

**INSTITUT NATIONAL SUPERIEUR
DES ARTS ET DE L'ACTION CULTURELLE**

SANKOFA

REVUE IVOIRIENNE DES ARTS ET DE LA CULTURE



ISBN: 978-2-9535414-0-3 EAN: 9782953541441

ISSN : 2226-5503

N° 19, décembre 2020

SANKOFA



Revue scientifique des Arts, de la Culture, des Lettres et Sciences Humaines

**Publication semestrielle de l'Institut National
Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle**

Numéro coordonné par

Institut National Supérieur des Arts et
de l'Action Culturelle (INSAAC)
Boulevard de l'Université
08 BP 49 Abidjan 08

UFR Information, Communication et Art
(UFRICA)
Université FELIX HOUPHOUËT-BOIGNY
BP V 34 ABIDJAN

ISBN: 978-2-9535414-0-3

EAN: 9782953541441

REVUE IVOIRIENNE DES ARTS ET DE LA CULTURE

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

Rédacteur en chef : Pr GORAN Koffi Modeste Armand,
Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

Rédacteur en chef adjoint : Dr ADIGRAN Jean-Pierre, MC, INSAAC/Abidjan

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-Calavy (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-Adjamé

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 ET EDITION ELECTRONIQUE

M. N'DRI Kouamé Richard, INSAAC/Abidjan

EDITEUR

CRAC/INSAAC

Sommaire

Art, culture et développement

AMANI Kouassi Désiré	8
Corps et spiritualité dans la performatologie	
DJEDJESS Albert Atchory	19
Musique urbaine et satire sociale : l'exemple de « Président, on dit quoi ? » de Yodé et Siro	
DOGO Guédé Patrick	35
La transcription musicale, moyen de sauvegarde des musiques à tradition orale : cas du damlankosso des Aboure d'Adiaho	
GBOLA Serge Arnaud	45
La politique muséale de la Côte d'Ivoire en question : de l'héritage muséal colonial à une identité patrimoniale nationale	
KOUAME Yao Francis	61
Tradition et modernité chez les musiciens du coupé-décalé : l'exemple de Dj Arafat	

Littérature

BEUSEIZE André-Marie	76
Opacité/transparence dans les devinettes baoulé : deux facettes contiguës ouvrant sur la clarté du message	
BOMBOH Maxime	88
La messe à l'église, une forme de représentation théâtrale	
DAKOURI Rodrigue Parfait	96
Les minorités noires en Grande Bretagne : effets dévastateurs d'une conscience d'infériorité	

GNAHORE Jean-Marie 106
Représentation des médecines africaine et occidentale dans *La Tignasse* de Bottey Zadi Zaourou

OSSIGNE Louis François 122
L'écriture indépendantiste : une esthétisation du culturel comme revendication de liberté, le cas de *Dapidahoun chantiers d'espérances* de Josué Guébo

Sciences de la communication

N'GORAN Ahou Béatrice 140
DIASSE Alain régis
Eglise catholique et engagement politique

MOREAU Kablan Bilé Charles Armel 153
Communication gouvernementale de crise sanitaire et changement de comportement des populations ivoiriennes face à la covid 19

Sciences de l'éducation

AGOSSOU Kouakou Mathias 171
KOUADIO Kouamé Armel
Impact de l'indiscipline des élèves dans les établissements secondaires sur les résultats scolaires : cas du Lycée moderne de la ville de Guiglo (Côte d'Ivoire)

JOHNSON TOURÉ Ya Eveline 188
Représentations sociales du Zouglo et rapport à la performance scolaire au Lycée Moderne Harris d'Adjamé

Sociologie, anthropologie, philosophie

CAMARA Moussa 202
Saint Thomas d'Aquin et « le problème du pont »

DALLY Tekpo Jean	215
La pandémie du coronavirus, essoufflement de la souveraineté des pays africains	
GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo	229
AHOUE Jean - Jacques	
Classification morphologique des céramiques subactuelles du peuple <i>egnembe-ogbrou</i> (région de Sikensi, Côte d'Ivoire)	
KOUAME Akissi Marie-Noëlle	243
Alimentation et santé des enfants de 0 à 2 ans dans la communauté Kroumen de Ménéké en Côte d'Ivoire	
ORO Firmin Wilfried	255
Les figures de l'autre chez Jean-Paul Sartre : une lecture de l'être et le néant	

Criminologie et droit

CRIZOA Hermann	276
Violences conjugales à Abidjan : enquête sur les manifestations d'une violence occultée	
YEO Ladj	286
Les insuffisances de la protection du consentement dans le mariage en droit ivoirien	

Art, culture et développement

CORPS ET SPIRITUALITE DANS LA PERFORMATOLOGIE

Kouassi Désiré **AMANI**
Université Félix Houphouët-Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
dezlesex2006@yahoo.fr

Résumé

Notre perception des choses dans l'univers des arts repose fondamentalement sur la performatologie considérée comme une spiritualité. En rapport avec d'autres aspects de la culture ancestrale africaine, le corps demeure le socle de toute transmission de la mémoire collective dans les différentes sociétés. Chaque création artistique possède sa propre spiritualité. Il existe plusieurs variétés de spiritualité au regard des rites et rituels quotidiens dans les cultures d'origine traditionnelle. Cette variété permet d'identifier différentes approches de perception de la spiritualité dans les matières et les objets usuels de l'environnement vital. Cette présentation concerne notre propre expérience à travers nos performances artistiques réalisées pendant dix années aux festivals de performances et expositions d'art dans l'Union européenne et en Côte d'Ivoire. L'objectif de cette étude est de montrer la valeur culturelle et spirituelle que l'on peut encore observer dans le savoir-faire ancestral de cette forme d'art confondue à la vie.

Mots-clés : Art, performatologie, spiritualité, corps, société.

Abstract

Our way of viewing things in the art's world is essentially based on performatology taken as spirituality. Related to other aspects of the ancestral African's culture, the body remains the basis of any collective memory's transmission in our different societies. Each art creation contains its own spirituality. There are several kinds of spirituality regarding daily rite and ritual in our traditional culture. This variety allow the identification of different views of spirituality in usual materials and objects of our living environment. This presentation concerns our own experience. Through our artistic performances carried out during ten years at the festivals of performance and exhibitions in European Union and Ivory Coast. Our main aim concerning this study is to show the cultural and spiritual values that people can still see in the ancestral know-how type of art mingled with life.

Keys-words : Art, performatology, spirituality, body, society.

INTRODUCTION

L'intention, à travers cette réflexion, est d'émouvoir l'auditoire, en se servant de la *performatologie*¹, pour transmettre cette mémoire qui vit en nous, pour la transmettre aux futures générations. Il s'agit de cette possibilité sensorielle que tout être-vivant possède physiquement, artistiquement, intellectuellement et instinctivement, sous la forme de comportement inter-communicationnel, traduite en acte et en action. C'est en fait, l'expérience du sensible-insensible qui caractérise l'être et le non-être. Il arrive quelquefois que chacun quitte le monde sensible pour vivre l'expérience unique d'une rupture d'avec le monde sensible et que l'on ne peut expliquer à l'aide de mots, mais que transposée dans l'art se matérialise à travers diverses formes artistiques. C'est là l'essence de la performatologie pour montrer que la communication est une fusion qui peut se faire sans recours aux langues ni aux mots.

Le présent article est une mise en perspective du corps parlant et de ses sociologies artistiques. D'une part, il va s'appuyer sur une méthodologie du langage corporel, et d'autre part, sur la démarche sociologique et artistique comme essence de la spiritualité, dans l'univers de la pratique artistique contemporaine : l'art de la performatologie. Cet art permet de faire de l'art, à partir de la vie et de ses expériences, d'où simplement, l'art de faire de la vie, un art. Dès lors, il importe de développer les divers aspects de cette réflexion par la compréhension de la performatologie en tant qu'idéologie de la création artistique. Il s'agit dans cette recherche d'explorer la méthode du langage corporel. Il sera question d'interroger le corps humain ou du performatologue dans ses mouvements, la mobilité liée à son intuition et à l'improvisation guidée des actes dans leur action. Il faut ensuite, selon une approche sociologique, l'insertion de l'improvisation des mouvements du corps dans l'évolution de la société. La combinaison des deux démarches décrit enfin l'intérêt que la spiritualité porte à la pratique artistique, donc à l'art de la performatologie.

I- LA PERFORMATOLOGIE : UNE IDEOLOGIE PHILO-ARTISTIQUE

Singulièrement, dans cette recherche-action, l'artiste-performatologue met en jeu d'une part, le corps dans toute sa symbolique de théâtralité gestuelle et esthétique, afin de se guérir spirituellement, et d'autre part, guérir l'âme de l'art qui se perd progressivement de nos jours, dans nos sociétés.

Il s'agit aussi d'un héritage de la purification du corps profane et du corps initié, sous la forme d'engagement, que nous ont laissé nos ancêtres depuis la nuit des temps, et qui se joue, non seulement sur un terrain du présent, mais aussi, en s'appuyant sur une expérimentation plus concrète où concomitamment, la sociologie corporelle et l'esprit du corps sont en extase dans une fusion complète. Dès cet instant, la spiritualité peut se livrer à toutes sortes de confrontation avec nos propres expériences personnalisées. En ce sens, elle prend acte de tout mouvement en liaison

¹ Contextualisation du corps parlant comme une esthétique démesurée de l'intuition guidée. Ce référent à la fois sensoriel, intuitif et communicationnel, qui s'articule autour de la gestuelle, tire sa source vitale énergétique, dans la théâtralité émotionnelle du corps, où sont au rendez-vous, l'art et la spiritualité en mouvement, dans un appareillage qui convoque ciel et terre.

avec l'être-homme, en se conformant dans l'ensemble, aux conditions qui lui sont offertes, c'est-à-dire la religion, la foi en quelque chose, soit en un seul dieu ou soit en plusieurs dieux.

On assiste, alors, à cette phase de la conception idéologique éclatée, en évoquant une quelconque « spiritualité sans religion » ou même une « spiritualité sans dieu »² dans cette quête de la spiritualité.

« La spiritualité, tout comme la psychologie, la morale, l'art, la philosophie est sans rapport immédiat avec la notion de Dieu ou du moins avec le Dieu de la foi. Et, en conséquence, il pourrait y avoir une spiritualité sans Dieu. Inversement, on peut tout à fait croire en Dieu en n'ayant aucune forme de spiritualité »³.

Présente presque dans tous les domaines où l'être humain excelle, la spiritualité fait partie intégrante des religions et s'applique constamment dans la pratique théologique en présentant sociologiquement les croyances, les comportements humains et l'implication de l'âme, comme une constitution homogène et indépendante du corps humain dans ses multiples performances.⁴

En proposant, dans cette communication, de situer la quintessence du point de vue de la spiritualité, nous dirons modestement que la spiritualité, c'est bien cette présence rassurante qui maintient tout homme au-dessus de l'abîme.⁵ C'est d'autant plus une activation des sens du corps, qui communique par voix sensorielle, avec l'ensemble de notre *soma*, c'est-à-dire le corps humain et son environnement dans toute sa mobilité sociétale, comme le canal par lequel toute énergie cosmique entre en osmose avec le corps humain sensible : un corps en vie en quelque sorte.

Cette démarche, loin d'être une vulgaire attraction de notre sensorialité ou encore simplement l'écoute du corps, est bien, cette intuition guidée, ce référent spirituel du *performatologue*, désignant à la fois les termes *responsabilité* et *condition de l'état de soi*, qui sont ici, les voies parallèles de la création artistique et de l'essence de la performance, dans l'art de la *performatologie*.

En effet, le rapport qu'a toujours entretenu l'homme et la spiritualité, n'a jamais été d'une négativité entre les approches diverses qui les lient, et de s'investir entièrement, tout au long de leur parcours historique, la présence originelle géographique, celle d'avant la création selon la Genèse où l'Esprit, le souffle de Dieu plane au-dessus de l'abîme.

² André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2006 ([présentation en ligne](#) [archive](#))).

Louis Sonier, *Une spiritualité sans dieu*, Éditions Maison De Vie, 2005.

Jacqueline Costa-Lascoux, Paul Lombard, Ivan Levai, Alain Houziaux, *Peut-il y avoir une spiritualité sans Dieu ?*, Éditions de l'Atelier, 2006 ([présentation en ligne](#) [archive](#))), p. 15 « la notion de spiritualité est neutre par rapport à celle de foi en Dieu ». Consultés le 20 décembre 2015

³ Idem

⁴ <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/psyreli/documents/RTL-Spirituality.pdf> [archive](#) Spiritualité moderne, revue théologique de Louvain, 34, 2003, 473 - 504, par Vassilis Saroglou « *Toute religion a sa spiritualité, à savoir sa théorie et sa pratique relatives à la vie et au progrès des croyants dans le but de réaliser les motivations inhérentes à leur foi* ».

⁵ BIBLI'O, *La bible TOB : Tradition œcuménique avec introductions, notes essentielles, glossaire, cartes*, Éditions Société Biblique, 2010.

Cette représentation imagée, nous dévoile avec une exactitude rigoureuse, ce dialogue très symbolique qui se tisse avec la condition humaine. L'humanité, depuis sa présence dans cet univers cosmique, est confrontée aux stimulations des forces dites obscures, à tous les niveaux de sa vie. Pour intercepter ces troubles contre son épanouissement, l'humanité s'est mise à sa propre disponibilité, un certain nombre d'actions naturelles actives, à sa portée pour maintenir notre corps en éveil contre ces états de contrôle, de sublimation et de domination de notre « *soma* »⁶.

Sociologiquement, ces pressions de contrôle découlent d'un travail sur soi de notre *habitus* (la manière d'être d'un individu, liée à un groupe social, et qui se manifeste dans son apparence physique protocolaire), avec l'appui des diverses fonctionnalités que cette « *soma* » (le corps mental ou parlant) met à la disposition de notre intelligence, pour enfin se connecter à ce discernement de la conscience de notre esprit, ainsi qu'à ces activités protéiformes (qui peut prendre de multiples formes). Peu importe la caution de moralité que chacun d'entre nous cultive, à travers ses actes ou dans sa manière de se tenir socialement, celle-ci ouvre grandement la perception du champ de la spiritualité.

En se forgeant un mental d'acier sur certaines prédispositions faites tout simplement, par des questionnements sur la source et la finalité de la spiritualité, l'être humain arrive à se situer, dans une posture transcendante face à certaines limites. C'est ce qui détermine la fonction première de notre esprit humain, en tant qu'être vivant, qu'être pensant, et être en action avec une capacité très sensible, de pouvoir faire le discernement de toutes les possibilités qui gravitent autour de lui. L'homme, en possession de tous ses sens vitaux, arrive à prendre contrôle de son corps, à percevoir les choses sous un autre angle, à prédire les situations incertaines dans sa vie, et à guérir singulièrement son propre corps, par l'esprit qui réside en son sein, et qui se dévoile comme une arme de protection, et de purification de son âme. C'est à partir de cette portée qu'assidûment l'homme édifie son voile d'humanité au-dessus de l'inhumain.⁷

Tout comme les ambitions de l'esprit humain, l'Esprit créateur tel qu'il est décrit dans la genèse de l'histoire de l'humanité, est avec la plus noble des subtilités, d'amener l'homme à cultiver plus d'humanisme, afin qu'il évite de se rapprocher de toute atrocité démesurée, la seconde facette de l'humanité.

L'encrage que le chantier de la spiritualité et l'esprit humain entretiennent, touche directement l'ensemble de la population humaine dans son entité. L'Homme sans distinction de sexe et les différentes sociétés dans lesquelles, il vit, trouve personnellement son propre plaisir de s'intégrer et de jouir pleinement des béatitudes de la vie. Nous parvenons à l'interrogation sur l'origine de l'insensibilité à partir de la sensibilité.

⁶ Richard Shusterman, *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, trad. de l'anglais (États-Unis) par Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Éclat, 2007.

⁷ BIBLI'O, *La bible TOB : Tradition œcuménique avec introductions, notes essentielles, glossaire, cartes*, Éditions Société Biblique, 2010, Genèse 1, 2. pp. 5-7.

I- De la sensibilité à l'insensibilité

Être *performatologue*, c'est trouver en soi, une sensibilité personnelle qui convoque concomitamment les pulsions corporelles et la spiritualité, comme ressources intimes vibratoires : une manière plus habile de se retrouver en un modèle et en un référent spirituel. Ce que nous nommons intuition guidée :

Poétiquement, c'est se trouver, une culture avec laquelle l'artiste fait corps, et fait œuvre avec les réalités de ce « tout-monde ». Cette réalité fait du *performatologue*, un acteur de la scène vitale, qui est donc contraint à se réinventer esthétiquement en fonction de son environnement sociologique. Cette impression de vivre plusieurs vies dans une seule vie, permet au *performatologue*, de jouir des béatitudes de la vie, sous toutes ses formes sous la forme d'un accès démocratique à la création en contexte. Ce qui nous amène à cette belle pureté du mélange de nos ressources culturelles, si nous nous référons à François Jullien, l'auteur de « *Il n'y a pas d'identité culturelle* ».

