous faut* », « *nous devons* », « *notre destin* », « *que nous le réduisions* », « *notre combat* » sont toutes, des expressions qui visent à impliquer l'orateur dans un ensemble, dans la communauté. Ce dernier ne cherche pas à s'isoler ou à se mettre au-dessus des autres, à montrer sa suprématie. Mais bien plus, « *en même temps qu'il nous plonge dans le passé, il nous met en contact direct avec la civilisation présente* »<sup>5</sup> comme le souhaite Barthélémy Kotchy dans « *Le discours inaugural* » de *Le théâtre Négro-africain* (1971 : 10).

La poétique s'observe non seulement par cette démarche inclusive mais aussi et surtout à travers une démarche argumentative logique et cohérente. Ce procédé tient pour preuve, un discours articulé mettant en évidence les outils de l'argumentation perçu ici à travers « *d'abord* », « *il s'agit* », « *en vérité* » qui sont des éléments établissant des liens logiques entre les différents arguments. Le personnage montre ainsi son désir de persuader, de convaincre en additionnant ses idées de façon évolutive. En procédant ainsi, Amadou Koné s'accorde avec Antonin Artaud (1964, p.14) pour dire : « *Si le théâtre est fait pour permettre à nos refoulements de prendre vie, une sorte d'atroce poésie s'explique par des actes bizarres...* »<sup>6</sup>. De ce point de vue, nous pouvons affirmer que la qualité du discours de N'Douba participe à la poéticité, à l'esthétique de l'œuvre.

En outre, la pièce a une configuration macrostructurale en trois (3) Actes. Ce découpage de l'œuvre obéit à la structure théâtrale occidentale. D'abord la nomination des grandes parties par le vocable « *Acte* » répond de la volonté du dramaturge ivoirien à respecter, d'une certaine manière, les règles de l'écriture artistique et théâtrale du colon. En effet, l'écrivain part de la base, c'est-à-dire de l'Afrique d'où il tire ses ressources pour les manipuler artistiquement dans le moule occidentale. Cela, dans le but d'ouvrir la vanne de la poétique à celle des anciens maîtres.

Par ailleurs, la structure en trois Actes donne lieu à une obéissance à la structure interne de la dramaturgie occidentale. L'Acte I (page 9 à 26) correspond à l'exposition. L'Acte II (page 27 à 48) présente le nœud ou les péripéties. Et le dernier fait mention du dénouement. En outre, cette fragmentation de l'œuvre permet au lecteur-spectateur de découvrir une évolution linéaire de l'intrigue. Pour faire entorse à la règle et personnaliser son art, le dramaturge limite non seulement le nombre d'Actes, mais surtout crée ce qu'il convient ici d'appeler des scènes. Ces microstructures c'est-à-dire les scènes sont marquées par des numéros suivis de titre comme le font les romanciers. Cette démarche s'inscrit dans l'interdisciplinarité. Ainsi, Amadou

Koné croit-il pouvoir tromper la vigilance, mais très vite, l'usage des didascalies révèle son attachement à l'esthétique occidentale. Le style d'écriture observé démontre l'attachement du dramaturge à des valeurs traditionnelles africaines et à certaines de l'Occident. Sa démarche lui permet de faire côtoyer deux différentes cultures afin de créer une poétique hybrides. Or, là où se rencontre la différence, se trouve avant tout, un choc tragique.

## 2- Le choc tragique des cultures

Le choc tragique des cultures se traduit, dans le texte de Koné, non seulement par un tragique visible dans les situations, mais encore par le choc des cultures.

### 2-1- Le tragique de situation

Le tragique tel que conçu par Hegel s'observe dans *Le respect des morts* de Amadou KONE. Mais à quoi répond le vocable tragique de situation ici ? Selon Hegel, « *Le tragique consiste en ceci : que dans un conflit, les deux côtés de l'opposition ont en soi raison, mais qu'ils ne peuvent accomplir le vrai contenu de leur finalité qu'en niant et blessant l'autre...* » (Hegel cité par Pavis, 1957 : 423). Deux indices émergent de cette définition « *le tragique en tant que conflit opposant deux côtés ayant chacun raison* » et la nécessité de « *nier et de blesser l'autre pour s'accomplir* » prouvent l'existence du choc tragique dans les situations. Sur cette base, plusieurs contradictions dans l'œuvre créent, en effet, le tragique de situation. Il s'agit entre autres du choc entre le sous-préfet et les villageois, du refus N'Douba à offrir son enfant en sacrifice, de la construction effective du barrage malgré le sacrifice humain. Pour s'en convaincre observons l'opposition entre la nouvelle d'ASSALE et l'attitude des villageois.

ASSALE

... C'est peut-être difficile à croire mais je n'ai rien inventé, moi.

AKOLI

Moi aussi, j'ai vu les deux têtes de la biche, les ailes du serpent noir et puis...

N'DA

Qu'est-ce qu'on disait au juste à la SCOA ?

ASSALE

On racontait que les Blancs allaient dire au fleuve de couler à l'envers. Et puis on disait aussi que les eaux allaient se gonfler et inonder les champs, engloutir les villages. On disait : « Tout sera effacé. Il faudra renaître avec un autre esprit. » Certaines personnes étaient contentes. Et elles criaient : « Nos nuits seront éclairées, nous aurons le cinéma. Nos villages seront comme Paris. » ...

MALAN

Voyons, c'est une histoire sans tête ni queue.

N'DA

Une histoire sans tête ni queue, oui. Mais aujourd'hui, laquelle de vos histoires est claire pour nous ? En tout cas, Assalé, tes nouvelles inquiètent trop le village pour que nous ne cherchions pas à mieux comprendre les choses...

C'est surtout le chef Anougba qui prend la chose au sérieux. Il en fait presque une maladie. Bon, je m'en vais retrouver les autres pour la réunion. Ah ! tout se complique dans cette vie.

(*Le respect des morts*, Acte I, pp. 14-16)

Le choc oppose, d'une part, Assalé et Akoli et d'autre part la communauté villageoise représentée par Malan et le notable N'Da. En clair, l'information véhiculée par les deux premiers provoque l'inquiétude, le trouble, la peur, le tragique de situation chez la population. Ceci, parce que l'information reçue vise à modifier leur quotidien, leurs habitudes voire transformer leur lieu d'habitation. Ce lieu sera englouti et « *tout sera effacé* ». La raison de ce groupe, celui des villageois est la décision prise en dehors du village, sans l'opinion de ses habitants mais qui s'impose à eux. En la situation, il semble que leur avis est nul et de nul effet. C'est pourquoi, ils combattent les porteurs d'une telle nouvelle. Le combat qui oppose les deux groupes réside en la volonté de nier la véracité des faits d'un côté et de l'autre, le désir de prouver le bien-fondé de leur affirmation.