« Car, s'il est entendu que de telles ressources naissent dans une langue comme au sein d'une tradition, en un certain milieu et dans un paysage, elles sont aussi disponibles à tous et n'appartiennent pas. Elles ne sont pas exclusives, comme le sont des « valeurs » ; elles ne se prônent pas. Mais on les déploie ou l'on ne les déploie pas, et de cela chacun est responsable. »⁸

Nous nous apercevons que pour lui, il n'est point question de défendre une identité culturelle française, à plus forte raison de l'identifier. En revanche, il parle de ressources culturelles françaises ou européennes et entend par défendre, cette interaction qui ne se résume pas uniquement qu'à la protection, mais aussi qu'à l'exploitation.

C'est ce qui fait de nous des transgenres, ces êtres qui se nourrissent de toutes les réalités naissantes du quotidien. Ce quotidien est ici, ce que nous nommons univers des possibilités. Et c'est cet univers qui montre aux yeux de tous, cette claire dimension spirituelle de l'art. Selon certains chercheurs en arts, en sciences de l'art et certains artistes, l'un des facteurs privilégiés pour expérimenter le spirituel, serait le domaine artistique dans le sens où la dimension spirituelle touche tout ce qui se déplace sans limitation de frontières, tout ce qui s'ouvre vers d'autres mondes et qui cultive un caractère insaisissable comme l'altérité.

Les enfants issus du nouveau monde⁹ ou encore les afro-dynamiques¹⁰, tout comme Jean Dubuffet trouvent en cette entreprise de l'art, une dimension spirituelle où loge une sorte d'altérité, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autre dans toute sa singularité comme une source potentielle qui vient enrichir notre espace interdisciplinaire et notre fécondité créatrice. Qui sont

⁸ François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle : mais nous défendons les ressources d'une culture*, Paris, Éditions L'Herne, 2016.

⁹ Le qualificatif d'enfants du nouveau monde vient étayer cette notion avec plus de singularité dans l'essence du sens. Ce sont tout simplement, toutes ces personnes qui ont eu cette chance de naître en Afrique, qui ont vécu sur le sol africain avant de s'installer ou de vivre en dehors du continent africain et qu'on les retrouve en Europe, en Asie et autres ...

¹⁰ Cette appellation d'afro-dynamiques est née en Occident depuis les années 2017. Selon Valerian Maly, c'est un groupe de personnes parmi les enfants du nouveau monde qui frappe par la qualité de leur talent sur le plan de l'innovation artistique en Europe. En somme, tout ceux qui portent l'Afrique très haut en Europe et en Occident.

ces transgenres, qui expérimentent tous les genres de créations tout en laissant l'art comme une ouverture aux frontières du sensible de l'insensible ?

II- Les acteurs du sensible-insensible

Ces acteurs sont vous, c'est nous, c'est le marchand du village, c'est le fou du marché, c'est la vendeuse d'Alloko¹¹ du quartier. En somme, ici, c'est toute la société humaine qui représente l'ensemble des acteurs. Ce rôle fondamental de l'homme sur lui-même, résume cette lecture que nous faisons de cette source, dans laquelle tout au long de la vie, jaillit cette essence nutritive, qui est non seulement vitale, mais aussi spirituelle. C'est que l'être-homme ou le performeur ou l'artiste *performatologue* puise les ressources de son imaginaire et de sa créativité à travers l'ensemble de tout ce qui est et de tout ce qui vit et même de tout ce qui peut être amené à exister.

De ce principe, la plupart des artistes de toutes les époques ont été de véritables témoins de cette dualité (l'homme et sa dimension spirituelle) inséparable, ayant procuré cette source ou cet outil d'orientation dans la concrétisation de leur pratique artistique.

Nous pourrions clore ce texte qui est axé sur l'art et la spiritualité, en nous positionnant sur le sens de ces questions :

Si, le corps de l'homme pour Pierre Bourdieu,¹² exerce cette triple fonctionnalité dans l'acquisition de la mémoire, dans l'apprentissage des habitudes de groupe et dans la traçabilité, comme marqueur de position sociale, serait-il dans la majorité des possibilités pour l'artiste performeur et *performatologue*, le lieu d'un temple d'éducation spirituelle ? Ou encore, le corps paraîtrait-il pour la performance artistique, comme le médium privilégié de toutes mobilités et de toutes agressions physiques ? Enfin, l'homme, cette mémoire active en acte d'intentionnalité en soi (une socialisation de l'intériorité et de l'extériorité), pourrait être une source dimensionnelle au sens plus large de la spiritualité de notre temps ?

La dimension spirituelle de l'homme ici, est cette sensation de l'âme qui sort du corps comme « accomplissement », c'est-à-dire la résultante de l'énergie de notre corporéité, qui expulse une force attractive, et qui entonne un dessein (qui est l'idée que l'on forme quelque chose à exécuter) de plonger, avec le regard comme un GUIDE dans l'âme de notre personnalité. C'est bien ce qui explique cette pensée de Susanna Tamaro qui dit ceci :

*« Quand plusieurs routes s'offriront à toi et que tu ne sauras pas laquelle choisir, n'en prends pas une au hasard, mais assieds-toi et attends. Attends encore et encore. Ne bouge pas, tais-toi et écoute ton cœur. Puis, quand il te parlera, lèves-toi et va où il te porte ».*¹³

¹¹ Nom d'un met en langue Baoulé, pour désigner la banane plantain mûre, grillée avec de l'huile végétale ou de l'huile de palme rouge. Souvent, le nom Alloko est attribué à une personne claire de peau ou de type de peau rousse. Aujourd'hui, ce terme est devenu un langage familier sur l'ensemble du territoire ivoirien.

¹² Pierre Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Éditions de minuit, 1979.

¹³ Citation tirée du site de recherche <https://www.babelio.com/auteur/Susanna-Tamaro/4059/citations>, consultée le 20 Septembre 2018. Cf : « *Quand plusieurs routes s'offriront à toi et que tu ne sauras pas laquelle choisir, n'en prends pas une au hasard, mais assieds-toi et attends. Attends encore et encore. Ne bouge pas, tais-toi et écoute ton cœur. Puis, quand il te parlera, lèves-toi et va où il te porte* ».

Ce face à face, entre l'homme et son humanisme dont parle Susanna Tamaro, ici, ne blesse pas la vraie nature de celui-ci. Certes, Il est dans cette situation, ce condensé significatif que l'homme ne choisit pas, mais que la vie lui propose sans son assentiment et sans aucune réflexion préalable.

À cette condition humaine, s'ajoute une forme de conscience, un acte par lequel une réalité naît, c'est-à-dire cet état spirituel, ce désir. En somme, cette matière corporelle riche en actes, qui se résume en un sentiment comportemental, demeure bien cette correspondance d'où cette liaison entre l'art et la nature qui s'inscrit dans la tradition qu'évoquent Allan Kaprow dans *l'art et la vie confondus*,¹⁴ et Joseph Beuys,¹⁵ dans son protocole de réalisation des œuvres performatives et dans ses installations. Cette décision du corps parlant,¹⁶ permet de rendre fertiles et performantes, toutes nos motivations attractives, dans la création d'un événement, à travers une reconfiguration de notre environnement sémantique et affectif.

C'est le fait d'être ensemble, qui vise cette folle envie de mobiliser les ressources conjointes de la manière de faire de la vie, un art : une occasion de rencontrer les autres, de partager toute cette essence vitale, avec les uns et autres.

Cet acte comme objet de l'acte, réside ici, dans cette constellation idéologique qui lie prestige et situation. Cette situation dans laquelle l'homme se trouve, définit le degré de spiritualité de celui-ci, comme un engagement, qui peut se traduire en cette notion de lecture à travers l'image photographique performée ci-dessous. Notons d'une part, que cette présence de notre extérieur et de notre intérieur, participe à cette unité de maturité psychologique qui revisite volonté et engagement, et d'autre part, savoir comprendre avec intelligibilité et savoir accepter sa personnalité, comme finalité de toutes possessions, une culture de l'estime de soi : fruit de notre bien-être. En somme, nous, êtres humains, sommes des témoins vivants dans toute notre diversité.

¹⁴ Allan Kaprow, *L'art et la vie confondus*, Édition Centre Georges Pompidou, 1996.

¹⁵ Joseph Beuys est un artiste multimedias. Image de l'art contemporain en Europe, son œuvre qui est à cheval entre art et spiritualité questionne la société, la nature d'où l'anthroposophie. <https://blog.artsper.com/fr/la-minute-arty/10-choses-a-savoir-sur-joseph-beuys/>, consulté le 15 Décembre 2018.

¹⁶ Appellation du corps de l'artiste ou du *performatologue* en acte. Il résume non seulement le corps dit profane mais aussi le corps initié dans le protocole de l'art de la *performatologie* ou de la performance artistique. C'est-à-dire le passage d'un état du corps à un autre état, dans une esthétisation démesurée de celle-ci.



*Image 01 : Désiré AMANI, 2018, in performance « Le couple Europe-Afrique »
dans le cadre de la Rencontre de la Poésie Mondiale, Alsace-Strasbourg.
Crédit photo : Patrick LAMBIN ©*

L'image ci-dessus présentée est le fruit de plusieurs années d'expériences dans le domaine de la performance, principalement dans l'univers de la *performatologie*.

Cette recherche-action est une preuve de notre essence spirituelle pour la contribution et la valorisation de l'art de la performance.

Celle-ci en s'articulant autour des ambiguïtés liées aux voies parallèles de la création et des complexités entre art-corps-sociétés et thérapie, l'artiste-*performatologue*, à travers la performance « *L'essence de l'art comme spiritualité* », propose une ouverture transdisciplinaire en matière de réflexion sur la spontanéité corporelle et la spiritualité de l'art dans sa pratique contemporaine. Il nous faut à présent conclure cette réflexion.

CONCLUSION

Cet article met en scène les différents points d'encrages qui renforcent la détermination du corps en acte et montre la véritable liaison qui se tisse entre la nature (la mère de toutes les spiritualités) et la fécondité artistique.

Par le biais d'une procession, l'on pourrait comprendre sous la forme d'une poésie sonore, comment l'artiste-*performatologue*-chercheur se saisie de cette ossature corporelle et comment il la met en amont, pour féconder la création, aux fins de jouir de cette matrice divine en perpétuelle mutation. Celle-ci, en épousant les mutations sociales, se destinent à la transformation et à la novation des personnes et des sociétés. C'est ce qui s'explique dans cette pensée d'Omraam Mikhaël Aïvanhov, qui avance ceci :

*« Le rôle de l'artiste, c'est de réaliser dans le plan physique ce que l'intelligence conçoit comme vrai, ce que le cœur sent comme bon, afin que le monde supérieur, le monde de l'Esprit, puisse descendre s'incarner dans la matière ».*¹⁷

L'artiste a cette gloire d'entraîner sur le plan physique, ce qu'il conçoit de vrai, en se fiant à son intelligence. Avec cette passion, le cœur de celui-ci prend forme avec toute la sociologie anthropologique de son corps. Ensuite, en écoutant non seulement son corps, mais aussi, en sentant cette positivité au niveau de cet habitus, l'univers supérieur qui se situe au niveau du monde de l'Esprit viendra descendre et s'incarner dans la matière, qui servira à la concrétisation définitive de l'œuvre.

BIBLIOGRAPHIE

BESANÇON Alain, *L'image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris, Éditions Fayard, 1994.

BESANÇON Alain, *Problèmes religieux, contemporain*, Paris, Éditions de Fallois, 2015.

BIBLI'O, *La bible TOB : Tradition œcuménique avec introductions, notes essentielles, glossaire, cartes*, Éditions Société Biblique, 2010.

COMTE-SPONVILLE André, *L'esprit de l'athéisme : introduction à une spiritualité sans Dieu*, Éditions Albin Michel, 2006.

CORBIN Henry, *Face de Dieu, face de l'homme herméneutique et soufisme*, Paris, Éditions Entrelacs, 2008.

COSTA-LASCOUX Jacqueline, LOMBARD Paul, LEVAÏ Ivan, HOUZIAUX Alain, *Peut-il y avoir une spiritualité sans Dieu ?* Éditions de l'Atelier, 2006.

COTTIN Jérôme, *Le regard et la Parole : une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994.

¹⁷ Omraam Mikhaël Aïvanhov, *création artistique et création spirituelle*, Éditions Prosveta S.A.Collection Izvor n°223, 1990, p.16.

DE LAVERGNE Sabine, *Art sacré et modernité. Les grandes années de la revue l'Art sacré*, Namur, Éditions Culture et Vérité, 1992.

HELL Bertrand, *Possession et chamanisme, Les maîtres du désordre*, Paris, Éditions Flammarion, 2012.

HARRIS Sam, *Pour une spiritualité sans religion*, Paris, Éditions Alhora, 2017.

ISAMBERT François-André, *Le Sens du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.

JARASSE Dominique, *Existe-t-il un art juif ?* Paris, Éditions Adam Biro, 2006.

JULLIEN François, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Éditions L'Herne, 2016.

KANDINSKY Vassily, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Éditions Gallimard, 1988.

MIRCEA Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Éditions Gallimard, 2004.

OMRAAM Mikhaël Aïvanhov, *Création artistique et création spirituelle*, Paris, Éditions Prosveta, 2000.

ROSENBLUM Robert, *Peinture moderne et tradition romantique du Nord*, Paris, Éditions Hazan, 1996.

SED-RAJNA Gabrielle, *L'Art juif*, Paris, Éditions Citadelles-Mazenod, 1995.

SCHECHNER Richard, PECORARI Marie, CUISSET Anne, et BIET Christian. *Performance : expérimentation et théorie du théâtre aux USA*. Montreuil-sous-Bois (Seine-Saint-Denis) : Éditions théâtrales, 2008.

SHUSTERMAN Richard, *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, trad. de l'anglais (États-Unis) par Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Éclat, 2007.

SOURGINS Christine, *Les Mirages de l'art contemporain*, Paris, Éditions La Table Ronde, 2005.

SONIER Louis, *Une spiritualité sans dieu*, Éditions Maison De Vie, 2005.

TUCHMAN Maurice, *The Spiritual in Art. Abstract Painting, 1890-1985*, Los Angeles, Éditions Abbeville Press, 1986.

WEBOGRAPHIE

<https://www.evangelie-et-liberte.net/2014/04/art-et-spiritualite/consulté> le 30 avril 2018

<https://pluton-magazine.com/2016/04/04/dimension-spirituel-creation-artistique/consulté> le 15 mai 2018

<http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/psyreli/documents/RTL-Spirituality.pdf> [archive] Spiritualité moderne, revue théologique de Louvain, 34, 2003, 473 - 504, par Vassilis Saroglou « *Toute religion a sa spiritualité, à savoir sa théorie et sa pratique relatives à la vie et au progrès des croyants dans le but de réaliser les motivations inhérentes à leur foi* ». Consulté le 13 juillet 2018.

<https://www.babelio.com/auteur/Susanna-Tamaro/4059/citations>, consultée le 20 Septembre 2018.

<https://blog.artsper.com/fr/la-minute-arty/10-choses-a-savoir-sur-joseph-beuys/>, consulté le 15 Décembre 2018.

<http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/psyreli/documents/RTL-Spirituality.pdf> [archive], consulté le 5 Janvier 2018.

MUSIQUE URBAINE ET SATIRE SOCIALE : L'EXEMPLE DE « PRESIDENT, ON DIT QUOI ? » DE YODE ET SORO

Albert Atchory **DJEDJESS**
Université Félix Houphouët-Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
aldjedjes@yahoo.fr

Résumé

Cette étude examine la satire mise en musique dans « *président, on dit quoi ?* », titre phare du dernier opus de Yodé et Siro, intitulé : « Héritage ». Elle s'appuie sur l'analyse qualitative de contenu pour collecter les données, lesquelles sont analysées selon l'approche musicologique, enrichie par la perspective socio-anthropologique. La grille d'analyse, basée sur un travail de construction, déconstruction et reconstruction des éléments textuels et mélodico-rythmiques permet de mettre à nu les supports langagiers et les procédés rhétoriques en jeu. L'étude découvre que Yodé et Siro s'inscrivent dans un registre satirique pour exprimer par la chanson leur position critique face aux problèmes sociopolitiques de leur temps et surtout à l'égard du pouvoir en place. Par ce procédé, ils jouent à fond leur rôle à la fois d'artistes chanteurs, critiques sociaux, et éveilleurs de conscience.

Mots clés : Musique urbaine, satire, critique sociale, artiste-chanteur, zouglou.

Abstract

This study looks at the satire set to music in "président, on dit quoi ?", the flagship title of yodé and Siro's latest opus, entitled: "Héritage". It relies on qualitative content analysis to collect data, which are analyzed according to the musicological approach, enriched by the socio-anthropological perspective. The analysis grid is based on a process of construction, deconstruction and reconstruction of textual and melodic-rhythmic elements to discover the language supports and the rhetorical processes involved. The study finds that Yodé and Siro are part of a satirical register to express through song their critical position in the face of the socio-political problems of their time and especially with regard to the power in place. Through this process, they fully play their role as singers, social critics, and awakeners of conscience.

Keywords: Urban music, satire, social critic, singer-artist, zouglou.

INTRODUCTION

L'usage de la satire est une pratique récurrente dans la musique, surtout vocale. Parmi les chanteurs, les plus engagés au plan social et/ou politique ont tendance à recourir à la satire pour s'attaquer aux vices et aux ridicules de leurs différents milieux. Leurs propos satiriques servent avec le soutien de la musique à dénoncer les dysfonctionnements de leur époque et leurs auteurs, souvent des personnalités politiques, afin de conscientiser par là-même la société toute entière.

En Côte d'Ivoire, les faiseurs de zouglou¹ s'inscrivent généralement dans cette dynamique de soutien musical aux propos satiriques. Le cas spécifique des artistes-chanteurs Yodé et Siro intéresse cette étude. En effet, en 2020, en pleine période électorale sur fond de crise et de contestation populaire, ce binôme artistique, comme à son habitude, met sur le marché ivoirien, un nouvel opus² dont la chanson vedette : " président, on dit quoi ?", attaque avec beaucoup de railleries le dirigeant sortant et son gouvernement. Les vagues sociales et politiques qui en ont suivies, viennent confirmer l'alerte lancée par les deux chanteurs. En mars de cette même année, le président en exercice de la Côte d'Ivoire, au cours d'une déclaration solennelle, a promis de passer la main et de se retirer de la course au pouvoir en ne briguant pas un troisième mandat. Quatre mois après, un revirement inattendu avec la mort de son présumé dauphin l'amène à se rétracter. Il revient sur sa décision, ce qui provoque des contestations des partis civils et politiques ainsi que des situations de trouble et de violence. C'est dans ce contexte d'incertitude pour le pays, que Yodé et Siro sortent leur dernière production avec un titre abrupte presque provocateur et que certains qualifient de partisan. Or, quand on connaît l'atmosphère belliqueuse en cours dans ce pays depuis la crise post-électorale de 2011, et les suites judiciaires pour des affaires d'opinion ou de soupçon politique, la sortie d'un tel titre : "président, on dit quoi ?" est osée, même risquée. Il importe donc de comprendre les significations que renferme cette chanson satirique, et surtout de saisir comment ses paroles / texte allient attaques et railleries, dénonciations et ironie.

L'intérêt pour la satire en musique est bien connu, surtout à travers l'histoire de la musique occidentale. Les ouvrages tels que les recueils des *Carmina Burana*³ (XIII^e siècle) dévoilent l'utilisation très ancienne de la musique en soutien aux propos. Outre les chansons religieuses, les chansons d'amour et les chansons à boire, ils contenaient, à cette époque déjà, des chansons morales et satiriques. Dans *Le jeu de Robin et Marion*, Adam de la Halle (1280) dévoile de manière magistrale et symbolique la nature consubstantielle des humains à la culture satirique. Pour Gervais du Bus, *Le roman de Fauvel*, qu'il élabore entre 1310 et 1314 a servi contre le pouvoir de Philippe le Bel⁴. C'est une satire d'une extrême virulence dans laquelle, l'on raconte l'histoire d'un

¹ Le zouglou est une musique urbaine ivoirienne. Elle a surgi des cités universitaires d'Abidjan à une époque où des troubles sociaux secouaient la Côte d'Ivoire au début des années 1990 et où des étudiants et des enseignants étaient à la tête d'un mouvement réclamant le pluralisme politique. Les effets de la crise économique devenant de plus en plus insupportables, ces étudiants se mirent à chanter et à danser pour protester contre leurs conditions de vie et de travail qui se dégradait.

² Intitulé " HERITAGE ", le nouvel album de Yodé et Siro comporte huit titres zouglou. Il est officiellement mis en circulation à partir du 03 Juin 2020 par Universal Music France. Olivier Blé en a assuré les arrangements musicaux.

³ Ces recueils ont été retrouvés au monastère de Benedikbeuren en Allemagne dans la première moitié du XIII^e siècle au Moyen-âge.

⁴ Entre 1316 et 1320, la satire contre le pouvoir de Philippe le Bel a été renforcée par l'adjonction de nouveaux vers et surtout de 169 compositions musicales.

âne devenu roi. Le nom de l'âne en question dérive, lui-même, des initiales de six vices capitaux, à savoir : FLAUVEL (Flatterie ; avarice ; uilanie ; variété ; envie et lâcheté). Bien que très courtisé à la fois par chacun de ces vices et d'autres encore, le roi Fauvel finira par épouser vaine gloire, à défaut de dame fortune à laquelle, pourtant, il aspirait. De cette union naîtront multiples Fauvelaux qui, du palais, envahirent le monde. En milieu ivoirien, Zadi Zaourou⁵, Marie Clémence Adom⁶ et la plupart des intellectuels considèrent le zouglou comme étant aussi bien une musique vocale accompagnée qu'une forme lyrique orale moderne et urbaine dominée par des textes satiriques axés sur la crique sociale.

Cette étude s'appuie sur l'analyse de contenu, selon l'approche musicologique, enrichie par la perspective socio-anthropologique pour appréhender l'usage de la satire dans cette chanson. Elle étudie spécifiquement les éléments mélodico-rythmiques et textuels de cette musique vocale accompagnée en tant qu'ils sont des procédés de composition ou d'écriture dévoilant la satire en question. Elle vise à découvrir les significations que renferment ces éléments musicaux, textuels et stylistiques. Elle répond à la question cruciale suivante : comment la satire est-elle organisée dans la chanson « président, on dit quoi ? » Autrement dit, par quels procédés, la chanson de Yodé et Siro met-elle à nu la gouvernance des tenants du pouvoir actuel en Côte d'Ivoire ?

Au plan théorique, l'étude convoque le culturalisme et le fonctionnalisme. Le culturalisme s'intéresse à la diversité des organisations humaines dans le temps et l'espace et rend compte de la pratique de la satire. Il vise à expliquer ce fait de société par le biais de la culture. La perspective fonctionnaliste considère l'individu en tant qu'acteur social, porteur de projet, pour lequel il lutte. Son action a pour but de revendiquer un ordre différent des choses et des situations (Touraine, 1965 et 1984 ; Dubet, 1991 et 2007).

1. Méthodologie

La présente étude analyse le contenu de la chanson de Yodé et Siro. Il s'agit de façon spécifique d'examiner les éléments constitutifs de la mélodie et du texte. Quand on parle de texte dans une chanson comme c'est le cas ici, il faut comprendre aussi bien les paroles chantées que les thématiques abordées et les procédés d'écriture usités. Pour ce qui relève de la musique, l'étude analyse successivement les éléments mélodico-rythmiques, l'accompagnement instrumental et la structure compositionnelle.

Yodé et Siro, dont le titre commun est ici étudié, sont deux chanteurs de zouglou qui assument en duo leur rôle d'artistes engagés. Depuis 1999, à la veille de chaque joute électorale, ils n'ont cessé de dénoncer les différents pouvoirs en place sans porter de gant. Leur ligne musicale est donc connue, néanmoins, c'est plutôt l'ambiance du moment qui rend plus amère la pilule. Le zouglou qui soutient leurs propos et leurs messages est aussi un genre musical connu. Il est créé en 1990 par Bilé Didier et d'autres étudiants de la cité de Yopougon, dans un contexte de trouble universitaire et sociopolitique. C'est un style urbain, appelé zougloumania, et dont les thématiques attaquent les faiblesses sociales et politiques du pays. La musique zouglou provoque, c'est de

⁵ Ancien ministre ivoirien de la culture, le professeur Zadi Zaourou a classifié la chanson zouglou comme étant un « art de la parole ».

⁶ Le professeur Marie Clémence Adom a consacré sa thèse de doctorat au zouglou, musique urbaine ivoirienne dans laquelle la part belle est faite à la critique et à la satire sociales et politiques.

notoriété publique, tout le monde le sait, elle titille, dénonce, trouble. Sa force est la dérision et la satire. Voilà pourquoi, dans le contexte de sa parution, ce nouvel opus de Yodé et Siro, d'où est tiré « président ! On dit quoi ? », n'a fait qu'enfoncer une porte grandement ouverte.

Cette étude est une analyse de la chanson "président, on dit quoi ? " Elle prend appui sur l'analyse qualitative de contenu et se projette dans une perspective musicologique en cernant les procédés de composition et/ou d'écriture dévoilant la satire étalée par la chanson en question. Il y a donc ici le souci d'appréhender à travers les éléments musicaux, textuels et stylistiques, la logique de Yodé et Siro à user de la satire dans leur chanson.

Avant d'en engager la discussion, la méthodologie adoptée a permis d'analyser les résultats obtenus.

2. Résultats

Les résultats sont organisés en deux axes : premièrement, les éléments mélodico-rythmiques d'une musique vocale accompagnée ; deuxièmement, une organisation textuelle dominée par la satire.

2.1. Éléments mélodico-rythmiques d'une musique vocale accompagnée

2.1.1. La structuration

A l'audition, on distingue dans cette chanson zouglou une alternance entre un refrain et des couplets chantés à deux voix égales (un lead vocal et une seconde voix). Les couplets et le refrain sont encadrés par une brève introduction semi-instrumentale, semi-vocale et une coda. Le tableau ci-dessous en présente la structure générale telle qu'identifiée à l'écoute.

Tableau n°1 : Présentation de la structure selon la durée

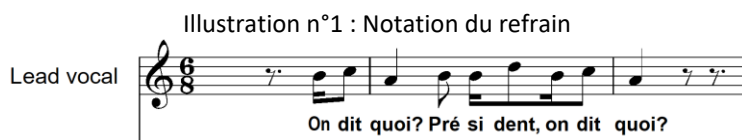
Durée	Structure
0.01'' - 0'04''	Intro (instrumental + vocal)
0.04'' - 0.22''	refrain
0.22'' - 0.44''	couplet 1.
0.44'' - 0.57''	refrain
0.57'' - 1'43''	couplet 2.
1'43'' - 1'49''	refrain
1'49'' - 3'01''	Couplet 3.
3'01'' - 3'06''	Pont (instrumental)
3'06'' - 3'49''	coda

La forme du texte chanté par Yodé et Siro est comparable à celle d'une dissertation littéraire⁷. L'on y reconnaît une introduction (incipit), un développement (comprenant un refrain entrecoupé par trois couplets, deux chutes et une dédicace) et une conclusion (coda ou boucle).

⁷ Généralement les chansons zouglou ont une structure unique (introduction, développement et conclusion) et suivent des principes esthétiques bien définis. (Bléhidet Jean Hilaire, « Vieux Gazeur ». Interview, Abidjan, 16/01/2008).

2.1.2. Les éléments mélodico-rythmiques

Au niveau de la mélodie, le refrain tient sur un air simple de quatre notes (la, Si, Do, et Ré) que l'on peut facilement retenir et fredonner à souhait. Il est constitué de deux phrasés, eux-mêmes construits sous la forme de tuilage. Au niveau rythmique, cet air repose sur une formule rythmique de quatre pulsations (2/4), alignant successivement : un demi-soupir, deux doubles croches, une croche pointée double, quatre doubles croches et une noire. Dans la même dynamique les trois couplets sont eux aussi chantés dans un air simple mais attrayant qui laisse découvrir l'intelligibilité du texte vocalisé. La rythmique générale est d'un tempo très allègre qui invite irrésistiblement à la danse.



2.1.3. L'accompagnement instrumental

La chanson est accompagnée par un orchestre réduit : un synthétiseur et une guitare une boîte à rythme. Le synthétiseur réalise le soutien harmonique et quelques ornements sonores en alternant par moment guitare, xylophone et autres sons de clavier. La section rythmique est assurée en boucle par la boîte à rythme électronique de laquelle une caisse claire, une cymbale et un hochet-sonnailles viennent en renfort à la partie percussion.

Illustration n°2 : Notation de la section rythmique

Hochet-sonnailles

Caisse claire

Grosse caisse

Xylophone

Dans l'ensemble, la combinaison bien ajustée des éléments mélodiques et rythmiques invite inévitablement à la danse et au divertissement. La mélodie et le rythme viennent comme pour augmenter l'aura et la diffusion des paroles chantée par le duo zougloutique. A l'instar des autres chanteurs du genre, le duo Yodé et Siro s'inscrit dans une dynamique de recours à la musique zouglou pour couvrir leurs propos satiriques. En tant que procédé d'écriture, la satire leur permet de dénoncer sans grands heurts les tares des tenants du pouvoir politique, pour faire prendre conscience à toute la société.

2.2. Une organisation textuelle dominée par la satire

Elaboré comme sous la forme d'une dissertation littéraire, le texte de la chanson s'organise autour d'une introduction, un refrain, trois couplets, deux chutes, une dédicace et une conclusion ou coda en boucle.

2.2.1. Les paroles chantées

Introduction : *En zougrou, ça réussit toujours, mais gbè est mieux que drap*

Refrain : *On dit quoi ? président, on dit quoi ? (bis)*

Couplet 1 : *Le pays devient joli ho, y'a goudron partout. Y'a même lumière dans goudron. Merci au PPTTE, soutrali des pays pauvres, Mais président, ton peuple a faim. On dit quoi ?*

Couplet 2 : *Les gens sont emprisonnés et tu dis qu'il n'y a personne en prison ho. Ce que tu n'as pas voulu hier, tu ne le fais pas aujourd'hui. Parce que les mêmes causes produisent les mêmes effets. On dit : y'a pas l'argent au pays ho et tu dis : l'argent travaille ho. Mais l'argent-là, ça travaille pour qui, ho ? Là là, président, c'est comment ? Plus de soixante ethnies dans notre pays, aujourd'hui, du rez de chaussée au dernier étage, du dernier jusqu'au Directeur, si ce n'est pas les Bakayoko ou bien les Coulibaly seulement qui mangent. On dit quoi ?*

Couplet 3 : *Quand ça reste un peu, on donne aux Konan. Aujourd'hui, Konan est fâché ; on achète les enfants de Konan ho. L'école est malade, ça ne vous dit rien. Eh, j'ai oublié, vos enfants fréquentent ailleurs ho. Le kérosène coute cher ho mais ça voyage seulement. Le pays est endetté, payez vos crédits avant de partir ho. Pourquoi tant de souffrances avec 2% de chômeurs et bientôt une croissance à deux chiffres ? Faisons attention à un peuple qui ne parle plus parce que quand, ça va chauffer, y'a plus clôture pour sauter. Maman bulldozer a tout cassé, lyolé. (big freestyle)*

Coda : *Marcel Gnambré, on dit quoi ? Sébastien Gnaoré ; Odassé Souleyman ; Appolas Zanté oo ; Eric ho Fayé ho ; Ah, Soul to soul Ce que tu n'as pas voulu hier, tu ne le fais pas aujourd'hui parce que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Général Mobea. En zougrou, gbè est mieux drap ho. Honorat Zokui, Allou Chahin.*

2.2.2. Organisation textuelle des paroles chantées

En tant un procédé d'écriture littéraire, la satire s'observe au niveau textuel. Les paroles de la chanson sont organisées comme suit :

L'introduction ou incipit. Il s'agit d'une phrase parlée dont les termes sont les suivants : « *En zougrou, ça réussit toujours, mais gbè est mieux que drap !* ». Cette phrase se subdivise en deux syntagmes significatifs ;

Le premier : « En zougrou ça réussi toujours » est une des devises des zougroumen, un cri de guerre commun à tous les chanteurs et amateurs de ce genre musical. Ici, il s'agit d'un ballon d'essai, un pari risqué en raison du contexte et de la gravité du défi. Une telle interprétation se justifie par le deuxième syntagme qui suit.