Le dénouement se fait plus tragique avec la réplique de N'Da. Assalé et Akoli prennent le dessus, parce que les villageois « *se rendent coupables dans leur moralité* » (Hegel cité par Pavis, *idem*) et cherchent à affuter d'autres armes. Comme des héros de la tragédie grecque, ceux-ci ne s'avouent pas vaincus au premier obstacle. Même si chef Anougba « *prend la chose au sérieux et en fait presque une maladie* », il convoque ses notables afin de parer au plus pressé face à la situation critique qui guette leur village. N'Da le dit plus clairement : « *En tout cas, Assalé, tes nouvelles inquiètent trop le village pour que nous ne cherchions pas à mieux comprendre les choses...* ». Ils sont certes abattus, le tragique les traverse mais en héros tragédien, ils ne baissent pas la garde, ils veulent lutter contre ce qui constitue pour eux un malheur. D'où l'organisation de la réunion de crise.

Le tragique tel que présenté par l'écrivain ici, s'oppose à la conception de Paul RICŒUR pour qui « *L'essence du tragique (...) ne se découvre que par le truchement d'une poésie, d'une création de personnages, bref, le tragique est d'abord monté sur des œuvres tragiques, opéré par les héros qui existent pleinement dans l'imaginaire.* » (Ricœur cité par Pavis, *ibid*.) Le critique estime que l'existence du tragique nécessite d'abord et avant tout, la création d'une pièce tragédienne. Or, Amadou KONE a produit son tragique de situation sans avoir eu besoin de créer une œuvre de tragédie. Il le réussit par le truchement d'une opposition très forte où chacun souhaite la suprématie de sa raison en niant et en blessant celle de l'autre.

L'invention de ce style d'écriture par le dramaturge ivoirien obéit au principe d'une double intention. La première démontre son attachement à la culture africaine. Une culture à laquelle il reconnaît des valeurs indéniables et des défauts à corriger afin de présenter une Afrique libre et compétitive au concert des nations. Dès lors, sa deuxième intention est d'encourager les jeunes, les adultes à accepter l'école occidentale qui donnerait à coup sûr, les armes nécessaires pour lutter et parvenir à l'affirmation de soi. C'est ce qu'exprime éloquemment N'Douba : « *Je ne dis pas de vivre comme le Blanc. Je dis de prendre chez lui les armes qui lui permettent de nous dominer.* » (*Le respect de morts*, p. 61.).

## 2-2- Le choc des cultures : une démarche artistique

Le dramaturge ivoirien met son lecteur-spectateur face à un croisement, à un choc de cultures. Comme on le voit, l'opposition est très farouche. Mais celle-ci est révélatrice de démarche artistique. Avant toute chose, Amadou KONE se fait le défenseur ou l'avocat des cultures. Il défend d'abord celle de

l'Afrique en montrant aux yeux du monde plusieurs de ses aspects qualitatifs. L'on découvre à travers cette œuvre l'importance à accorder aux paroles transmises de bouche à oreille. Ainsi, se rend-on compte de la véracité de l'adage selon lequel « *Il n'y a jamais de fumée sans feu* ». On observe également que chaque rêve ou cauchemar mérite d'être apprécié à sa juste valeur en cherchant sa signification réelle et profonde. En réalité, c'est une rumeur qu'ASSALE véhicule dans son village comme information car il tient son information d'une source non fiable mais de « *on racontait* », « *on disait* » (pp.14-15). En plus, Essanin conte son cauchemar relatif au sacrifice de son enfant à la page 18 et cela se réalise plus tard aux pages 56-57.

Partant de ces faits, l'écrivain ivoirien démontre la qualité de sa démarche théâtrale et surtout son attachement à la culture africaine. Il peut donc, au même titre que Sony Labou Tansi, affirmer : « *Voici une chose que j'ai dite et que je redirai toujours : la culture, c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur en l'homme doit se défendre contre la bêtise, la barbarie. Et cela, sur tous les plans. Aucune instabilité culturelle ne peut produire des économies viables* » (Sony Labou Tansi cité par Jean Michel Devesa, 1996 : 21). Il est hors de question qu'un être étranger puisse imposer quoi que ce soit à la culture africaine visant à la rabaisser. En fait, jouant sur les indices culturels, le dramaturge insiste sur l'importance de celle-ci et invite chacun à œuvrer pour sa survie. Il apparaît alors inadmissible que certains Africains rejettent en bloc leur culture. C'est ce rôle de gardien que joue N'Douba dans sa réplique :

Il s'agit de l'avenir du monde noir. Il s'agit de voir comment il faut résoudre nos contradictions internes pour faire face à l'extérieur. Et ce que je représente n'existe pas. Je veux dire que je ne représente pas ce... cet état de choses qui fait qu'un grand nombre de mes frères oublient jusqu'à leur origine. Je combats cela autant que vous.

(*Le respect de morts*, p. 61)

La méthode des Africains face à la culture occidentale devait être celui que défend ici N'Douba : boire à la source de la culture occidentale en apprenant à "lier le bois au bois" et revenir construire plus sereinement le continent noir en ayant les armes nécessaires pour faire face à toute éventualité. Ainsi l'autonomisation et la liberté tant attendue par les Africains aura tout son sens.

Amadou Koné estime qu'il est impérieux d'adopter de part et d'autre une démarche visant à redorer le blason de chaque culture, d'éviter la violence tragique de l'assujettissement afin de donner la chance à l'humanité d'éviter le chaos. Selon lui, l'Occident devrait comprendre : « *Il aura de moins en moins des hommes qui acceptent d'être petits, outragés, inconsidérés, bâclés, damnés, exploités et le sera de plus en plus une poudrière incontrôlée.* » (Sony Labou Tansi, 1986 : 25). Sony Labou Tansi exhorte chacun à cultiver un esprit nouveau afin de créer une nouvelle communauté humaine. Ici, tous – Noirs, Jaunes, Blancs – devront travailler pour la survie de la justice, l'égalité, la paix. Dans cette communauté, chacun doit voir en l'autre son semblable, son égal, un être libre qui doit pouvoir s'affirmer sans contrainte.

Du point de vue artistique, Amadou Koné met en œuvre le comique à travers la répétition, comme on le voit dans les répliques ci-dessous :

AKOLI

Moi, je te comprends, Assalé. Ce que tu as dit, c'est la vérité. Tu es comme un frère pour moi et je te comprends.

AYA

Reste tranquille, Akoli. Quand tu as un cango de bangui devant toi, n'importe qui devient ton frère.

AKOLI

(à Aya)

Toi, vends ton bangui et tais-toi.

(*se tournant vers Assalé*)

Alors, je te répète que tu es mon frère et que la chose est vraie. Comment ! Il y en a qui s'imagine qu'ils sont nés la vérité sous la langue...

ASSLE

J'ai une bouche et après avoir pris mon cango de vin, je parle, « Apissiii ! ». Je parle et tant pis... Les gens n'ont jamais aimé la vérité.

AKOLI

Donne encore un cango, Akissi... Parce que je bois. Qui ne boit pas ? Hein ? Personne ne me prend en considération parce que...

ASSALE

Parce que toi et moi portons des culottes déchirées.

AKOLI

Voilà, tu as mis le doigt dans la vérité. Oui, parce que mes culottes sont lamentables. Sinon la biche que j'ai vue dans mes pièges... un vrai « kétébo » mais à deux têtes.