Le second : « *gbè est mieux que drap !* » est une reprise en nouchi⁸ d'un proverbe ivoirien signifiant : « la vérité crue (*gbè*) est préférable à la honte (*drap*) ». Dire les *gbè* en Côte d'Ivoire, c'est cracher la vérité, dire son fait, mettre les points sur les i. En effet, pour éviter de mourir de

⁸ Nouchi ou Nouchi est un langage des rues Abidjanaises que l'on retrouve très souvent dans les conversations quotidiennes en Côte d'Ivoire. Il est particulièrement affectueux par les jeunes.

honte, il vaut mieux dire la vérité. C'est ce que Yodé et Siro se proposent de faire par le biais de cette chanson et le destinataire à qui il veulent dire les *gbè* est connu dans le refrain. Ils choisissent de le faire « en zouglou », c'est-à-dire par des propos directs et sans fioritures, dans le langage des rues d'Abidjan afin que nul n'en ignore. D'ailleurs le nouchi est caractérisé par ce zouglou, en tant que genre musical urbain.

Ce proverbe qui introduit le chant a pour seul objectif de capter l'attention du public en présentant le sujet de la chanson. Pour ce faire, il n'est pas chanté mais plutôt déclamé.

Le refrain : « *On dit quoi ? président on dit quoi ?* » est une apostrophe directe au président de la République de Côte d'Ivoire. Ce dernier est ici, comme convoqué par Yodé et Siro pour rendre compte de sa gouvernance au tribunal populaire du zouglou.

Les couplets étant au nombre de trois, ils se composent comme suit :

- Le premier met en exergue le prétexte démagogique principal à savoir le développement et la modernisation du pays par la construction des routes et des ponts. Ce prétexte sera rapidement opposé à la faillite sociale : « : *Le pays devient joli o ... Mais président, ton peuple a faim* ».
- Le deuxième couplet insiste sur les fractures politiques économiques et morales : emprisonnements politiques ; pauvreté et corruption ; gouvernance ethnique.
- Le troisième couplet s'attaque à la mal gouvernance : népotisme, échec du système scolaire, surendettement du pays ; cherté de la vie ; risque de révolte sociale.

Les chutes : ce sont des phrases courtes, au ton moralisateur qui se substituent au refrain dans les couplets.

- La première chute se trouve à la fin du couplet n°2 et rappelle au président son passé, le mettant en garde sur les erreurs de ces prédécesseurs qui lui ont profité aujourd'hui : « *Parce que les mêmes causes produisent les mêmes effets* ».
- La chute 2 est dans le 3^{ème} couplet et met en garde contre le danger d'un soulèvement populaire au regard du mécontentement généralisé. « *Faisons attention à un peuple qui ne parle plus parce que quand, ça va chauffer, y'a plus clôture pour sauter* ».

La dédicace : Il est une habitude pour les chanteurs ivoiriens de rendre hommage dans leur chanson à tous ceux qui les ont aidés soit dans leur carrière soit pour la production dudit album et les artistes zouglou et de coupé décalé en raffolent. Mais ici, le nom de Soul to Soul, prisonnier proche de Soro Guillaume laisse présager qu'il s'agit de rendre plutôt hommage aux prisonniers politiques. Toutefois, sur les autres individus auxquels cette dédicace de Yodé et Siro s'adresse, une analyse aurait pu se faire, n'eût été l'indisponibilité de l'information.

Le refrain, les couplets, les chutes et la dédicace constituent ensemble, les uns à la suite des autres, ce que l'on pourrait appeler ici, le corps du sujet, la partie centrale de la chanson. Yodé et Siro, avec beaucoup d'humour et de raillerie, se sont employés à passer au crible les travers et abus du régime au pouvoir en Côte d'Ivoire depuis plus dix ans déjà. Ils en arrivent à présent à la conclusion.

La boucle est la conclusion d'un texte dont le but est de moraliser. On en trouve dans les contes ou les mythes. Dans le chant qui intéresse notre étude, la boucle vient après une série de dédicaces. Contrairement aux mots de fin habituellement imaginés dans l'Ambiance facile, Yodé et Siro termine leur chanson en insistant sur le rappel de la première chute en guise d'avertissement et le proverbe déclamé au début du chant : « gbê est mieux que drap ». C'est une boucle parfaite car l'auteur referme son texte comme il l'a commencé, ce qui permet d'élucider l'énigme de départ et d'attirer l'attention du destinataire sur l'élément essentiel du message.

Les paroles chantées de cette pièce, telles qu'organisées au niveau textuel, amènent à considérer le zouglou comme étant une musique à écouter davantage. Passons à présent à la discussion.

3. Discussion

Cette discussion s'organise autour de trois points formant la réflexion théorique de l'étude sur la base des résultats obtenus. Il s'agit de : chanson zouglou et supports langagiers ; le choix rhétorique de Yodé et Siro et les fonctions sociales de la chanson satirique.

3.1. Supports langagiers et procédés satiriques choisis

Les supports langagiers que mettent en exergue les paroles / texte de yodé et Siro dans cette chanson sont entre autres : les onomatopées et l'apostrophe.

Les onomatopées sont très significatives dans la culture africaine et ivoirienne particulièrement. Elles révèlent en général l'état d'âme ou les sentiments de l'individu qui les utilise. C'est une forme d'expression incommensurable, ineffable reliant immédiatement le sens du mot ou de la phrase à l'idée, la pensée qui les porte.

Dans une chanson, les onomatopées viennent combler les temps de silence longs ou moins longs mais peuvent de même traduire les émotions du chanteur ou en susciter chez l'auditeur. Les expressions de joie, de mélancolie, de peur, de succès etc. sont véhiculées par des onomatopées spécifiques. On en dénombre plusieurs : Ha !, Ho !, î !, ihé !, iho !, wai !, wô, ouh !, wou ! wouh !, yaah ! yoooh ! yééh ! yê ! hum ! hon ! oh ! etc., (la liste n'est pas exhaustive). Sans rentrer dans la classification signifiante de ces sons vocaux, intéressons-nous particulièrement à l'usage expressive de la vocalise « ho ! » dans la chanson « président on dit quoi ? » de Yodé et Siro.

L'onomatopée "ho !" ou avec tremolo "hooo !" telle que usitée dans cette chanson ne doit pas être confondue avec son homophone wouo ou wouoo ! En effet, le "wouo !" traduit une situation de joie après une victoire ou une réussite, une bonne nouvelle qui donne du baume au cœur. C'est un défoulement, une exclamation publique qui fait retomber en général une vive tension contenue ou refoulée dans l'attente d'une information ou d'un résultat. Ce cri permet de déstresser, de vider la grosse pression, d'expirer l'émotion.

Quant à ho ! ou hooo !, elles expriment a priori la surprise, l'étonnement devant l'inattendu. Elles peuvent de même être usitée l'une et l'autre pour traduire la désolation et la compassion. Dans un tel contexte, elles sont vocalisées avec un long trémolo en fonction du choc de la nouvelle et de l'émotion de l'individu concerné.

Dans la chanson de Yodé et Siro, nous avons un usage très ivoirien du ho ! Une déformation nouchi a détourné la signification de ce phonème vers un signifiant psychologique différent de son usage sociologique. En zouglou, comme en nouchi, "Ho" peut certes accomplir la surprise ou la compassion, mais c'est plutôt la dérision et la moquerie que cette onomatopée véhicule.

Il y a une forme de condescendance dans ce phonotype, un manque de sérieux qui frise le ridicule. Quand quelqu'un vous parle en utilisant dans son discours une telle onomatopée, cela signifie simplement qu'il ne vous accorde pas assez de respect. Dans les conversations quotidiennes, les interlocuteurs restent attentifs à ce genre d'intonation. Il n'est pas rare au cours d'une causerie de voir quelqu'un se faire interpellé pour avoir fait usage d'un tel son dans la chute de ses phrases.

Dans cette chanson, l'emploi du « ho ! » par Yodé et Siro, sous forme de trémolo en fin de vers, et au regard du texte et du contexte socio politique du pays, donne à cette interjection un sens idéologique. Jamais un citoyen ne peut s'adresser au Président de la République, dans l'ordre des choses, avec autant de désinvolture. Cela frise l'injure et l'impertinence. Cependant, la pilule peut être avalée tant que l'art musical l'enrobe. Donc par le biais de la musique, les mots les plus dures, les attitudes condamnables deviennent des exutoires, des catharsis. Ne dit-on pas que « la musique adoucit les mœurs » ?

Claironner que : *Le pays devient joli o, y'a goudron partout*, ou encore : *Y'a même lumière dans goudron*, ce n'est pas de la reconnaissance, encore moins un compliment. Toute la preuve est dans la phrase suivante, le vers de chute : *Mais Président, ton peuple a faim. On dit quoi ?* Le connecteur d'opposition « mais » situe le discours dans un sens contradictoire : c'est une antithèse. Par ricochet les prémisses sont fausses puisque les réussites présumées sont biaisées par des faits évidents alors : *On dit quoi ? C'est comment ?*

L'apostrophe est une figure rhétorique d'interpellation ou de demande d'attention. Dans le texte de cette chanson, le duo Yodé et Siro fait particulièrement usage de trois, à savoir : « - *Monsieur le Président, - On dit quoi ? - C'est comment ?* »

« *Monsieur le Président* », est une apostrophe de courtoisie populaire. Sans doute que cette chanson et ce titre ont été inspirés à Yodé et Siro à partir du texte de leur congénère Billy Billy⁹. En effet, par une chanson pareille, qu'il a intitulée « Ma lettre au président », le rappeur Billy Billy s'est autorisé en 2013 une adresse sous la forme d'une lettre au Président Alassane Ouattara. Pourtant ce message que le rappeur écrit à « *une personne qu'il connaît bien, un parent à qui il veut donner et demander des nouvelles* » (Djedjess ; 2016, p.138) ne manque pas de lui valoir la censure de ses chansons en Côte d'Ivoire et finalement l'exil. Or, c'est avec le même élément langagier que Yodé et Siro osent s'aventurer dans la caverne. Une telle aventure est d'autant plus irrévérencieuse que le contenu de leur chanson est réellement critique et protestataire. D'ailleurs, l'impact qu'a eu cette chanson de Yodé et Siro au plan local et même au-delà suite à l'interpellation des deux zougloumen au tribunal d'Abidjan, mérite de s'épancher sur le pouvoir d'attraction de la chanson satirique en milieu moderne. Affaire à suivre.

⁹ DJEDJESS Atchory a consacré sa thèse unique de Doctorat, soutenue en 2016, à la création musicale et communication sociale du Rap en Côte d'Ivoire. « Ma lettre au président » de Billy Billy y a fait partie du corpus analysé.

Si à l'apostrophe « *Monsieur le Président* » des phrases telles que « *On dit quoi ?* » ou « *C'est comment ?* » s'ajoutent, comme c'est le cas dans le titre de la chanson de Yodé et Siro : "Mon président, on dit quoi ? ", c'est l'impertinence qui vient grossir l'ironie et la dérision que cache un tel titre. En effet, dans le nouchi ivoirien, la phrase « On dit quoi » ou « c'est comment ? » a deux sens. Le premier sens renvoie à une demande d'information, une prise de nouvelle. Par exemple : « Monsieur Jean, on dit quoi, (c'est comment) ce matin ? » : pour dire simplement : « que me vaut ta visite, Monsieur Jean ? » ou encore, « quelle nouvelle apportes-tu ? ». Dans son second sens, la même apostrophe fait référence à un vocatif ; c'est-à-dire une interpellation directe au cours d'une affaire que l'on considère comme mal ficelée ou ayant finalement mal tourné. Dans ce cas d'espèce, « on dit quoi ? » devient : « qu'as-tu comme argument encore ? » autrement, « quel alibi vas-tu avancer désormais ? » ou encore ; « que réponds-tu pour ta défense ? ».

A la vérité, c'est ce deuxième sens vocatif qui prévaut dans ce texte chanté par le duo zougloutique, même si malgré tout, le premier sens peut néanmoins, lui de même, être entrevu. Ici, Yodé et Siro semblent demander au président à la fois de rendre compte du bilan de sa gouvernance et de l'apprécier lui-même. Par exemple dans le premier couplet, ils l'interpellent sur les présumés succès infrastructurels qu'ils mettent aussitôt en balance avec la paupérisation avancée du peuple :

*Le pays devient joli o, y'a goudron partout
Y'a même lumière dans goudron.
Merci au PPTE, soutrali des pays pauvres*

*Mais Président, ton peuple a faim.
On dit quoi ?*

Ici, le troisième vers « *Merci au PPTE, soutrali des pays pauvres* » met en balance les propos et les faits. En terme plus claire, si les gouvernants prétendent avoir transformé le pays, le fait est que la situation sociale est désastreuse et ne reflète pas les attentes fondées dans le PPTE. A la vérité, on se situe dans un discours politique dès l'entame de cette chanson. On se croirait dans une tribune de campagne de l'opposition où des leaders dénoncent les insuffisances du gouvernement politique en s'attaquant à son bilan.

Voilà pourquoi la phrase « on dit quoi ? », placée dans son deuxième sens, reste très incisive. Elle est comprise comme étant dans cette chanson, une apostrophe d'humour, de dérision, une banalisation et le constat d'un manque de sérieux. Telle que définie, elle attire l'attention sur les promesses non tenues, sur les bluffs politiques, sur l'échec mal couvert d'un bilan et invite par ce fait, le tenant du pouvoir actuel, à l'humilité et à la remise en cause. En un mot, Yodé et Siro veulent par là-même, faire prendre conscience à tous leurs publics que « le pays va mal ». Ils l'énoncent très clairement dans les couplets 2 et 3, en ces termes :

*Les gens sont emprisonnés et tu dis qu'il n'y a personne en prison oo (couplet 2)
Mais l'argent-là, ça travaille pour qui, oo ? (couplet 2)
L'école est malade, ça ne vous dit rien. (couplet 3)*

Aussi, adressent-ils, pour bien finir, de sages conseils, successivement au premier concerné, à son gouvernement et à tous ses partisans. D'abord au premier concerné :

*Ce que tu n'as pas voulu hier, tu ne le fais pas aujourd'hui.
Parce que les mêmes causes produisent les mêmes effets. (Couplet 2)*

Et par la suite, aux gouvernants et à l'ensemble des partisans du régime au pouvoir :

*Faisons attention à un peuple qui ne parle plus
Parce que quand, ça va chauffer, y'a plus clôture pour sauter.
Maman bulldozer a tout cassé Iyolé. (Couplet 3)*

Les onomatopées (ho, hé, iyolé), présentes dans les couplets 2 et 3 rajoutent un ton péjoratif au discours déjà très critique. Leur usage dans le texte décrédibilise les actions menées par les gouvernants et dénonce la mauvaise foi de ces derniers.

Le choix rhétorique, opéré ici, par le duo zougloutique reste singulier. Le texte qu'ils chantent peut dans l'ensemble être assimilé à un pamphlet : c'est-à-dire « un texte court et violent attaquant les institutions, ou les personnages connus »¹⁰. La disposition des vers dans les couplets met en évidence une intention nette de contradiction, une antithèse. Yodé et Siro y opposent deux discours contradictoires : celui du pouvoir et ses partisans et celui de l'opposition et une frange du peuple mécontent.

Les artistes chanteurs de zouglou sont de jeunes ivoiriens, issus pour la plupart de la classe défavorisée du pays. Etudiants d'abord avec la vague des Bilé Didier, le genre musical qu'ils ont eux-mêmes créé, s'est installé dans les ghettos de la même façon que le reggae. Ces jeunes, généralement issus des milieux pauvres, se considèrent comme les porte-voix de leurs parents et compagnons et se font appeler « les enfants du peuple ». Leurs textes sont donc des diatribes, des satires.

La chanson "Président on dit quoi" obéit à la forme d'un discours polémique sous le mode antithétique. Il y a d'un côté le narratif du pouvoir et de l'autre, le narratif des opposants à ce pouvoir.

Si la satire de Yodé et Siro, soutenue par la musique zouglou, est plus marquée par les procédés d'écriture usités dans les paroles, les éléments mélodico-rythmiques viennent augmenter son aura et sa diffusion en Côte d'Ivoire et ailleurs. Par le biais de la satire que soutient leur musique zouglou, Yodé et Siro prennent position et s'impliquent dans la politique en se mettant au service des autres. Le faisant, ils se sentent ainsi plus près des préoccupations de leurs compatriotes et des dysfonctionnements sociopolitiques qu'ils veulent voir changer un jour. Porter en soi une vision de changement et d'amélioration est un idéal pour ce duo zougloutique.

3.2. Entre le dire et le faire des gouvernants, la réalité du terrain

Face aux réalités concrètes du terrain et le vécu des populations ivoiriennes, Yodé et Siro mettent à nu avec beaucoup de railleries les dires et les faits des gouvernants actuels. Avec humour, ils dévoilent la mal gouvernance et la démagogie dont fait preuve ce régime, en prenant appui sur les rapports des organisations internationales et des ONG. Voici quelques exemples de cette opposition entre la réalité concrètement vécue ce que disent et font les tenants du pouvoir en Côte d'Ivoire ; la liste n'est pas exhaustive. Pour le pouvoir actuel : « *Le pays devient joli o. Y'a goudron partout. Y'a même lumière dans goudron* » mais à la réalité, « *Président, ton peuple a faim.* ». Le citoyen lambda n'arrive même pas à assurer journalièrement ses trois repas. S'il est certain que les routes, les ponts et les autres réalisations infrastructurelles contribuent à la beauté du pays, quelle

¹⁰ Tiré du dictionnaire Le Grand Robert, 1951.

valeur, un tel rayonnement peut-il représenter pour des habitants qui arrivent difficilement ou pas du tout à subvenir à leurs besoins élémentaires ?

De même sur la question des libertés individuelles et collectives, le pouvoir ivoirien soutient qu'« *il n'y a personne en prison oo* » or « *Les gens sont emprisonnés* ». D'ailleurs, parmi les pensionnaires de la trentaine de prisons dans le pays, on dénombre sans distinction de sexe des adolescents, des jeunes et des adultes tant de l'opposition politique que de la société civile.

Sur la question du niveau de vie et du pouvoir d'achat des populations ivoiriennes, des plaintes surgissent çà et là, faisant état de ce qu'il n'« *y'a pas l'argent au pays oo* ». Le pouvoir en place prend le contre-pied : « *l'argent travaille oo* », bien conscient qu'il est de cette situation malencontreuse. Une telle réaction de la part du gouvernant frise simplement la démagogie et le mensonge, choses dont parle abondamment Jean Marie Adiaffi (1992) dans « *silence, on développe* ». Avec cet argent, « *Le pays devient joli o. Y'a goudron partout. Y'a même lumière dans goudron* ». La contre-réaction de la frange opposée ne se fait pas attendre : « *Mais l'argent-là, ça travaille pour qui, oo ?* » Autrement, à quoi peuvent servir des routes, nombreuses et même bien éclairées à un peuple qui peine à avoir un repas complet trois fois par jour ? « *Là là, Président, c'est comment ?* » : question évidente.

De plus, face à la politique de « *ratissage ethnique* », engagée par le régime s'oppose la vraie réalité du pays. En effet, depuis l'accession au pouvoir de l'actuel président, un seul groupe ethnique est favorisé au détriment des autres. Sur « *Plus de soixante ethnies* » que compte le pays, les partisans du régime, communément appelés dioula, sont les seuls à bénéficier des nominations dans l'administration et les secteurs stratégiques et des autres faveurs du gouvernement. Ils sont les seuls à qui le gouvernement passe la plupart des marchés publics, et souvent de gré-à-gré, les seuls qui « mangent » et bénéficient des largesses du régime au pouvoir. Et cela n'émeut personne. « *Aujourd'hui, du rez-de-chaussée au dernier étage, du dernier jusqu'au Directeur, si ce n'est pas les Bakayoko ou bien les Coulibaly seulement qui mangent* ».

Ce régime s'illustre en plus dans l'achat de conscience et le débauchage des cadres de l'opposition (en l'occurrence le PDCI). « *Quand ça reste un peu, on donne aux Konan. Aujourd'hui, Konan est fâché ; on achète les enfants de Konan oo* ».

Du reste, la destruction du système scolaire, les conditions de travail et de vie des acteurs semblent ne pas préoccuper les hommes au pouvoir. Pourtant pour eux, l'école et l'éducation restent des priorités pour la nation. Or « *L'école est malade* », et cela n'émeut pas ceux qui prétendent lui accorder toute la priorité « *ça ne vous dit rien* ». A la vérité, les solutions que tentent d'y apporter les premiers responsables du pays, n'arrivent même pas à régler durablement les maux dont souffre l'école ivoirienne. *Eh, j'ai oublié, vos enfants fréquentent ailleurs oo* ». Jamais leurs enfants ne sont formés dans un tel système scolaire. Ils sont plutôt à l'extérieur bénéficiant des meilleures formations dans les écoles les mieux cotées au monde.

Venons-en au gaspillage dont ils font souvent preuve. Malgré à la flambée des prix du pétrole, le régime organise à son actif des voyages intempestifs à l'extérieur aux frais et à la charge de l'Etat. « *Le kérosène coute cher oo mais ça voyage seulement* ».

Le tenant du pouvoir exécutif et son régime n'échappent aucune occasion d'endetté plus encore le pays, déjà très pauvre et très *endetté*. D'où, le cri de cœur du duo zougloutique pour dire tout haut ce que pense tout bas la frange opposée : « *payez vos crédits avant de partir ho* ».

Ce pouvoir prétend une croissance économique à deux chiffres et une maîtrise du taux de chômage à 2 % au grand étonnement des opposants et des populations. « *Pourquoi tant de souffrances avec 2 % de chômeurs et bientôt une croissance à deux chiffres ?* ». C'est une préoccupation que l'on retrouve dans leurs conversations quotidiennes. Ils ne comprennent pas comment ceux qui vivent sur le sol ivoirien peuvent continuer de souffrir avec une telle performance économique au profit du pays. La réponse est simple à deviner puisque les moyens de l'état sont dévoyés ailleurs au lieu de servir au développement du pays. En 2020, le pays n'est pas devenu émergent comme promis. Il est toujours très pauvre et très endetté avec le même taux élevé de chômage. La construction des routes et des ponts n'ont rien changé véritablement à la vie des populations. Le peuple est désabusé. La désillusion est grande et la fracture sociale est profonde. Tous les secteurs vitaux de la vie économique et sociale sont touchés et comme on le dit dans le jargon économique, les voyants sont au rouge. Mais cette situation de précarité ne semble guère émouvoir le pouvoir en place qui a contrario se mure dans un repli identitaire et ethnique, vantant à cor et à cri ses mérites et succès économiques (croissance à deux chiffres). Le ras le bol est à proximité, d'où l'avertissement de Yodé et Siro dans leur rôle d'éveilleurs de conscience : « *Faisons attention à un peuple qui ne parle plus parce que quand, ça va chauffer, y'a plus clôture pour sauter. Maman bulldozer a tout cassé, lyolé. Ce que tu n'as pas voulu hier, tu ne le fais pas aujourd'hui. Parce que les mêmes causes produisent les mêmes effets* ».

Ainsi par la satire, le duo zouglou est-il engagé dans la critique des régimes politiques au pouvoir à la suite des autres chanteurs du genre, considérés comme étant une génération en révolte contre la société ivoirienne (Yacouba Konaté, 2002). Mais à quoi une telle chanson sert-elle ?

3.3. Une satire pour divertir et éveiller les consciences

La satire est un genre d'écriture (composition française), en vers ou en prose, appartenant à la littérature occidentale. Elle a pour objet l'attaque des vices, des passions déréglées, des sottises, des défauts des hommes, de la société, d'une politique, ou d'une époque. A ce titre, il est facile d'établir un lien avec la pratique chansonnière exercée par les duo artiste qui critique par l'entremise du zouglou, les travers du Président ivoirien en se servant des mêmes procédés de railleries et d'ironie etc. « *Président on dit quoi ?* » est une forme de critique de la mal-gouvernance politique dans les normes de la satire. D'ailleurs, il est loisible de constater que Yodé et Siro y exercent, depuis au moins les années 1995, une ardeur de moralistes en même temps que le talent de chroniqueurs. D'ailleurs, si l'on part de ce constat, il sera plus aisé de préciser le rôle de cette chanson dans le milieu social ivoirien et d'en cerner la valeur objective, aujourd'hui.

La chanson est une totalité sociale (Green, 2000) à la portée de tous et dans le quotidien de chacun. Tout comme la musique dont elle représente un élément primordial, elle reste un moyen de communication sociale très prisé pour véhiculer des messages. La chanson est tellement liée au quotidien des individus et des collectivités, comme aux événements saillants de leur vie, qu'elle est

capable de l'évoquer de manière plurielle. Ce rôle capital lui permet d'assurer diverses fonctions dans la société. Selon Barbara¹¹, « *la chanson est dans le quotidien de chacun ; c'est sa fonction. Sociale, satirique, révolutionnaire, anarchiste, gaie, nostalgique ... Elle ramène chacun de nous à son histoire.* »

De ce qui précède, la chanson de Yodé et Siro qui est une critique par la raillerie et l'humour de la gouvernance du régime au pouvoir en Côte d'Ivoire, peut assumer différentes fonctions à divers niveaux. D'abord au plan culturel, le duo zouglou a produit cette chanson, comme toutes les autres d'ailleurs, pour faire danser les masses populaires, égayer les mélomanes. Sa rythmique allègre et sa mélodie entraînante appellent à la danse, à l'évasion, au défoulement et au divertissement. Le registre satirique dont elle fait preuve à travers les railleries et les moqueries vise, lui aussi, la même finalité de prélassement. Le registre simple de la conversation ordinaire fait effectivement sourire surtout avec l'appui du nouchi parlé dans les rues des zones urbaines. De même, la manière ironique d'évoquer la gouvernance du régime en place, d'étaler avec humour les incohérences et gabegies de ses derniers forcent quelquefois le rire. Au plan culturel, le titre en question participe, en tant qu'œuvre musicale produite en Côte d'Ivoire par des jeunes ivoiriens, au rayonnement culturel du pays. Du coup, elle fait de Yodé et Siro, des acteurs de développement. Ensuite au plan social et politique, cette chanson permet à ses auteurs-compositeurs de dénoncer les tares de la gouvernance de celui-là même qui incarne la plus haute institution du pays.

Dans la logique de la parole libérée depuis l'ère du multipartisme, la dénonciation des problèmes politiques et sociaux s'impose comme la thématique principale des chanteurs de la musique urbaine zouglou. (Blé Raoul Germain ; 2006) Ce faisant, elle permet à Yodé et Siro de jouer le rôle à la fois de critique et d'éveilleurs de consciences. En plus d'assurer une fonction comique, la chanson « Président ! On dit quoi ? » possède une nette dimension éducative voire didactique. Elle permet à ceux qui veulent bien l'écouter attentivement d'avoir la conscience politique éveillée pour comprendre ce qui se joue et se décide et se passe ici et ailleurs avec sa géométrie variable (Paul N'DA ; 2019).

Au total, « Président, on dit quoi ? » est une satire socio-politique, pour ne pas dire autrement, une chanson de forme artistique. Yodé et Siro se servent de l'humour et de la moquerie pour dénoncer la mal-gouvernance, les promesses électorales non tenues du tenant du pouvoir actuel en Côte d'Ivoire. D'ailleurs, depuis leur adhésion à cette musique urbaine au zouglou, ce duo artistique n'est pas resté de marbre face à la gouvernance des Présidents qui se sont succédé à la tête du pays. Ainsi d'Henri Konan Bédié à Laurent Gbagbo passant par Robert Guéi, chacun a eu droit à leurs critiques, à leur prise de position.

En plus d'une fonction comique, amusante, cette satire musicale possède une nette dimension éducative, voire didactique. Elle éveille la conscience populaire sur les abus du pouvoir en divertissant, ce qui permet de mieux faire passer le message. La chanson de Yodé et Siro donne même dans la provocation comme pour faire réagir les mélomanes du zouglou et au-delà tous les ivoiriens. Elle suscite le débat, appelle du moins à faire avancer les choses. Les questions qu'elle soulève pour faire bouger les lignes visent à susciter des réactions dans l'auditoire. Par l'entremise

¹¹ Barbara: artiste, chanteuse, musicienne (1930- 1997)

des propos tenus, Yodé et Siro cherchent à créer une complicité avec le public afin de lui faire adopter les opinions qu'ils défendent en duo. Par leur performance au chant, ils cherchent à convaincre ceux qui les écoutent. Ils veulent même les persuader, aussi n'hésiteront-ils pas à faire quelquefois appel à la raison et au sentiment.

Avec l'avènement de la musique urbaine zouglou, la critique sociale assurée par la musique traditionnelle, connaît désormais une continuité en Côte d'Ivoire. Dans la tradition orale africaine la chanson est bâtie sur une leçon de morale ou une critique. La forme d'humour et de raillerie privilégiée par Yodé et Siro s'inscrit dans une sorte de satire sociale, critique de la société. Bien que donnant quelques fois dans l'odieux, le duo s'attaque par son intermédiaire aux vices et ridicules en Côte d'Ivoire, ce qui peut être à l'avantage des publics du zouglou et au-delà de la société ivoirienne toute entière.

CONCLUSION

L'utilisation de la musique en soutien à des propos satiriques demeure, dans tous les milieux sociaux, une pratique récurrente, surtout chez les chanteurs engagés au plan social ou politique. Cette étude découvre en effet par l'analyse des éléments mélodico-rythmiques et textuels que « Président ! On dit quoi » est une chanson de registre satirique. Dans cette musique vocale accompagnée, Yodé et Siro se servent de railleries et de l'humour pour critiquer la gouvernance du pouvoir actuel en Côte d'Ivoire. Du moins, c'est l'aspect précisément étudié. La satire permet à ces artistes-chanteurs de dénoncer par la raillerie et l'ironie les tares du pouvoir actuel et surtout sa mal-gouvernance. En effet, depuis 1999, la Côte d'Ivoire est dans un cycle de conflits dont le paroxysme est atteint avec la guerre civile de 2010-2011. Les tenants actuels du pouvoir sont les grands bénéficiaires de cette belligérance et gouvernent depuis la fin de cette crise armée. Malgré les promesses mirobolantes et les espoirs des populations, des zones d'insatisfactions demeurent. La situation socio-politique reste fragile et les tensions sont fortes de part et d'autres. La chanson « président, on dit quoi ? » constitue une satire contre cette gouvernance. A travers elle, le duo zouglou Yodé et Siro prend position et tire la sonnette d'alarme. L'aura et la diffusion d'une telle satire sont amplifiées par les éléments musicaux de cette chanson.

L'étude a aussi fait découvrir que par l'usage de supports langagiers et de procédés rhétoriques, le duo zouglou appelle à l'éveil des consciences des auditeurs. Par le divertissement, ils veulent emmener les populations qui écoutent leur musique à prendre conscience. Les crises qui ont secoué le pays avant et après les élections présidentielles d'octobre 2020 sont des dangers qui planent toujours à l'horizon. Par cette chanson, les deux virtuoses du zouglou veulent prévenir. Aussi appellent-ils à un éveil des consciences, celles des gouvernants et celles de la société. La satire est aujourd'hui utilisée dans tous les arts et dans tous les médias engagés.

Des pistes de recherche sont à exploiter dans la même perspective musicologique. Par exemple le pouvoir d'attraction de la chanson satirique dans le milieu moderne. L'impact que « Président on dit quoi ? » a eu au plan local et même au-delà suite à l'interpellation de ses auteurs au tribunal d'Abidjan, et surtout ce sixième album de Yodé et Siro autorisent une telle réflexion. Dans la même perspective, une autre peut aussi être envisagée. Il s'agit de la musique urbaine et son rôle particulier de miroir de la société dite « moderne ».

BIBLIOGRAPHIE

- AHMADOU Kourouma, 1970, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil.
- BLE Raoul Germain, 2006, « Zouglou et réalités des jeunes en Côte d'Ivoire », *Afrique et développement*, vol. n°1, pp. 168-184.
- BONNARD Henri, 1983, *Procédés annexes d'expression*, Paris, Magnard.
- DJEDJESS Atchory Albert, 2016, « Analyse musicale et sociocritique du rap en Côte d'Ivoire : l'exemple des chansons de Billy Billy, Sans Soi et Garba 50 », *Kassa Bya Kassa*, n° 32, pp. 7-25.
- FIE Doh Ludovic, 2012, « Refus et liberté : contribution des musiques populaires urbaines aux mutations sociopolitiques en Côte d'Ivoire », *Cycnos*, Volume 28 n° Spécial, <http://revel.unice.fr/cycnos/index.html?id=6750>, consulté le 01 avril 2021.
- GREEN Anne-Marie (dir), 2000, *Musique et sociologie. Enjeux méthodologiques et méthodes empiriques*, L'Harmattan, Paris.
- KADI Germain-Arsène, 2013, « Gbè est mieux que drap », la musique urbaine et la révolte des jeunes en Côte d'Ivoire depuis les années 1990, in *The post colonist* n°1, vol. 1. pp. 1-18.
- NDA Paul, 2017, *Sociologie politique. Pour comprendre ce qui se joue, se décide et se passe ici et ailleurs, avec sa géométrie variable*. L'Harmattan. Paris.
- WONDJI C, KOTCHI B, DEDI Séry F, KOUAKOU A, TAPE GOZE A, 1980, « La chanson populaire en Côte d'Ivoire », *Essai sur l'art de Gabriel Srolou*, Présence Africaine, Paris.
- YACOUBA Konaté, 2002, « Génération zouglou », *Cahier d'études africaines* [En ligne], 168, mis en ligne le 25 décembre 2005, consulté le 23 mai 2021. URL : <http://etudeafricaines.revues.org/166>.