(*Le respect de morts*, pp.10-11)

Le procédé de la répétition est multiforme dans ces répliques. On assiste à un retour répétitif de certains termes tels que « *comprend* », « *cango* », « *bangui* », « *parle* », « *culottes* » et à des emplois anaphoriques des marques de la première et deuxième personne. Ces deux styles de répétition apparaissent, chez Amadou Koné, comme une source intarissable du comique dans la mesure où ils débouchent sur le comique de situation qui repose sur la distorsion entre le fait et la norme. Leur omniprésence partout dans l'œuvre explique la richesse esthétique de celle-ci et démontre une démarche artistique singulière. D'ailleurs, déclare Henri Bergson : « *dans une répétition comique des mots, il y a généralement deux termes en présence, un sentiment comprimé qui se détend comme un ressort, et une idée qui s'assume à comprimer de nouveau le sentiment* » (Henri Bergson, 2002 : 56). Le comique de mots et la poétique qui en découle permettent au dramaturge de s'insurger contre les pratiques socioculturelles peu commodes, tragiques et désolantes dans lesquelles sont plongés et l'Occident et l'Afrique. Autrement dit, ce procédé artistique favorise la dénonciation de l'état honteux de l'Homme dit éclairé mais qui active chaque jour, l'injustice, des actes déshumanisants. Ainsi, aspire-t-il à l'instauration d'un nouveau cadre de vie plus viable et plus propice à l'émancipation de l'Homme noir trop longtemps à la traîne.

## CONCLUSION

L'analyse poétique et sociocritique de *Le respect des morts* projette une écriture artistique à la croisée des chemins. La culture africaine et occidentale, en

effet, se retrouve à carrefour du donné et du recevoir. Cela provoque nécessairement un choc tragique parce que chacune d'elle veut rester sur sa position de suprématie. Une confrontation tragique entraîne une situation pathétique. Pour pallier une telle situation, Amadou Koné exhorte, par le canal de son héros, à la conciliation des positions. Il traite ce problème avec tact et art. L'Africain doit dorénavant bannir de ses pratiques, tout acte visant à animaliser l'être humain. Il s'agit, entre autres, des sacrifices humains furent-ils pour la libération de toute une communauté. En outre, la jeunesse africaine doit également comprendre qu'aller à l'école du Blanc, ne fait pas de lui un Blanc qui peut nier en bloc sa culture, en la considérant comme barbare et avilissante. Il faut plutôt, comme N'Douba, être réaliste et adopter une attitude conciliante avec les Anciens en vue de l'élaboration de méthodes communes pour la liberté, l'autonomisation culturelle, économique et politique pour un essor définitif de l'Afrique. Aux Occidentaux, le dramaturge lance une invitation : celle de la reconsideration de leur position, leur regard et leur considération vis-à-vis de l'Afrique et des Africains.

## BIBLIOGRAPHIE

ARTAUD Antonin, *Le théâtre et son double*, Paris Gallimard, 1964.

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

BERGSON Henri, *Le rire*, Paris, Flammarion, 2002.

DEVESA Jean-Michel, *Sony Labou, Tansi, écrivain de la honte et des rives magiques du Kongo*, Paris, L'Harmattan, 1996.

FOUDA Basile-Juléat, *Sur l'esthétique littéraire Négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2008.

KOTCHY Barthélémy, « Le discours inaugural », *Le théâtre Négro-africain*, Paris Présence Africaine, 1971.

LOSCO-LENA Mireille, « *Rien n'est plus drôle que le malheur* » : *Du comique et de la douleur dans les écritures dramatiques contemporaines*, Rennes, Presses universitaire de Rennes, 2011.

NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Genève, Gonthier, 1964.

PAVIS Patrice, *Dictionnaire du théâtre*, Paris, Messidor, éd Sociale, 1957.

TANSI Sony Labou, « Lettre ouverte à l'humanité », *Équateur N°1*, 1986.

*KANIAN-TÉRÉ N°4, décembre 2019, pp. 199-213.*

## **SECURITE DES JOURNALISTES A L'EPREUVE DES ELECTIONS EN COTE D'IVOIRE**

Dr THOAT Akoissy Clarisse-Léocadie

Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC)  
cthoat@yahoo.fr

### **Résumé :**

La question de la sécurité des journalistes pendant les conflits, tout comme en période électorale, demeure encore, à notre époque contemporaine, une sérieuse problématique au centre de nos préoccupations majeures. Les nombreuses questions qu'elle soulève en sont des preuves édifiantes. Les élections qui parsèment régulièrement les différentes parties du monde, et qui sont censées être libres et pacifiques, dégénèrent bien souvent en violents affrontements au centre desquels se trouvent, hélas, les journalistes, risquant leur vie pour informer et diffuser les évènements pour les faire connaître. En effet, les médias et les forces de sécurité sont des acteurs essentiels dont la mission est de construire la paix et assurer la sécurité du public qui est fortement une partie prenante dans les processus électoraux. Ces acteurs ont, cependant, des intérêts divergents qui déterminent des rapports de force, sources de menace et même d'attaques physiques envers les journalistes qui deviennent ainsi des victimes. Les lois de protection des journalistes sont souvent inappliquées parce que constamment violées.

Au moyen d'une approche qualitative s'inscrivant dans une logique compréhensive, privilégiant la description des processus et non l'explication des causes, cette étude veut explorer le phénomène de l'insécurité dont les journalistes sont l'objet au cours des processus électoraux. L'étude est circonscrite au cas des élections en Côte d'Ivoire.

**Mots-clés : Insécurité - journalistes – processus électoraux – affrontements - violences - victimes - Côte d'Ivoire.**

### **Abstract :**

The question of journalists' security during conflicts, just like in election time, still remains in our contemporary era, a serious problem central in our major concerns. The numerous questions it raises are some of its edifying proof. Elections that regularly dot the different parts of the world and that are supposed to be free and peaceful, very often degenerate into violent clashes in center of which are, alas, the journalists, risking their lives to inform and spread events out to make them known. In fact, media and security forces are key players, whose mission is to build peace and ensure public security strongly involved in electoral processes. Those actors have, however, divergent interests which determine a state of opposition, sources of threats and even physical attacks against journalists who thus become victims. Laws protecting journalists are often unimplemented because constantly violated.

Using a qualitative approach that is part of a comprehensive logic, favoring description of processes and not explanation of causes, this study seeks to explore the phenomenon of insecurity to which journalists are subject during electoral processes. The study is limited to elections' cases in Côte d'Ivoire.

**Keywords : Insecurity - journalists - electoral processes - clashes - violences - victims - Côte d'Ivoire**

## INTRODUCTION

La recrudescence des atteintes à la sécurité des journalistes en Côte d'Ivoire a conduit à la résurgence du questionnement sur les conditions d'exercice de la profession de journaliste. Les élections peuvent être un élément clé aussi bien du règlement que de l'escalade des conflits. Des élections libres et régulières sont donc essentielles pour consolider la démocratie et empêcher les conflits. Lorsque des campagnes électorales dégénèrent en affrontements violents, les journalistes risquent fort de se trouver au cœur des événements. En effet, les médias et les forces de sécurité sont des acteurs essentiels pour construire la paix et assurer la sécurité, en particulier pendant les périodes électorales et dans des contextes de post-conflit ou de transition. Au cours des périodes électorales, le public compte sur les médias pour obtenir des informations crédibles et fondées sur des faits par rapport aux candidats, au processus électoral et aux questions de sécurité. En même temps, les partis politiques et les candidats, les groupes de pression et les autres parties principales, telles que la commission électorale, les observateurs d'élections, les organisations de la société civile et d'autres acteurs importants s'appuient sur les médias pour diffuser des informations sur des sujets nouveaux, pour clarifier des problèmes ou exprimer des préoccupations face au grand public. Ainsi les journalistes se retrouvent au milieu d'intérêts et d'informations divergents au cours de la campagne électorale. Il résulte de ces intérêts divergents, notamment entre les partis politiques et les candidats, que les journalistes peuvent devenir victimes de menaces et d'attaques physiques de la part de militants politiques ou de criminels, et cela pour avoir simplement fait leur travail en publiant des informations sur les activités des partis et des candidats sur les résultats des sondages et collectes de fonds, ainsi que sur les actes des militants qui pourraient mener, entre autres, à la violence. C'est souvent dans ce contexte que des altercations ou des attaques contre des journalistes ont lieu, même de la part des forces de sécurité.

Associées aux processus légitimes des journalistes en vue d'obtenir et de diffuser des informations correctes au public, ces circonstances peuvent aller à l'encontre des opérations des agences de sécurité, ce qui mène à des contestations entre les journalistes et les agences de sécurité. Il en résulte souvent que la relation est marquée par l'incompréhension et la suspicion.

En Côte d'Ivoire, le nombre de journalistes tués, blessés, menacés ou arrêtés pour avoir simplement fait leur travail est long et reste malheureusement toujours ouverte. Le contexte pré-électoral qui risque de s'étendre ne favorisera pas un apaisement des tensions. A quelques mois des élections présidentielles prévues pour octobre 2020, les journalistes ivoiriens auront à faire face à de nombreux défis et à des situations potentiellement dangereuses.

Il y a un climat de méfiance entre les journalistes et les autorités, « *un climat de peur, d'insécurité en fait. Les journalistes ne se sentent pas en sécurité.* »

Et s'il existe des textes de la constitution ivoirienne ou du droit international et des organes de régulation qui garantissent la sécurité des journalistes à travailler librement et en sécurité, ces écrits ne peuvent malheureusement pas suffire à protéger les journalistes lors des élections en Côte d'Ivoire.

## I- Cadre théorique et méthodologique

### 1- Approche théorique et processus de collecte de données

L'entretien semi-directif ou l'entrevue semi dirigée (Savoie-Zajc, 2009) est une technique de collecte de données qui favorise des approches qualitatives et interprétatives relevant en particulier des paradigmes.

Le processus de la recherche qualitative (Boutin, 1997) (Denzin & Lincoln, 2005) (Marshall & Rossman, 2006) s'avère, en effet, particulièrement adapté aux travaux conduits dans le champ de la santé (e.g. exploration de comportements en santé), de l'éducation, de la sociologie, de l'anthropologie, de la psychologie, des soins infirmiers, du management, du travail social, mais aussi de travaux réalisés à la frontière de plusieurs disciplines.

Au plan épistémologique, la recherche qualitative appréhende l'objet d'étude de manière globale, proximale, directe et interprétative (Muchielli, 2009). Elle vise à explorer la connaissance du phénomène à l'étude.

Au plan méthodologique, la recherche qualitative s'inscrit dans une logique compréhensive en privilégiant la description des processus plutôt que l'explication des causes ; inductive, au sens où l'on acquiert la compréhension du phénomène de manière progressive ; récursive, invitant à réitérer les étapes de la recherche si nécessaire ; et souple en raison de l'absence de rigidité de la démarche le plus souvent inductive. Cette récursivité de l'entretien doit conduire à la formulation de nouvelles questions ou à la reformulation d'anciennes questions.

L'étape de l'enquête qualitative de cette recherche a conduit vers les leaders d'opinion du monde des médias, de la sécurité et de la justice ivoirienne, Ainsi le corpus sera axé sur les entretiens avec ces personnalités. Cette méthode utilisée obéit néanmoins à la méthode générale d'enquête qualitative. En effet, la mouture du guide d'entretien comprend un certain nombre de questions. Les interviews ont été réalisés dans les locaux sur le lieu de travail des différents enquêtés et ont duré une trentaine de minutes environ. Ces interviews réalisés dans la période du 12 au 24 aout 2019 sont transcrrites in-extenso pour garder l'esprit et la lettre de l'entretien. Olivesi révèle à cet effet que « l'entretien est ainsi réécrit tout en restant fidèle à la pensée et aux expressions de l'interviewé ». (Olivesi, 2007 :291), Point n'est besoin d'insister sur le fait que le choix de cet outil de recherche répond aux mêmes objectifs que toutes les formes d'enquêtes. Ainsi l'enquête qualitative dont il est question a sa spécificité propre, Les règles et les résultats qu'elle recherche à atteindre, mettent l'accent sur les opinions des gens. Ces opinions se révèlent dans les déclarations et les différents points de vue données librement par l'enquête. ANDRIEU note que

l'enquête qualitative cherche à prendre en compte les motivations, les représentations, sa finalité est de faire apparaître l'ensemble des facteurs qui fondent une opinion, un comportement, ou une attitude. Cette mise en évidence des facteurs qui se doit d'être la plus exhaustive possible, permet de connaître les clés d'explications qui existent au-delà de la rationalité des discours. Cette recherche systématique n'a pas pour objectif de hiérarchiser, de classer, de pondérer mais bien d'être complète, globale. Le qualitatif fait donc appel à des fondements théoriques issus de la psychologie, de la linguistique en prenant en compte également les travaux de psychanalyse et de sociologie. Le nombre

d'interviewés n'a donc pas besoin d'être représentatif de la population qu'il représente : avec un nombre restreint d'enquêtés, il est possible de cerner la globalité des facteurs explicatifs d'un phénomène. (ANDRIEU, 1993 :117).

Il s'agit d'une recherche qui amène à recueillir les opinions des personnes interrogées ; ce n'est pas forcément la quantité des enquêtés mais plutôt la qualité dans la conduite des tâches, en d'autres termes, leur poids de leader dans le monde ivoirien des médias et de la sécurité. Pour analyser les données recueillies, nous allons nous référer à la « grounded theory »

Cette approche qualitative a eu pour outil principal l'entretien semi-directif avec différentes entités dans le domaine des médias et de la sécurité en Côte d'Ivoire pour garder l'anonymat des personnes, un représentant de chaque structure a participé à l'entretien semi-directif ce sont :

1 magistrat ;

1 gendarme ;

1 journaliste syndicaliste ;

1 représentant de la Commission Electorale Indépendante (CEI) ;

1 représentant de l'Organisation des Journalistes Professionnels de Côte d'Ivoire ;

1 représentant de l'Autorité Nationale de la Presse (ANP) ;

Un représentant de l'Observatoire de la Liberté de la Presse de l'Ethique et de la Déontologie (OLPED).

## 2- Résultats

Plusieurs thématiques sont observées à partir de l'entretien semi directif.

Nous retenons entre autres :

- Etat des lieux de l'insécurité des journalistes en Côte d'Ivoire

En effet, selon le rapport 2018 de la Directrice générale de l'UNESCO, 182 journalistes ont été assassinés dans le monde, entre 2016 et 2017.