LA TRANSCRIPTION MUSICALE, MOYEN DE SAUVEGARDE DES MUSIQUES A TRADITION ORALE : CAS DU DAMLANKOSSO DES ABOURE D'ADIAHO

Guédé Patrick **DOGO**
Université Félix Houphouët-Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
ggueson@gmail.com

Résumé

Le *damlankosso* est un Instrument de musique issu de la famille des idiophones que l'on rencontre chez les Abouré d'Adiaho, un village de la sous-préfecture de Bonoua situé au Sud-Est de la Côte d'Ivoire. Présent dans diverses cérémonies (naissance, mariage, décès ...), cet idiophone par secouement et par entrechoc sert à rythmer les musiques traditionnelles du terroir Abouré. L'on s'en sert pour accompagner les proverbes chantés ou des œuvres satiriques contribuant ainsi à la cohésion de la société abouré. Ses utilisateurs se comptent en grande partie ou exclusivement parmi les hommes du troisième âge. De ce fait, la problématique de la pérennité de l'instrument se pose avec acuité. Dans une société de l'oralité comme celle des Abouré, la transcription musicale du *damlankosso* demeure l'objectif principal de cette étude. A partir d'une étude documentaire, puis une exploration du terrain, l'on a pu relever les problèmes liés à la survie du damlankosso et proposer des pistes de sauvegarde de cet instrument en voie de disparition.

Mots clés : Damlankosso, Abouré, Organologie, Transmission, Sauvegarde.

MUSICAL TRANSCRIPTION, A MEAN OF SAFEGUARDING MUSICS WITH AN ORAL TRADITION : THE CASE OF THE DAMLANKOSSO OF THE ABOURE OF ADIAHO

Abstract

The *damlankosso* is a musical instrument from the family of idiophones found among the Abouré of Adiaho, a village in the sub-prefecture of Bonoua located in the South-East of the Ivory Coast. Present in various ceremonies (birth, marriage, death...), this idiophone by shaking and by clash is used to give rhythm to the traditional music of the region Abouré. It is used to accompany sung proverbs or satirical works thus contributing to the cohesion of Abouré community. its users are counted largely or exclusively among senior men. As a result, the issue of the durability of the instrument arises acutely. In an oral society like that of the Abouré, the musical transcription of damlankosso remains the main objective of this study. From a documentary study, then an exploration of the field, we were able to identify problems linked to the survival of the damlankosso and to propose avenues for consulting of this endangered instrument.

Keywords : damlankosso, Abouré, Organology, musical transcription, Safeguard

INTRODUCTION

Chaque peuple possède sa propre culture, de sorte que ses membres se comportent différemment des populations de toutes les autres sociétés à certains égards. En effet, les sociétés humaines se répartissent entre des régions géographiques très variées, dont le climat et l'environnement sont bien particuliers. Il existe également de grandes différences entre les diverses communautés humaines sur le plan ethnique, musical, social et culturel. La culture est donc, selon le rapport final de la conférence mondiale sur les politiques culturelles organisée par l'UNESCO à Mexico du 26 juillet au 6 août 1982,

« l'ensemble de traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, en outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeur, les traditions et croyances. »

La culture est donc l'apanage de l'homme. Cet être multidimensionnel capable d'imaginer, concevoir et transmettre des connaissances dans divers domaines, dont le domaine musical. Notre intérêt est porté sur la pérennisation de la musique traditionnelle. En effet, comme l'entend DOURNON Geneviève :

« Les traditions musicales sont l'une des composantes majeures du patrimoine immatériel, lequel fait partie du patrimoine universel de l'humanité au même titre que les monuments et les sites naturels. La fonction de la musique et de son outil, l'instrument ne se réduit pas à la production de sons. L'une et l'autre véhiculent les valeurs culturelles, spirituelles et esthétiques les plus profondes d'une civilisation et assurent la transmission de connaissances en de nombreux domaines. » (1996, p.6).

Aussi, voulons-nous nous inscrire dans la dynamique de la collecte et de la sauvegarde de nos musiques et instruments de musiques traditionnels, à l'instar de DOURNON Geneviève qui a écrit un guide qui « ... servira d'outils de base à la fois pour pratiquer l'action de sauvegarde et pour former ceux et celles qui s'intéressent aux trésors des musiques vocales et instrumentales et qui se dévoueront à leur collecte sur le terrain. » (1996, p.6).

Pour André SCHAFFNER qui présente les fonctions sociales et culturelles des instruments dans la société africaine, les instruments de musique traditionnelle ont une dimension supplémentaire déterminée par le rôle fonctionnel qu'ils jouent dans la société : « *L'instrument de musique n'a jamais constitué pour la musique qu'un outil. Mais de tous les vestiges pouvant nous renseigner sur un art qui tend à s'évanouir, (...). L'instrument est encore ce dont nous avons conservé le plus de témoignages ...* » (André SCHAFFNER, 1968, p.352).

En emboitant le pas à ces chercheurs, il convient de contribuer à la sauvegarde du damlankosso, un patrimoine culturel situé au Sud-Est de la Côte d'Ivoire, dans le village d'Adiaho de la sous-préfecture de Bonoua. Cet idiophone qui se manipule par secouement et entrechoc, tend à disparaître avec ses utilisateurs composés en grande partie ou exclusivement de personnes du troisième âge.

L'objectif visé est de présenter la transcription musicale comme moyen de sauvegarde du damlankosso, puis de proposer d'autres pistes de sauvegarde de cet instrument à travers une étude documentaire.

1. Méthodologie de la recherche

Cette étude est basée sur les réponses de 150 enquêtés soumis à un questionnaire à Bonoua et Adiaho. Les 150 enquêtés sont repartis comme suit : 15 luthiers ; 25 musiciens ; 30 sages ; 30 jeunes ; 50 cadres. L'âge des enquêtés varie entre 20 et 80 ans. Par ailleurs, en vue de recueillir fidèlement et de conserver toutes les données à la fois sonores et visuelles, l'on s'est servi d'un dictaphone et d'un appareil photo. Ces mêmes appareils ont servi lors des prestations auxquelles nous avons pu assister mais aussi pendant les différentes interviews avec les personnes ressources rencontrées. Un guide d'entretien a été élaboré pour permettre de recueillir des informations nécessaires à l'évolution de cette recherche. La définition des mots clés du sujet donnera de mieux cerner l'article.

2. Précisions terminologiques

2.1. Le damlankosso

Le *damlankosso* est le nom Abouré d'un instrument rythmique de la famille des idiophones par secouement et par entrechoc. Ses deux coques sont le fruit d'un arbuste dont le nom scientifique est *Oncoba spinosa*. Le damlankosso est fabriqué à partir de fruits ronds évidés et reliés par une ficelle d'environ 15 à 20 cm ; on y introduit de petits graviers ou aussi les graines d'un fruit appelé (*cotrombou* en Abouré) ou des perles. Les boules sont reliées par un fil dont les extrémités servent de jointure. Le fil qui sert de jointure peut-être à base de cordes (nylon, tissu...) ou à base de raphia. Le diamètre de l'instrument est entre 5 et 7 cm. Pour le cordage, nous avons opté pour le nylon (voir photo ci-dessous) qui est plus solide que le raphia.



Pour des raisons d'hygiène, l'on remplace le gravier par des perles. Les secouements lors de l'exécution avec du gravier comme résonateur salissent en laissant une fine couche de poussière sur les mains à chaque prestation. Les perles ne sont pas salissantes et ne laissent aucune tâche. L'une des boules « *se tient en mains et en faisant tourner le poignet de droite à gauche par saccades l'autre boule se met en mouvement, mais retenue par la corde elle vient battre sa compagne à droite et à gauche en donnant un coup sec.* » André SCHAEFFNER (op. cit, p. 46). Les mouvements

d'entrechoc et de secouements permettent d'avoir plusieurs rythmes qui accompagnent des chants proverbiaux.

Pour DOURNON Geneviève (op. cit, p.10). « *L'instrument de musique n'est pas un objet comme les autres, il est un outil à la fois producteur de sons et porteur de sens. Il comporte en effet une dimension supplémentaire déterminée par le rôle fonctionnel et symbolique qu'il joue dans la société.* ». En d'autres termes, l'ethnomusicologue considère comme instrument de musique tout objet, naturel ou manufacturé, utilisé pour produire un ou plusieurs sons dans le contexte d'une pratique sonore, quelle qu'en soit sa fonction : rites, divertissement, travail, etc.

2.2. La transcription musicale

La transcription est l'action de transcrire, c'est aussi l'action de transcrire une œuvre musicale. Selon Larousse, transcrire, c'est l'action de copier très exactement une œuvre musicale. Avec SIMHA et ALVAREZ (idem, p. 60), « *On peut dire d'une transcription qu'elle est bonne lorsque, à l'écoute de l'objet transcrit, ce que l'œil voit ne diverge guère de ce que l'oreille perçoit. Dit autrement, il faut que ce que l'on voit coïncide avec ce que l'on entend.* »

La transcription proprement dite est une étape tout aussi délicate puisque des codes doivent être choisis pour illustrer au mieux les sons entendus. Selon W. UDO, « *La notation musicale occidentale s'étant créée et développée au sein même de cette musique, il est inévitable que des problèmes surgissent sitôt qu'elle est utilisée pour décrire certains aspects des musiques non-occidentales* » (1999, p. 10). En effet, nous avons recours à la notation musicale occidentale.

SIMHA et ALVAREZ (idem, p. 64) définissent trois types de partitions pour aider l'ethnomusicologue dans son étude exploratoire. La partition *étique*, qui tente d'être la plus fidèle possible mais qui surchargée ne permet pas de « *distinguer les éléments pertinents de ceux qui ne le sont pas.* » La partition *émique* qui est moins touffue et qui met un point d'honneur sur les éléments pertinents dont le transcripateur pourrait modifier certains paramètres jugés moins significatifs « *en vertu d'un jugement culturel de pertinence* ». Enfin, la partition *modélisée* qui est la concrétisation de la référence mentale d'une pièce de musique dans le but de communiquer un savoir dans ce domaine. Le musicien parvient à matérialiser son modèle qui servira de base à la transmission de la connaissance musicale.

Dans le cadre de cette étude, la partition *émique* nous permettra de transcrire le chant du damlankosso.

3. La transcription musicale, un moyen de sauvegarde du damlankosso

3.1. Œuvre : Damlankosso Kouamin

Damlankosso Kouamin

Allegro

Soliste

A ko sso é koua min a ko sso é koua min a ko sso

Choeurs

Allegro

Damlankosso

The image shows a musical score for 'Damlankosso Kouamin'. It is written in 8/8 time and marked 'Allegro'. The score is divided into three parts: Soliste (Soloist), Choeurs (Choirs), and Damlankosso. The Soliste part has a melody with lyrics 'A ko sso é koua min a ko sso é koua min a ko sso'. The Choeurs part has a simple harmonic accompaniment. The Damlankosso part has a simple rhythmic accompaniment.

39

21

Soliste

Chœurs

Daml.

24

Soliste

Chœurs

Daml.

26

Soliste

Chœurs

Daml.

28

Soliste

Chœurs

Daml.

3.2. Le texte du chant en Abouré

Soliste : Akosso é Kouamin Akosso é Kouamin Akosso é Kouamin Damlankosso é Kouamin

Soliste : O soumbe Kouamin

Chœurs 1&2 : Moussou Djôwô Kouamin

Soliste : O lo dé Kouamin

Chœurs 1&2 : Mlolo valè Kouamin

Soliste : Evié yè Kouamin

Chœurs 1&2 : Damlankosso yè Kouamin

Soliste : Evié yè Kouamin

Chœurs 1&2 : Damlankosso yè Kouamin

Soliste "Refrain" : Akosso é Kouamin (Bis)

Chœurs 1&2 "Refrain" : Damlankosso é Kouamin (Bis)

Soliste "Refrain" : Akosso é Kouamin

3.3. La traduction des paroles

Soliste : "Akosso é Kouamin Akosso é Kouamin Akosso é Kouamin Damlankosso é Kouamin"

Soliste : O soumbe Kouamin

Soliste : D'où viens-tu Kouamé

Chœurs 1&2 : Moussou Djôwô Kouamin

Chœurs 1&2 : Je viens d'Adiaho Kouamé

Soliste : O lo dé Kouamin

Soliste : Qu'as-tu fais Kouamé ?

Chœurs 1&2 : Mlolo valè Kouamin

Chœurs 1&2 : J'ai cherché la femme d'autrui Kouamé

Soliste : Evié yè Kouamin

Soliste : C'est la femme de qui Kouamé

Chœurs 1&2 : Damlankosso yè Kouamin

Chœurs 1&2 : C'est la femme de damlankosso Kouamé

Soliste : Evié yè Kouamin

Soliste : C'est la femme de qui Kouamé

Chœurs 1&2 : Damlankosso yè Kouamin

Chœurs 1&2 : C'est la femme de damlankosso Kouamé

Soliste "Refrain" : Akosso é Kouamin (bis)

Chœurs 1&2 "Refrain" : Damlankosso é Kouamin (bis)

3.4. Analyse de l'œuvre

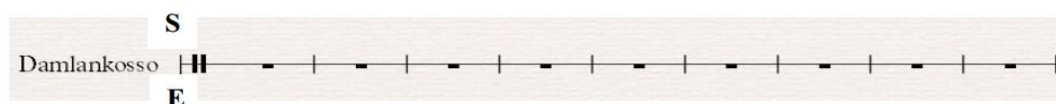
Ce chant présente (peint) les réalités sociales du peuple d'Adiaho (amour, infidélité, adultère, trahison, déception, jalousie, guerre, meurtre, etc.). Présenter l'adultère sous cette forme revient à sensibiliser la population à la fidélité. Ce chant met en évidence le mariage forcé et l'infidélité qui sont des réalités dans le village d'Adiaho.

La structure qui découle de ce chant est de forme responsorial (appel-répons) ou encore (soliste-chœur). C'est une œuvre vocale accompagnée au damlankosso, composée de couplets et de refrain.

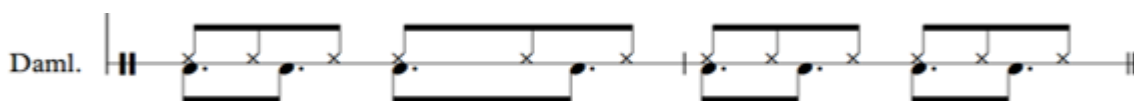
La soliste commence l'œuvre, elle est l'incarnation du damlankosso tandis que Kouamé est représenté par le chœur. Nous avons une allégorie qui traduit le dialogue entre la soliste et le chœur. La prise de conscience de Kouamé est marquée ici par l'uniformité de la fin entre le soliste et le chœur.

Le chant est dans un rythme ternaire 6/8, avec un mouvement vif (Allegro). Le rythme exécuté par le damlankosso est l'entrechoc.

L'axe de pulsation servira à transcrire le rythme de l'instrument. (S) représente le secouement et (E) représente l'entrechoc. Le secouement est positionné au-dessus de la barre. Tandis que l'entrechoc qui est en dessous la barre.



Présentation de l'axe de transcription pour le damlankosso



Présentation du rythme exécuté dans l'œuvre

Le mouvement d'entrechoc inclut le secouement qui donne de la dynamique au rythme. A Adiaho, les musiciens jouent le damlankosso d'une seule main, raison pour laquelle nous avons un axe de transcription du damlankosso.

4. Les difficultés liées à la pratique du damlankosso et solutions

Les difficultés liées à la pratique du damlankosso sont l'âge avancé des détenteurs du savoir, la transmission orale des connaissances et le désintérêt de la population jeune.

C'est dans ce contexte que l'écrivain Amadou HAMPATE BA, à l'occasion de la première conférence générale de l'UNESCO à laquelle participaient tous les pays africains, lançait le premier appel à la sauvegarde des traditions orales à travers cette expression désormais célèbre : « *En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle.* » Le vieillissement de la population d'Adiaho est un phénomène inéluctable. En effet, dans une société de l'oralité, comme celle des Abouré, il faut conserver le savoir grâce à la transcription musicale. « *C'est ici que le concours des anciens peut se révéler très fructueux.* » SIMHA AROM, (2007, p.59)

La survie du damlankosso préoccupe, les Abouré d'Adiaho. Ils pensent qu'il sera abandonné et regrettent qu'il ne soit plus enseigné dans les villages. En fait, il est constaté que de moins en moins d'adultes éprouvent la nécessité d'enseigner le jeu de cet instrument aux jeunes. De même, les jeunes pensent qu'aujourd'hui, il y a mieux à faire que de s'adonner à une telle activité. Ainsi, l'on comprend les inquiétudes des uns et des autres par rapport à la survie du damlankosso. Tous les Abouré d'Adiaho sont conscients de la menace qui guette le damlankosso, leur patrimoine et souhaitent le sauvegarder, voire le pérenniser.