En 10 ans, soit entre 2006 et 2017, ce sont 1010 journalistes qui ont été tués dans le monde dans l'exercice de leur fonction. Selon le guide pratique des journalistes édité par l'UNESCO et Reporter sans frontière, seuls 6,6% des cas des journalistes assassinés ont été punis. Donc plus de 90% des assassinats des journalistes sont restés impunis. Voici la conclusion que tire le guide, à propos de ces chiffres : « *ce taux de plus de 90% d'impunité envoie un message dévastateur à la société : c'est-à-dire assassiner un journaliste n'entraînera presque jamais de conséquence pour les responsables* », Qu'est-ce qui en est de la Côte d'Ivoire ?

**En 2010** : 3 journalistes ont été jetés en prison sur ordre d'un procureur de la République ;

**En 2015** : un journaliste a été interpellé et incarcéré pour outrage au Chef de l'Etat ;

**En février 2017**: 6 journalistes sont arrêtés pour avoir écrit qu'un accord de paiement de primes avait été trouvé entre le gouvernement et les mutins des forces spéciales d'Adiaké ;

**En juillet 2017** : 3 journalistes sont arrêtés Pour « divulgation de fausses nouvelles » ;

**En 2018**: 1 **Photoreporter** est brutalisé pour avoir fait une prise de vue des forces de l'ordre dans l'affaire une policière giflée par un député »

**Juin 2019**: le cas le plus récent, c'est la menace du député Dah Sansan à l'endroit des journalistes d'une entreprise de presse.

Les menaces contre les journalistes demeurent, depuis l'adoption de la loi 2017-867 du 27 décembre 2017 qui confirme la dé penalisation des délits d'offense aux hommes politiques et les délits de presse, et met fin à la garde à vue, des journalistes sont souvent interpellés par les forces de l'ordre et soumis à des interrogatoires pendant plusieurs heures. C'est une autre forme de garde à vue déguisée.

Les difficiles conditions de vie et de travail des hommes des médias privés constituent une réelle insécurité pour eux, un réel frein à leur liberté d'expression. Les cas qui sont légions sont : la non-application de la Convention collective annexe dans certaines entreprises de presse et de radios privées, de retard et d'absence de salaire dans d'autres entreprises, les licenciements pour motifs économiques qui ne respectent aucune règle en la matière. L'exemple le plus récent est celui de Fraternité matin et du groupe Olympe qui ont licenciés plusieurs personnes sans motifs.

### **3- Rôle des médias dans le processus électoral : perception d'un professionnel de premier plan**

Le mode de traitement fait de l'information en période électorale ne diffère pas du traitement en temps ordinaire.

Le journaliste doit s'attacher à respecter les fondamentaux de sa profession prévue par les textes législatifs et réglementaires, ainsi que par le code de déontologie du journaliste ivoirien (collecter les faits, les traiter, les équilibrer, les recouper, les diffuser dans le respect de la vie privée des personnes...)

Le traitement de l'information en période électorale repose en grande partie donc sur la conscience professionnelle du journaliste. Sans être ni un juge, ni un policier, il ne doit jamais oublier qu'il est seulement le témoin et le relais des propos et commentaires des acteurs politiques, économiques et sociaux d'un pays en période électorale.

A ce sujet, M. Zio Moussa, Président de l'OLPED, a mis un point d'ancrage sur le rôle du journaliste et sa sécurité dans l'exercice de sa tâche. A propos, le président de l'OLPED a soutenu que le rôle et la sécurité du journaliste ne peuvent pas dépendre des élections. Il estime que le travail du journaliste ne peut pas être taillé sur mesure car le journaliste à un rôle spécifique et sa sécurité doit être assurée quotidiennement. Pour ce faire, il a établi une catégorisation en six (06) axes pour mieux cerner le rôle du journaliste. En l'occurrence :

- 1) Observer le monde environnant (recueillir les informations, les trier et les divulguer) ;
- 2) Assurer la communication sociale ;
- 3) Fournir l'image du monde (le journaliste est un missionnaire) ;
- 4) Transmettre la culture ;

- 5) Divertir ;
- 6) Vendre.

Pendant les élections, M. Zio décline quelques types de journalistes focalisés sur les modèles d'opposition, collatéral, d'échange et de rapporteur. Ces modèles résultent, selon lui, de la deuxième guerre mondiale qui a imposé au monde le journalisme (médiateur, proactif et transformateur). Il en a conclu que c'est le professionnalisme du journaliste qui assure sa sécurité en prenant l'exemple sur lui-même.

Le rôle des médias dans le processus électoral est donc indéniable. Ils interviennent à toutes les étapes du processus, depuis l'enregistrement des listes électorales jusqu'à la proclamation des résultats des scrutins, en passant par la campagne électorale, le déroulement du scrutin, le dépouillement des votes, etc. Les médias sont traditionnellement chargés de transmettre et diffuser les informations (I) mais également de surveiller le processus.

## **II- La transmission d'informations**

Toutes les parties prenantes à une élection ont besoin de transmettre des informations.

### **1- L'organe de gestion des élections (OGE)**

Il a besoin de communiquer sur ses activités, d'informer les électeurs, les partis politiques, les candidats et l'ensemble de ses partenaires.

Pour ce faire, l'OGE utilise les médias pour publier ses communiqués, ses déclarations, faire des conférences de presse, des interviews et diffuser toute information pouvant lui permettre d'atteindre ses cibles.

En Côte d'Ivoire, la Commission Electorale Indépendante (CEI), a régulièrement produit des communiqués dans la presse écrite et audiovisuelle pour préciser les conditions d'éligibilité et les pièces à fournir pour faire acte de candidature aux différents scrutins, pour indiquer les périodes et les modalités de révision de la liste électorale, etc.

De même, elle a eu recours aux médias pour sensibiliser les électeurs, proclamer publiquement les résultats des scrutins au plan national.

### **2- Les partis politiques et les candidats**

Ceux-ci utilisent les médias pour se faire connaître, véhiculer leurs messages et faire connaître leurs programmes, surtout pendant période de campagne électorale.

Les médias permettent également aux partis et candidats de suivre les activités de leurs adversaires.

### **3- Les électeurs**

Les électeurs ont besoin des informations fournies par les médias pour mieux comprendre les modalités d'un scrutin, mieux connaître les candidats en compétition ainsi que leurs programmes de société. Les médias constituent le moyen privilégié pour obtenir ces informations.

Parallèlement, les électeurs peuvent donner leurs points de vue sur les questions soulevées par le processus électoral à travers les médias.

#### 4- Les médias

Les médias, faut-il le rappeler, ont pour fonction historique d'informer. Aussi, indépendamment des acteurs précités, ils mènent des investigations, font des recherches afin de fournir aux citoyens les informations pouvant leur permettre de comprendre le processus électoral. Les médias contribuent ainsi à l'éducation électorale.

Evidemment, pour jouer pleinement et efficacement leur rôle de transmetteur de l'information, les médias doivent respecter quelques règles et principes, notamment :

- Etre eux-mêmes bien informés.