La pérennisation sera de moderniser la pratique du damlankosso. La modernisation va consister à enseigner les rythmiques du damlankosso dans les écoles de formation en Côte d'Ivoire : d'une part, l'Université Félix Houphouët Boigny de Cocody à Abidjan, en Musique et Musicologie, et

d'autre part, l'Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle de Cocody à Abidjan, (I.N.S.A.A.C) qui dispose en son sein de l'Ecole Supérieure de Musique et de Danse (E.S.M.D) et du Centre de Formation Pédagogique pour les Arts et la Culture (C.F.P.A.C). A ces deux grandes institutions, on peut impliquer les lycées et collèges.

La pérennisation du damlankosso à l'aire des nouvelles technologies de l'information et de la communication permettra de donner un caractère durable et permanent à la pratique du damlankosso. Les réseaux sociaux seront un canal efficient pour la pérennisation du damlankosso. La population ivoirienne étant jeune, passe la majeure partie de son temps sur les réseaux sociaux. Il serait impérieux de faire connaître l'histoire du damlankosso via ces différents canaux (YouTube, Facebook, WhatsApp, etc.)

Utiliser la polyrythmie du damlankosso dans les musiques urbaines auxquelles sont friands la jeunesse. En plus, sensibiliser les jeunes ayant appris les notions rythmiques à composer des chants dans nos langues au rythme du damlankosso.

CONCLUSION

Au terme de cet article, il convient de retenir que le damlankosso est une symbolique du peuple Abouré qui véhicule des messages riches en enseignements. Le damlankosso est un instrument de musique qui rythme les proverbes chantés. Malheureusement la survie du damlankosso est menacée par le vieillissement des détenteurs du savoir. Ces derniers transmettent la connaissance par voie orale à la jeunesse Abouré qui s'intéresse de moins en moins à la culture musicale de sa région.

De ce fait, la transcription musicale, l'enseignement et la vulgarisation du damlankosso par le biais des réseaux sociaux ont été identifiés comme pouvant participer à la sauvegarde et à la promotion du damlankosso. En tout état de cause, le damlankosso mérite d'être perçu comme le symbole de toute une culture. Hien Sié (2005) renchérit en ces termes :

« Il est donc impérieux que les acteurs du monde de la culture et les chercheurs en sciences humaines s'intéressent davantage aux valeurs de cet instrument. Que des réflexions hardies se tiennent par des chercheurs en vue d'engendrer des démarches épistémologiques susceptibles de favoriser un meilleur décryptage du langage de cet instrument sous tous les angles. »

BIBLIOGRAPHIE

ABLE (Jean-Albert), (1978), *Histoire et tradition politique du pays Abouré*, Abidjan, Côte d'Ivoire, Imprimerie nationale.

AROM (Simha) et PEREYRE (Franck Alvarez), (2007), *Précis d'ethnomusicologie*, Paris, France, CNRS Editions.

CUCHE Denys, (2004), *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, France, Editions la Découverte.

DANHAUSER (Alain), (1997), *Théorie de la musique*, Paris, France, Editions Henry Lemoine.

DOGO (Guédé Patrick), (2015), *Contribution du langage musical contemporain à la promotion du damlankosso de Bonoua*, (Mémoire de Master), Université de Cocody, Abidjan, Côte d'Ivoire.

DJOTTOUAN (Mossou Hyacinthe), (2017), *La musique du fokwe, cérémonie guerrière chez les Abouré éhivet de Bonoua, un groupe ethnolinguistique de Côte d'Ivoire*, (Thèse de Doctorat unique de musique et musicologie), Université Félix HOUPHOUET-BOIGNY de Cocody, Abidjan, Côte d'Ivoire.

DOURNON (Geneviève), (1996), *Guide pour la collecte des instruments de musique traditionnels*, Paris, France, Editions UNESCO.

HIEN (Sié), (2005), *Musique et Société : le cas du xylophones Yolon bo des Lobi*, (Thèse de Doctorat unique de musique et musicologie), Université de Cocody, Abidjan, Côte d'Ivoire.

SCHAEFFNER (André), (1969), *Origine des instruments de musique : introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*, Paris, France, Payot.

LA POLITIQUE MUSEALE DE LA COTE D'IVOIRE EN QUESTION : DE L'HERITAGE MUSEAL COLONIAL A UNE IDENTITE PATRIMONIALE NATIONALE

Serge Arnaud **GBOLA**

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

gsarnaud5@gmail.com

gsarnaud5@yahoo.fr

RESUME

L'établissement de toute bonne politique muséale constitue un facteur important du développement culturel dans un Etat. En Côte d'Ivoire, la mise en œuvre d'une politique culturelle muséale est restée jusque-là mitigée. Depuis l'érection du premier musée national hérité du système colonial, un autre musée national est né puis quelques musées de collectivité. L'instauration des musées privés n'a fait que décliner. Malgré le bon fonctionnement de certains musées représentatifs des valeurs culturelles nationales, la diversification des typologies muséales s'est raréfiée. Tandis que les visites dans les musées n'intègrent pas encore les habitudes ivoiriennes, les professionnels des musées restent dubitatifs sur le nombre des musées en Côte d'Ivoire et sur leur impact social. En clair, existe-t-il une véritable politique muséale en Côte d'Ivoire ? Cette étude questionne la politique muséale de la Côte d'Ivoire afin de démontrer l'importance des musées adaptés au développement culturel national. Elle procède par une approche historique d'implantation des musées en Côte d'Ivoire avant de proposer de façon systémique, les conditions d'une politique muséale fonctionnelle en adéquation avec l'identité culturelle et les goûts et besoins des populations.

Mots clés : *Musées ; politique muséale ; politique culturelle ; identité culturelle ; patrimoine culturel.*

ABSTRACT

The establishment of any good museum policy is an important factor in the cultural development of a state. In Côte d'Ivoire, the implementation of cultural policy for museums has so far been mixed. Since the erection of the first national museum inherited from the colonial system, another national museum was created, followed by a few community museums. The establishment of private museums has only declined. Despite the good functioning of some museums representing national cultural values, the diversification of museum typologies has become rare. While visits to museums have not yet become part of ivoirian habits, museum professionals remain doubtful about the number of museums in Côte d'Ivoire and their social impact. Clearly, is there a real museum policy in Côte d'Ivoire? This study questions the museum policy of the Ivory Coast in order

to show the importance of museums adapted to national cultural development. It takes a historical approach to the development of museums in the Ivory Coast before proposing in a systemic way the conditions for a functional museum policy in line with the cultural identity and the tastes and needs of the populations.

Key words: *Museum policy; museums; cultural policy; cultural identity; cultural heritage.*

INTRODUCTION

La question de la politique muséale demeure une préoccupation capitale dans le processus de développement culturel d'un Etat. Si l'institution muséale est au service de la société et de son développement¹, la spécificité qui fait du patrimoine culturel et naturel l'objet d'étude de la muséologie détermine l'importance du musée pour la préservation, la conservation, la protection, la médiation et la transmission des valeurs culturelles traditionnelles. Généralement la mise en œuvre des fonctions du musée est assurée par les professionnels des musées autant que l'orientation de la politique de développement culturel d'une nation est assurée par le ministère en charge de la culture. La Côte d'Ivoire a l'avantage de présenter un modèle de développement culturel basé sur un cadre institutionnel dûment établi. Si l'on note que les fondements d'un fonctionnement normé des musées existent (AKAFFOU, 2014), on relève cependant des insuffisances liées au développement de la culture muséale. La promulgation du texte de *la politique culturelle nationale* en 2014² n'inscrit pas la politique muséale comme un véritable axe de développement culturel. Alors que toute politique muséale établie constitue un point essentiel de la vision de toute politique culturelle nationale, nous sommes en droit de questionner la situation en Côte d'Ivoire. A cet effet, il n'existe pas encore un seul document juridique et professionnel qui oriente la création et le développement des musées. Les statuts et les typologies des musées existant ne sont pas clairement définis à l'aune de la déontologie professionnelle. Les professionnels des musées peinent à identifier le nombre exact de musées ou institutions assimilées au musée existant sur le territoire national. Il n'existe pas de répertoire actualisé des institutions et des professionnels des musées tandis que certaines institutions culturelles muséales de renom fonctionnent normalement. Or, rappelons que « les musées détiennent des témoignages de premier ordre pour constituer et approfondir la connaissance » (ICOM, 2017 principe 3). Pour la nation ivoirienne, les musées s'érigent donc en garant de la mémoire collective, en conservateur des richesses identitaires et en protecteur de l'histoire des peuples avec preuves à l'appui. Comment alors concevoir une nation ivoirienne sans musées adaptés aux besoins culturels des populations ? Comment la profession muséale en Côte d'Ivoire se porte-t-elle sans qu'il soit établi une véritable politique muséale nationale ? Cette réflexion sur la politique muséale en Côte d'Ivoire se positionne comme un diagnostic de la profession muséale à l'effet de proposer un modèle de

¹ La définition du musée toujours révisée par le conseil international des musées (ICOM) a toujours conservé et insisté sur le rôle social du musée par cette disposition : « Le musée est une institution...au service de la société et de son développement »

² L'embryon d'un texte de loi sur la vision culturelle en Côte d'Ivoire prend forme en 1978, deux ans après la création du Ministère des Affaires Culturelles avec les actes des différents rapports incluant la culture au cœur du processus de développement. En 1998 avec le ministre Bernard Zadi Zaourou, nous avons « l'introduction à la politique culturelle de la République de Côte d'Ivoire. »

développement culturel basé sur une culture des visites muséales nationales. L'étude procède par un état des lieux de l'existence et du fonctionnement des musées en Côte d'Ivoire afin de relever les défis institutionnels et scientifiques de construction d'une identité culturelle nationale par les musées et institutions assimilées.

I- PROBLEMATIQUE

L'absence de document stratégique sur le fonctionnement des musées en Côte d'Ivoire est à l'origine de plusieurs disfonctionnements de la profession. Sur le plan administratif, l'exercice de la profession muséale est dépourvu de normes et de réglementations déontologiques. Il est difficile d'accorder la définition du musée tel que présenté par le Conseil International des Musées (ICOM) à la situation des musées existentiels de la Côte d'Ivoire. Au niveau statutaire et typologique, les musées en Côte d'Ivoire se rapportent en grande partie à l'ethnologie et sont dans l'ensemble des musées nationaux. Cela induit un manque de diversification des centres d'intérêt des musées pour la conservation et la valorisation des aspects importants de la vie : pas de musée pour l'agriculture, le sport, la musique, le transport etc. Même si le Musée des Civilisations de Côte d'Ivoire (MCCI) et le Musée National du Costume de Grand-Bassam présentent des réalités de fonctionnement exemplaire, l'institution muséale en tant que mémoire culturelle vive de la nation et garant de la médiation des pratiques traditionnelles n'est pas connue des populations. Pis, les visites de nos institutions muséales ne font non seulement pas partie des habitudes des populations mais l'activité muséale elle-même n'arrive pas à s'affirmer dans le processus de développement de la nation. Toutefois, la responsabilité de protection et de promotion du patrimoine culturel national incombe aux musées (ICOM, op.cit.). A l'issue des faits évoqués, l'on s'interroge sur le fonctionnement des musées et de la profession muséale en Côte d'Ivoire, mieux, sur les différents impacts de l'activité muséale dans le processus de développement culturel national. Ainsi, la principale préoccupation sous-jacente est celle de questionner les effets de la mise en œuvre d'une politique muséale bien définie sous forme de plan stratégique de développement culturel. A l'analyse, bien que des musées existent et fonctionnent relativement bien, et que des institutions spécialisées en la matière tentent d'appliquer la déontologie muséale, il n'existe pas véritablement de politique muséale établie. En amont, comment peut-on définir la politique muséale ivoirienne ? Quels sont ses tenants et ses aboutissants dans les finalités de la politique culturelle nationale d'une part et dans le processus de développement national d'autre part. Répondre à ces préoccupations oblige à considérer dans un premier temps le contexte de création et de développement des musées en Côte d'Ivoire ; ensuite, dans une approche comparative, on conceptualisera les effets de l'établissement d'une politique culturelle muséale adaptée au contexte de la Côte d'Ivoire : une façon de dire que définir une politique muséale appropriée et l'appliquer en conformité à la vision de développement culturel est un gage d'appropriation de l'identité culturelle nationale.

II- METHODOLOGIE

La méthodologie adoptée procède par une analyse structuro-fonctionnaliste de l'état des musées en Côte d'Ivoire afin de discuter du fonctionnement ou non d'une politique muséale nationale. L'approche qualitative prise par cette étude permet de mieux apprécier la question des

musées en Côte d'Ivoire par l'observation de l'existant et divers avis professionnels. La réalité du terrain est marquée par un environnement muséal fonctionnel en marge du contexte déontologique. Les indicateurs d'observation sont associés aux résultats d'entretiens exploratoires semi-directifs accordés à des experts de la gestion du patrimoine culturel et naturel. Ces entretiens ont été réalisés avec des autorités du Ministère de la Culture et de la Francophonie ainsi qu'avec des responsables des services spécialisés en charge d'institution muséales. Par ailleurs, la recherche documentaire faite sur des articles scientifiques, des thèses et mémoires en rapport avec la spécialité est venue confirmer et enrichir les informations recueillies. Le style rédactionnel a emprunté la démarche comparative avant de présenter les conclusions. C'est donc à partir d'une analyse de contenu qu'une synthèse de données vient corroborer les résultats de cette recherche.

III- HISTORIQUE DE DEVELOPPEMENT DES MUSEES EN COTE D'IVOIRE

La notion de politique muséale se réfère à la fois à la politique et au musée pour désigner « *l'ensemble des activités gouvernementales qui siéent au développement du champ muséal, à son organisation et à sa régulation.* » (Paquette, J. 2019). C'est dire que toute politique muséale dans un Etat, est établie par le ministère en charge de la culture en faveur de l'implication des musées et institutions assimilées dans des axes de développement culturel. Elle est le baromètre qui permet de réguler les actions, les activités et les impacts des musées au sein de la société. La politique muséale est encore le plan stratégique culturel incluant des plans d'action de création et de développement des musées selon des objectifs culturels à atteindre. En France par exemple, l'analyse des questions liées au musée dans les années 1980 s'est faite en partie suivant une approche comparative de l'évolution des musées belges. La politique muséale dans ce contexte s'apparente à des études portant sur développement des musées de sorte que l'implantation de nouveaux musées reflète l'évolution du projet politique en lien avec le patrimoine mobilier et immobilier. (Mairesse, F., 1999)

En Côte d'Ivoire, l'institution muséale est totalement tributaire de l'invention occidentale (Trémon, A-C, 2012). Cette muséologie prend forme avec la création de l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN) en 1939 par des colons africanistes dont Théodore MONOD installés sur la Côte depuis 1927. L'IFAN disposait ainsi des antennes dans chaque colonie de l'Afrique Occidentale Française (AOF) et de l'Afrique Equatoriale Française (AEF) ainsi qu'au Cameroun et à Djibouti. Ainsi, l'idée de réunir une collection d'objets d'arts à l'attention d'un public particulier, date de l'époque coloniale. A l'issue de la célèbre mission ethnographique française dénommée « mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti » menée sous Marcel Griaule (ethnologue français) de 1931 à 1933, plusieurs objets témoins matériels ont été rassemblés. Cette mission a donc eu pour rôle de collecter et documenter des collections authentiques issues de certaines villes africaines francophones (d'Ouest en Est). C'est ainsi qu'il a existé pour la Côte d'Ivoire et bien avant son indépendance, le premier musée conçu pour abriter des collections exotiques caractéristiques des aires culturelles du pays. Les visiteurs de l'époque étaient en grande partie des métropolitains en soif d'exotisme, faisant escale à Abidjan et venant voir et examiner les objets fétiches prisés par ces métropolitains. C'est sous le gouverneur Hubert Deschamps (1941-1943) que vont être formalisées, les préoccupations patrimoniales manifestées depuis 1935 sous les gouverneurs Reste Jean François

et ses successeurs. En effet, on assiste à la création d'un **centre artisanal** par le gouverneur Hubert Deschamps **en 1942** dont l'animateur sera Pierre Mauze, dans le but de conserver et valoriser les productions de certains artisans traditionnels (sculpteurs, fondeurs de bronze, tisserands, etc.). Le gouverneur fera donc rassembler dans une grande salle (laquelle aurait dû être la salle des fêtes d'Abidjan) des collections de provenances diverses choisies pour leur qualité esthétique. Ce centre va connaître une évolution rapide du fait de la création en 1943, d'une succursale de l'IFAN appelée **CENTRIFAN**. Ainsi, Jean Luc Tournier, alors responsable de cette succursale, va mettre l'accent sur l'acquisition et la conservation du plus grand nombre de pièces authentiques. Pour l'amélioration de ces activités, le CENTRIFAN procédera à la libération des artisans du bâtiment principal et le transformera en salle d'exposition.