C'est dire que l'information rapportée doit être correcte, fondée sur une bonne connaissance de la matière électorale, sur des faits préalablement vérifiés auprès de plusieurs sources.

Les médias ne doivent pas répandre des informations erronées et mensongères, ni colporter des rumeurs.

Si une information publiée par un média s'avère par la suite inexacte, elle doit être rectifiée dans les mêmes conditions que sa publication.

- Rapporter fidèlement l'information reçue, surtout lorsqu'il s'agit de retranscrire les propos d'une personne ;
- Etre capables de se faire comprendre par leurs cibles.

Les termes employés pour donner l'information doivent être simples, clairs, précis et sans équivoque. Un article de presse ou un reportage n'est pas un discours d'Académicien ! Le processus électoral étant assez complexe, il faut que celui qui en parle, soit à même de se faire comprendre aisément. Dans leurs publications, les médias devront prendre en compte certaines réalités, tel que le taux d'alphabétisation peu élevé dans des pays comme le nôtre.

- Préciser autant que possible la source de l'information (l'organe de gestion des élections, le responsable de cet organe, un candidat, un responsable de parti politique).

Il ne s'agit pas d'une obligation, dans la mesure où la loi protège généralement le secret des sources du journaliste dans l'exercice de sa mission d'information du public.

Un journaliste n'est donc pas tenu de révéler ses sources, sauf si la loi lui en fait obligation. (*Cf., à titre d'exemple, l'article 33 de la loi ivoirienne du 27 décembre 2017 portant régime juridique de la presse*).

De même, pour toutes autres raisons légitimes, telle que la protection de la vie de l'informateur, la source ne peut être divulguée.

Cependant, face aux fakes news (informations fallacieuses ou infox en français) qui inondent aujourd'hui les médias, les informations provenant de « personnes qui ont souhaité garder l'anonymat » ou qui « parlent sous couvert de l'anonymat » paraissent de moins en moins crédibles.

Les médias doivent donc veiller à ce que la plupart de leurs informations ne soient pas de source anonyme.

### III- Le suivi du processus électoral

Le devoir des médias d'informer les citoyens, leur impose de porter à leur connaissance les erreurs, les irrégularités, les abus constatés.

Sans se substituer aux institutions compétentes (OGE, tribunaux, forces de sécurité), les médias doivent s'assurer, tout au long du processus électoral, que les conditions d'une élection libre, fiable et transparente sont réunies.

Le suivi des élections suppose une bonne connaissance des dispositions légales qui encadrent le processus, des parties prenantes et des activités menées.

#### 1- Le cadre légal

C'est l'ensemble des normes qui régissent l'élection. En Côte d'Ivoire, par exemple, il comprend essentiellement :

- la Constitution ;
- le Code électoral qui détermine les conditions de l'élection ;
- les décrets pris en Conseil de Ministres, sur proposition de la CEI, dans les cas prévus par la loi ;
- les décisions du Conseil Constitutionnel et les arrêts de la Chambre Administrative de la Cour Suprême.
- les délibérations de la Commission Centrale de la CEI ;
- les arrêtés et décisions signés par le Président de la CEI.

Les médias doivent s'assurer, par exemple, que les règles sont les mêmes pour tous et que certaines n'ont pas été édictées uniquement dans le but d'écartier des personnes (femmes candidats potentiels, etc.), que les conditions de recensement des électeurs et d'éligibilité aux différents scrutins sont raisonnables, que les critères de découpage sont équitables, etc.

#### 2- Les parties prenantes

Ce sont les acteurs, ceux qui prennent part ou ont une influence sur le processus, en prenant toujours l'exemple de la Côte d'Ivoire, il y a :

- D'une part, les acteurs dits institutionnels que sont:
  - La Commission Electorale Indépendante, en charge de l'organisation du référendum et des élections ;
  - Le Gouvernement qui assure le financement du processus électoral et sa sécurisation;
  - Le Conseil Constitutionnel et la Chambre Administrative de la Cour Suprême (désormais Conseil d'Etat) qui, chacun selon ses attributions, contrôle la régularité des scrutins;
  - Les Organes de Régulation de la Presse, à savoir la Haute Autorité de la

Communication Audiovisuelle (HACA) et l'Autorité Nationale de la Presse (ANP, ex-CNP), qui garantissent un égal accès des candidats aux médias publics pendant la campagne électorale.

- D'autre part, les acteurs non institutionnels que sont les partis politiques, les candidats, les électeurs, les organisations de la société civile, les médias, les partenaires techniques et financiers, les autorités coutumières.

Il faut souligner que l'attention des médias est généralement focalisée sur l'organe de gestion des élections, les partis politiques et les candidats.

S'agissant des OGE, les dispositions légales déterminent leur composition, organisation et fonctionnement.

Les médias doivent s'assurer que ces dispositions sont bien respectées.

Quant aux partis politiques et aux candidats, ils signent un code de bonne conduite par lequel ils prennent un certain nombre d'engagements tels que soutenir la tenue d'élections démocratiques, libres, ouvertes et transparentes organisées par l'organe de gestion des élections, respecter le verdict des urnes, n'utiliser que la procédure judiciaire prévue par la loi pour contester éventuellement les résultats des élections.

Les médias s'assureront que les partis politiques respectent leurs engagements.

### **3- Les activités électorales**

Les principales activités menées au cours d'un cycle électoral, sont la constitution ou la mise à jour du fichier électoral, la campagne électorale, l'organisation des scrutins, l'observation électorale.

Les médias jouent un rôle de surveillants sur tous ces aspects du processus, en publiant et en dénonçant tout ce qui est incorrect, irrégulier ou anormal et dont ils ont été témoins ou qui leur a été rapporté.

#### **❖ L'établissement ou la mise à jour du fichier électoral**

Le recensement des électeurs est très important parce qu'il permet de constituer le corps électoral, qui sera plus tard convoqué pour élire les représentants du peuple.

Les médias doivent s'assurer que cette opération se déroule dans de bonnes conditions (accessibilité des centres d'enrôlement, disponibilité des pièces requises, fiabilité des listes éditées, disponibilité dans les délais des cartes produites, etc.).

#### **❖ La campagne électorale**

L'un des principes fondamentaux de la campagne électorale est l'accès équitable et égal des partis politiques et candidats en compétition aux médias.

Selon qu'ils sont publics ou privés, les médias peuvent ne pas être soumis aux mêmes obligations.

En général, les médias publics (ou organes officiels de presse) doivent scrupuleusement respecter les modalités d'accès fixées par l'organe de gestion des élections et / ou les organes de régulation de la presse.

A cet effet, ils devront, entre autres, faire preuve d'impartialité en accordant, par exemple, le même temps d'intervention à tous les candidats.

Dans certains pays, comme le nôtre, les médias privés ne sont pas astreints aux mêmes obligations que les organes officiels de presse.

Il n'y a donc aucun problème à ce qu'un organe de presse soutienne ouvertement un candidat. Néanmoins, les médias privés restent soumis aux règles déontologiques et d'éthique.

A ce titre, ils doivent s'abstenir de tout propos ou écrit incendiaire, diffamatoire, accorder un droit de réponse chaque fois que cela sera demandé.

Par ailleurs, la campagne électorale donne parfois lieu à des dérives verbales et des violences que les médias ne manqueront pas de dénoncer en toute légalité et justice.

#### ❖ L'organisation et la supervision du scrutin

L'ouverture et la clôture des bureaux de vote, la présence effective des agents électoraux, la disponibilité et la bonne marche des matériels (urnes, tablettes biométrique, isoloirs, ...) et des documents électoraux (bulletins de vote, procès-verbaux, etc.), l'environnement dans lequel se déroulent les élections, la liberté des électeurs à exercer leur droit de vote, le secret du vote, la présence des représentants des candidats dans les bureaux de vote, le respect des procédures de proclamation des résultats, tous ces aspects doivent retenir l'attention des médias.

Mais une fois encore, il convient de souligner que les médias sont des relais de l'information et des observateurs du processus.

Ils ne doivent, en aucun cas, se substituer aux autorités compétentes et interférer dans les activités électorales.

Le rôle incontestable qu'ils jouent dans le processus électoral, en transmettant l'information et en donnant l'alerte, doit reposer sur des normes légales, déontologiques et d'éthique.

Autrement, ils pourraient s'exposer à de graves risques sécuritaires.

C'est le lieu d'indiquer que dans un processus électoral, les médias font face à deux types de problèmes sécuritaires, à savoir les attaques directes contre leurs biens et leur personnel et le climat général d'insécurité engendré par l'élection.

Les violences contre les médias sont généralement le fait d'électeurs ou de candidats mécontents ou encore de personnes souhaitant perturber les opérations électorales.

Mais les médias peuvent être eux-mêmes la source de l'insécurité, lorsqu'ils auront, par des écrits ou productions non pondérés, contribué à créer un climat délétère.

La gestion de la sécurité pendant les élections relève de la fonction régaliennne de l'Etat.

La sécurité des médias, comme celle des autres acteurs du processus électoral, est assurée par les forces de sécurité.

En Côte d'Ivoire, les médias ne bénéficient pas d'une protection particulière pendant les élections.

Le plan de sécurisation conçu lors de chaque activité électorale (révision de la liste électorale, scrutins) est destiné à assurer la protection du matériel électoral, du personnel électoral, des lieux et bureaux de vote et des acteurs du processus dans leur ensemble.

Cependant, les médias pourront prendre quelques précautions, notamment en étant suffisamment rigoureux et pondérés, comme cela a été précédemment indiqué. Le professionnalisme des médias est crucial en période d'élection. Pour encourager les médias à couvrir les élections de façon équitable, sûre et professionnelle, l'UNESCO préconise la divulgation totale, équitable et efficace de l'information aux journalistes couvrant les élections ; une formation pour assurer une couverture plus professionnelle des élections ; une formation relative à la sécurité des journalistes et à leur droit de travailler hors de toute menace. Par ailleurs, l'UNESCO promeut également l'élaboration et la diffusion de directives relatives aux élections reflétant les principes d'une couverture professionnelle des élections, les droits des journalistes, les procédures électORALES et les informations sur la sécurité, ainsi que des notes d'information sur le droit international relatif aux droits de l'homme et particulièrement sur la liberté d'expression.

#### **4- L'importance de la médiation**

Les journalistes, les forces de l'ordre et les magistrats ont en commun d'œuvrer pour le bien contre le mal. Autant les magistrats et policiers condamnent les hors-la-loi, les journalistes œuvrent à les mettre hors d'état de nuire. Dans l'exercice de leurs métiers respectifs, ils ont tous des droits et devoirs. Vu que pour les journalistes, métier est noble, un instrument très important appelé liberté de la presse est mis à la disposition de ceux-ci pour leur permettre d'exercer convenablement leur métier. Le rôle est d'informer, d'instruire, de distraire et d'être comme le miroir qui renvoie à la société sa propre image. Les forces de l'ordre et les magistrats et les journalistes devraient travailler de sorte à ne pas restreindre les libertés.

Les exemples d'accrochage entre ces différents corps de métier sont légions. Fort heureusement, grâce à la nouvelle loi sur la presse, qui proscrit la peine privative de liberté un grand pas a été franchi Côte d'Ivoire. La liberté du journaliste s'arrête là où commence celle des forces de l'ordre. Conscients que la liberté de la presse n'est pas illimitée c'est pour cela qu'en plus de la loi qui

encadre l'exercice de notre métier, les journalistes ont rédigé un code déontologique qui résume leurs droits et devoirs.

Un Code de principes sur la conduite des journalistes dit «Déclaration de Bordeaux» a été (1954) par la Fédération Internationale des Journalistes (FIJ). La Charte d'éthique mondiale des journalistes de la FIJ a été adoptée lors du 30<sup>e</sup> congrès mondial de tenu à Tunis, le 12 juin 2019.

Il s'agit de rappeler les principes fondamentaux de la Fij, les droits et les devoirs, notamment le fait que les journalistes ne sont ni policiers ni juges, juste des journalistes qui travaillent pour l'intérêt du public. Le journaliste doit travailler dans de bonnes conditions avec un salaire décent tout en protégeant ses sources.

Le droit de chacun/e à avoir accès aux informations et aux idées, rappelé dans l'article 19 de la Déclaration Universelle des Droits Humains, fonde la mission du journaliste.

**Article 19** - Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considération de frontière, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit. » 10 décembre 1948. La responsabilité du journaliste vis-à-vis du public prime sur toute autre responsabilité, notamment à l'égard de ses employeurs et des pouvoirs publics. Le journalisme est une profession, dont l'exercice demande du temps et des moyens et suppose une sécurité morale et matérielle, indispensables à son indépendance. La présente déclaration internationale précise les lignes de conduite des journalistes dans la recherche, la mise en forme, la transmission, la diffusion et le commentaire des nouvelles et de l'information, et dans la description des événements, sur quelque support que ce soit.

Respecter les faits et le droit que le public à les connaître constitue le devoir primordial d'un/e journaliste.

Conformément à ce devoir le journaliste défendra, en tout temps, les principes de liberté dans la collecte et la publication honnêtes des informations, ainsi que le droit à un commentaire et à une critique équitable. Il veillera à distinguer clairement l'information du commentaire et de la critique.

Le/la journaliste ne rapportera que des faits dont il connaît l'origine, ne supprimera pas d'informations essentielles et ne falsifiera pas de documents. Il/elle sera prudent dans l'utilisation des propos et documents publiés sur les médias sociaux.

Le/la journaliste n'utilisera pas de méthodes déloyales pour obtenir des informations, des images, des documents et des données. Il/elle fera toujours état de sa qualité de journaliste et s'interdira de recourir à des enregistrements cachés d'images et de sons, sauf si le recueil d'informations d'intérêt général s'avère manifestement impossible pour lui/elle en pareil cas. Il revendiquera le libre

accès à toutes les sources d'information et le droit d'enquêter librement sur tous les faits d'intérêt public.

La notion d'urgence ou d'immédiateté dans la diffusion de l'information ne prévaudra pas sur la vérification des faits, des sources et/ou l'offre de réplique aux personnes mises en cause.<sup>6</sup> Le journaliste s'efforcera par tous les moyens de rectifier de manière rapide, explicite, complète et visible toute erreur ou information publiée qui s'avère inexacte.

Le journaliste gardera le secret professionnel concernant la source des informations obtenues confidentiellement.

Le journaliste respectera la vie privée des personnes. Il respectera la dignité des personnes citées et représentées et informera les personnes interrogées que leurs propos et documents sont destinés à être publiés. Il fera preuve d'une attention particulière à l'égard des personnes interrogées vulnérables.

Le journaliste veillera à ce que la diffusion d'une information ou d'une opinion ne contribue pas à nourrir la haine ou les préjugés et fera son possible pour éviter de faciliter la propagation de discriminations fondées sur l'origine géographique, raciale, sociale ou ethnique, le genre, les moeurs sexuelles, la langue, le handicap, la religion et les opinions politiques.

Le journaliste considérera comme fautes professionnelles graves le plagiat, la distorsion des faits, la calomnie, la médisance, la diffamation, les accusations sans fondement.

Le journaliste s'interdira de se comporter en auxiliaire de police ou d'autres services de sécurité. Il ne sera tenu de remettre à ces services que des éléments d'information rendus publics dans un média.

Le journaliste fera preuve de confraternité et de solidarité à l'égard de ses consœurs et de ses confrères, sans renoncer pour la cause à sa liberté d'investigation, d'information, de critique, de commentaire, de satire et de choix éditorial.

Le/la journaliste n'usera pas de la liberté de la presse dans une intention intéressée, et s'interdira de recevoir un quelconque avantage en raison de la diffusion ou de la non-diffusion d'une information. Il/elle évitera –ou mettra fin à –toute situation pouvant le conduire à un conflit d'intérêts dans l'exercice de son métier. Il/elle évitera toute confusion entre son activité et celle de publicitaire ou de propagandiste. Il/elle s'interdira toute forme de délit d'initié et de manipulation des marchés.

Le/la journaliste ne prendra à l'égard d'aucun interlocuteur un engagement susceptible de mettre son indépendance en danger. Il/elle respectera toutefois les modalités de diffusion qu'il/elle a acceptées

librement, comme «l'off», l'anonymat, ou l'embargo, pourvu que ces engagements soient clairs et incontestables.

Tout/e journaliste digne de ce nom se fait un devoir d'observer strictement les principes énoncés ci-dessus. Il/elle ne pourra être contraint/e à accomplir un acte professionnel ou à exprimer une opinion qui serait contraire à sa conviction et/ou sa conscience professionnelle.

Reconnaissant le droit connu de chaque pays, le/la journaliste n'acceptera, en matière d'honneur professionnel, que la juridiction d'instances d'autorégulation indépendantes, ouvertes au public, à l'exclusion de toute intrusion gouvernementale ou autre.

Selon les forces de l'ordre et les violences envers les journalistes sont dues aux dérapages médiatiques de toute nature, d'appels à la haine véhiculés par des journaux proches des partis politiques. Le climat d'impunité est un levier très important dans l'insécurité des journalistes dans l'exercice de leur métier au quotidien. Face aux menaces et situations dramatiques, le journaliste doit conserver un style pondéré et une écriture sobre.

## Conclusion

La protection que les règles du droit international humanitaire peuvent garantir aux journalistes est encore précaire. Le droit humanitaire a cependant fait un pas non négligeable en réaffirmant que le journaliste en mission professionnelle dans une zone d'opérations militaires est un civil et doit ainsi bénéficier, en toutes circonstances, de la protection accordée à toute personne civile. Or, les règles de protection applicables à la population civile et aux personnes civiles prises individuellement sont fermes : la personne civile jouit d'une immunité absolue aussi longtemps qu'elle ne participe pas elle-même à un acte d'hostilité. N'y a-t-il pas aussi un sens profond dans le fait que le journaliste est et reste dans la même condition que ceux pour qui il travaille, à savoir les personnes civiles [31] ?

L'activité du journaliste au cours d'un conflit international ou interne comportera toujours des risques, d'ailleurs recherchés souvent par l'intéressé lui-même. Le droit ne pourra pas toujours le protéger des conséquences d'une décision librement prise, des dangers qu'il a lui-même cherchés. Il est en tout cas hors de question de vouloir modifier aujourd'hui les règles de droit analysées dans cette étude.

Après avoir fait l'analyse du droit en vigueur, on n'évitera cependant pas la question de savoir si ces règles sont respectées dans la pratique, ne serait-ce que dans le feu d'une opération de ratissage ou dans un centre d'interrogatoire à l'arrière du front. La réponse est simple : oui, les règles humanitaires relatives à la protection des journalistes sont respectées, preuve en sont les témoignages parfois extraordinaires que nous livre tous les jours la presse écrite ou la télévision. Mais, il est vrai aussi qu'elles sont souvent violées.

La question se réduit donc à celle-ci : que faire pour obtenir un meilleur respect du droit dans cette situation de crise qu'est la guerre internationale ou civile ? Disons, pour avancer une réponse possible parmi plusieurs que les

journalistes pourront contribuer eux-mêmes à créer les conditions qui obligeront les autorités responsables à respecter les règles du droit international humanitaire, sous peine d'une pression intolérable de l'opinion publique mondiale.

## Bibliographie

AGNES, Yves (2002), *Manuel de journalisme, écrire pour le journal*, Paris, La Découverte. (Coll. « Grands repères ».)

AGNIESZKA Dobrzynska, « Analyse comparative du rôle des normes et pratiques journalistiques à la télévision dans la couverture de la campagne électorale fédérale canadienne de 1997 », *Communication*, vol. 21/2 | 2002, 70-96.

AW, Eugénie R., « La déontologie à l'épreuve des médias, de quelques cas en Afrique de l'ouest francophone », *Éthique publique* [En ligne], vol. 15, n° 1 | 2013, mis en ligne le 02 septembre 2013, consulté le 24 décembre 2019.  
URL : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/1058> ; DOI : 10.4000/ethiquepublique.1058

ZIO, Moussa, (2012), *Les médias et la crise politique en Côte d'Ivoire*, recherche et rédaction de Zio Moussa, Fondation pour les médias en Afrique de l'Ouest.

BALGUY-GALLOIS, Alexandre (2004), « Protection des journalistes et des médias en période de conflit armé », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, 86(853), p. 37-67.

BECK, Ulrich (2003), « La société du risqué globalisé revue sous l'angle de la menace terroriste », *Cahiers internationaux de sociologie*, CXIV, p. 27-33.

CHARON, Jean-Marie (2004), « Informer sur la guerre », dans Jean-Marie CHARON et Arnaud MERCIER (dir.), *Armes de communication massive. Informations de guerre en IRAK : 1991-2003*, Paris, CNRS Éditions, p. 36-40. (Coll. « CNRS Communication ».)

COSTEMALLE, Olivier (2003), « Pourquoi tant de journalistes morts ? », *Libération*, n° 6813 (9 avril), p. 5.

MARTHOZ, Jean-Paul (2004), « La presse américaine soumise au test de loyauté patriotique », dans Marc LITS (dir.), *Du 11 septembre à la riposte. Les débuts d'une nouvelle guerre médiatique*, Bruxelles, De Boeck, p. 33-40. (Coll. « Médias Recherches ».)