Par la suite, on verra s'ériger à l'arrière, un bâtiment annexe en forme de U dont la construction s'achève en 1945. L'arrivée en 1947 de l'ethnologue Bohumil Holas va favoriser l'édition de plusieurs écrits sur les arts et la civilisation du pays. A partir de 1960, le "CENTRIFAN" va changer de dénomination pour devenir le **Centre des Sciences Humaines** et ce, jusqu'en 1972. A partir de cette date, il devient le **Musée National d'Abidjan**. C'est seulement en 1994 qu'il est baptisé Musée des Civilisations de Côte d'Ivoire à l'initiative de feu le professeur Georges Niangoran-Bouah, lequel a su mettre en lumière, certains aspects anthropologiques contenus dans des collections du musée notamment les poids à peser l'or, les pierres sculptées de Gohitafla, etc. Ainsi, naissait le Musée National de Côte d'Ivoire qui deviendra plus tard le **Musée des Civilisations de Côte d'Ivoire (MCCI)**, institution muséale qui a géré pendant des décennies les intérêts coloniaux et qui à partir de notre indépendance en 1960 est devenu le point de départ privilégié de la naissance des musées en Côte d'Ivoire.

Par la suite, naîtront d'autres musées de collectivité ainsi que quelques privés pour enrichir l'univers muséal en Côte d'Ivoire. C'est dans ce contexte de politique muséale mitigée, dépourvue de la prise en compte des préoccupations locales que le paysage muséologique et muséographique en Côte d'Ivoire va tant bien que mal se densifier. Certains musées de collectivités et musées privés vont voir le jour dans les années postindépendance. Ainsi, le **Musée de collectivité Gustave Binger de ZARANO** est créé en 1965 à l'initiative du chercheur Claude Hélène PERROT. Ce musée de type ethnographique est né dans un contexte d'appropriation et d'attachement des populations à leurs artefacts puisque la zone de BETIE³ subissait à l'instar d'autres secteurs, les effets du programme national de modernisation de l'Habitat. Les populations obstinées à la destruction de leur village jugé précaire ont été contraintes d'abandonner les biens et éléments de leur patrimoine lorsque les bulldozers de l'Etat ont entamé leur ratissage. C'est donc dans la mêlée que le chercheur Hélène PERROT a collecté plusieurs pièces données gracieusement ou même abandonné par les populations. La collection était composée des poids à peser l'or, des vêtements, des ustensiles des attributs du pouvoir des parures et de plusieurs objets usuels de la vie traditionnelle. Parallèlement le département ministériel en charge de la culture et ses démembrements naissent. Le Secrétariat d'Etat aux Affaires Culturelles mis en place en 1971 deviendra en 1976 le Ministère des Affaires culturelles. Toutefois, c'est le décret n° 78-128 du 16 février **1978** qui fixe et organise le Ministère

³ BETIE est une ville l'un des Trois (3) départements de la région de l'Indénie-Djuablin avec Abengourou comme chef-lieu de la région.

des Affaires culturelles, lequel ministère se dote d'une Direction du Patrimoine Culturel (**DPC**) comme service central chargé de la gestion du patrimoine culturel national.

Trois ans plus tôt c'est-à-dire **en 1975**, les autorités ivoiriennes créent le **Musée Maître Combe de Bingerville** dans l'optique de rendre hommage au coopérant français, lequel a créé le Centre Techniques des Arts Appliqués (CTAA) de Bingerville. Ce centre fut au départ un atelier d'art privé en 1937. Puis, en 1958, Maître Charles Combes décide de transformer son institution en établissement des arts appliqués ce qui fait du CTAA la première école d'art en Côte d'Ivoire bien avant l'école des beaux-arts d'Abidjan en 1962 et l'Institut National des Arts (INA) en 1971. Cependant, il a été par la suite une "succursale" de l'actuel Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC). A cette époque-là, le CTAA ne formait qu'en sculpture. Et donc, les étudiants inscrits en sculpture à l'INSAAC venaient se faire former en pratique au Centre Technique des Arts Appliqués. En 1968, Maître Charles Alphonse COMBES décède. Les autorités ivoiriennes décident donc en 1975 de la création d'un musée à l'intérieur de l'établissement. Le bâtiment principal bâti en 1905 abrite désormais les deux entités que sont l'administration du centre et le Musée Charles Alphonse COMBES. En 1994, il devient le Centre Technique des Arts Appliqués avec plusieurs spécialités : la sculpture, le batik, la céramique, le vitrail, la mosaïque, le staff, le textile et la communication. Selon l'arrêté N°3341MCF/CAB du 19 Septembre 2013 portant organisation du Ministère de la Culture et de la Francophonie, le Musée COMBES est un service extérieur qui est chargé de :

- la conservation et l'exposition des collections d'art moderne ;
- l'organisation et le développement de l'art sculptural et des cultures Ebrié en Côte d'Ivoire ;
- promouvoir les œuvres de Feu Maître Charles COMBES.

Dans le courant des années 1980, certains musées vont voir le jour. Le contexte des élections démocratiques et son corollaire de troubles sociaux vont amener les autorités⁴ à aménager dans la ville de Bonoua un complexe culturel au sein duquel un musée sera implanté dénommé le **Parc N'PLOUSSOUE**⁵. Ce musée combinant un espace de plein air et un musée in situ s'assimile à un écomusée, mais n'en est pas véritablement un.

Il est frappant de remarquer l'existence d'autres musées aux statuts et typologie mal définis. En muséologie, il y a lieu de distinguer le statut d'un Musée de sa typologie. Certains auteurs assimilent le statut à la catégorie ; cependant, le statut d'un musée permet de préciser la tutelle de fonctionnement et le positionnement institutionnel au niveau administratif. La loi ivoirienne N° 87-806 du 28 juillet 1987 portant Protection du patrimoine culturel, en son article 46 (Chap. 4 ; sect 1) affirme :

« Afin de conserver et d'utiliser le patrimoine culturel ivoirien notamment les objets d'art, les antiquités artistiques, historiques, ethnographiques et scientifiques, ainsi que les produits des fouilles et découvertes, il est créé plusieurs catégories de musée : musées publics nationaux et régionaux, musées de collectivités locales, musées privés. »

⁴ Bonoua est une petite ville au Sud-est de la Côte d'Ivoire.

⁵ N'PLOUSSOUE est le nom d'une classe d'âge générationnelle.

La typologie quant à elle précise l'objet de l'existence du musée à partir duquel apparaît clairement la nature des collections ou du fonds muséal. Ainsi pour un musée placé sous tutelle d'une municipalité on dira qu'il a pour statut (juridique) : Musée Municipal. Sa typologie pourrait être de collecter, conserver et valoriser des objets ethnographiques. Dans bien de dénominations de musées le statut et/ou la typologie ne sont pas toujours apparents. Dans le cas de la commune de Cocody⁶, statut et typologie sont clairement inclus à la dénomination : musée municipal d'art contemporain de Cocody. Ce musée créé en 1993 par la mairie de Cocody. Institution culturelle au service de la création plastique moderne en Côte d'Ivoire, le Musée travaille en étroite collaboration avec diverses structures à vocation scientifique et culturelle. Dans le souci de répondre à l'attente d'un plus grand public par la promotion et une dynamique de ses activités, cette institution a abrité depuis sa création, diverses manifestations, organisé des expositions d'artistes nationaux et étrangers, organisé des conférences, des ateliers de création et d'initiation à l'art plastique au profit des plus jeunes. Le musée a connu plusieurs délocalisations avant d'abriter ses collections dans un petit local construit à cet effet dans l'ancienne cours de la mairie de Cocody. Aujourd'hui, le fonctionnement de ce musée reflète les dysfonctionnements de l'établissement d'une politique muséale en Côte d'Ivoire.

Le Musée National du Costume de Grand-Bassam (MNCGB) est comme l'indique le qualificatif « National », un musée d'Etat, sous-tutelle du Ministère en charge de la Culture. IL est situé dans le quartier France à Grand-Bassam à l'angle des boulevards Treich-Laplène et Gabriel Angoulvant. Il s'étend sur une superficie de plus de 4000 m². Appelé autrefois Hôtel du Gouverneur, le Musée National du Costume servait de résidence et de bureaux aux différents gouverneurs qui se sont succédé en Côte d'Ivoire de 1893 à 1902. Le musée est créé par l'arrêté N°003 du 30 Avril 1981 du Ministre des Affaires Culturelles à l'initiative de l'éminent homme de culture Bernard Binlin Dadié Dadié.

Situé dans la ville de Grand-Bassam, dans le sud de la Côte d'Ivoire, il est chargé de la conservation des collections nationales des costumes, de l'organisation et du développement de toutes recherches intéressant l'art vestimentaire en Côte d'Ivoire. La collection est constituée de costumes ivoiriens, parures diverses, maquettes d'habitats traditionnels, masques danseurs en miniature et en taille réelle, photographies ethnologiques et coloniales, publications et autres documents écrits. Il s'agit essentiellement de costumes en textiles industriels, traditionnels et en écorces de bois ou de costumes de circonstance, de parures traditionnelles et modernes, de masques en miniature et en grandeur nature, d'éléments de mode, soit environ 786 pièces et des maquettes d'habitats traditionnels. Il contribue par différents moyens à l'information et à l'éducation de la population dans le domaine des sciences humaines.

Dans la même veine, Charles BIETH, enseignant coopérant à Abengourou, disposait d'une collection privée qu'il a mise en place lors de ses missions et voyages dans divers pays africains. **En 1984** avant son départ définitif pour la France, il cède sa collection et le bâtiment qui l'abrite à la commune d'Abengourou. C'est ainsi que le musée Charles et Marguerite Bieth est créé. Ce Musée dit régional a pour missions :

⁶ Cocody est une commune de la ville d'Abidjan dans le district d'Abidjan.

- la conservation et exposition des collections d'art moderne ;
- l'organisation et développement de l'art sculptural et des cultures Agni en Côte d'Ivoire ;
- la contribution à la formation et à l'éducation des populations ivoiriennes ;
- la promotion des œuvres de Bieth.

La collection cédée à l'Etat de Côte d'Ivoire voire le petit **musée BIETH d'Abengourou** a présenté de graves insuffisances dès sa création. Le musée manque de personnel et est pratiquement réduit à un seul agent. Il dépend de la direction régionale de la culture et de la Francophonie de l'Indénié-Djuablin. Il ne comporte pas de salles d'eau, de bureaux pour les agents (qui cohabitent avec les collections). Il n'y a qu'une seule salle d'exposition exiguë et non ventilée. Le musée ne dispose pas d'un abonnement en électricité si bien que l'alimentation en électricité provient du Conservatoire Régional des Arts et Métiers d'Abengourou (CRAMA). Plus de 35% des objets manquent de documentation. Un bon nombre est dans un état de dégradation très avancée. Il faut relever également un effet négatif des spots lumineux sur la collection notamment les tableaux, un problème de socles et de vitrines si bien que plusieurs objets sont accrochés au mur. Le musée n'a pas de réserve. Et ce qui sert d'entrepôt, c'est la cuisine d'un bâtiment jouxtant le musée. Les collections sont entassées à même le sol et recouvertes d'une épaisse couche de poussière. D'autres objets sont enfermés dans un placard. La salle d'exposition est exiguë ; le taux d'humidité est très élevé à cause de l'environnement ; le manque de réserve est un véritable problème pour l'exposition. Dans ce même courant des années 80, le **Musée PELEFORO GBON Coulibaly** est créé en hommage à la grande famille GBON qui porte le nom du musée. Depuis septembre 2014, la Côte d'Ivoire a bénéficié de l'inauguration du Musée Jean-Marie Adiaffi de Bédié. Ce fut le dernier né des musées en Côte d'Ivoire. La famille de Jean Marie Adiaffi a mis à la disposition du Ministère de la Culture et de la Francophonie, la collection privée de ce dernier après son décès. Cette fois-ci le ministère a construit le bâtiment. Les informations relatives à ce musée sont :

- Musée de collectivité locale qui a les missions suivantes : Collecte, conservation et exposition des collections ethnographiques des communautés Agni de, la localité de Bédié ;
- Organisation et développement du patrimoine culturel des communautés Agni de la localité de Bédié ;
- Contribution à la formation et à l'éducation des populations ivoiriennes en général
- Collecte et exposition des biens de Jean Marie Adiaffi.

De nombreux objets sont dans des conditions inadaptées. Beaucoup de risques de dégradation et de contamination. Il n'existe pas de réserve et de moyens techniques de conservation. Le musée est peu fréquenté. Nous pouvons noter un manque de promotion avec les élèves. Les salles sont exiguës et insuffisantes ; les objets sont sous documentés ou muets. Il existe d'autres musées qui présentent un fonctionnement mitigé au regard des bases déontologiques muséologiques. C'est le cas de l'ensemble des musées privés qui ont cessé de fonctionner en grande partie. A ce niveau, nous nous inspirons de la classification faite en 2010 par la Direction du Patrimoine Culturelle (DPC) reprise dans « L'annuaire des statistiques culturelle », documentation produite par le service de la planification des statistiques et de l'économie culturelle afin de présenter des musées :

- **Le musée des armées** de Côte d'Ivoire, créé en 1992 et qui n'ouvre plus aux publics suite à la crise post-électorale de 2000 vécue en Côte d'Ivoire ;
- **Le musée** (privé) **du village KI-YI** (créé depuis 1989), qui présente un fonctionnement distant de la tutelle ministérielle ;
- **Le musée** d'art contemporain **Binkadi So de Cocody** (créé en 2000) malgré son cadre attrayant et le dynamisme de la première responsable, reste méconnu des populations
- **Le musée** (privé) **des Attributs Royaux d'Abengourou**, ouvert en 2007 ;
- **Le musée Adja Swa** de Yamoussoukro qui est fermé suite à un pillage de ses collections ;
- **Le musée Kouamé Raphaël de Vavoua** (Fermé) ;
- **Le musée Don Bosco de Duékoué** (Fermé).

D'autres petits musées existent sans l'être véritablement du fait de leur typologie et leur statut mal défini, et surtout de leurs activités distantes de la couverture ministérielle. C'est bien le cas du **Musée Aniaba d'Assinie**.

Tout en évoquant le patrimoine culturel et naturel, il est convenant d'évoquer aussi les parcs zoologiques, les parcs et les réserves naturels ainsi que des structures opérationnelles de la gestion du patrimoine culturel en Côte d'Ivoire qui se réfèrent à la section 2 de l'article 4 des statuts de l'ICOM : « *Le Conseil exécutif, avec l'avis consultatif du Comité consultatif, peut reconnaître d'autres institutions comme possédant certaines ou toutes les caractéristiques d'un Musée.* » (ICOM, 2007, p.3). A cet effet, le **Zoo National d'Abidjan (ZNA)** est situé à l'intersection des voies des communes d'Abobo et d'Adjamé en empruntant la voie express Adjamé- Plateau-Dokui et à l'opposé de l'Hôpital Militaire d'Abidjan (HMA). Il s'étend sur une superficie de dix-huit (18) ha dont seulement quatre (04) sont exploités et occupés par les bâtiments administratifs, les cages ainsi que les enclos. Il a été créé en 1955 par un Franco-belge du nom de IVAN Chollet, cultivateur à l'époque. Par amour pour la faune et la flore, il a créé une ménagerie qui est devenue progressivement un jardin zoologique. Le parc National du Banco (PNB) est typiquement un patrimoine naturel tout aussi important que le patrimoine culturel. Il est situé entre les communes d'Adjamé à l'est, la commune d'Abobo au nord et la commune de Yopougon au sud-ouest. Il était au départ un site réservé au colonisateur appartenant au Gouverneur du nom de Reste qui y effectua des aménagements sylvicoles et touristiques qui débouchent sur la création de l'arboretum, d'une retenue d'eau sur le Banco et d'un mini-zoo. Le Banco a connu plusieurs statuts avant de devenir officiellement Parc National du Banco en 1953. Le parc couvre une superficie de 3474 ha de forêt primaire dans laquelle se trouvent douze (12) hectares de forêt de plantation. Il est sous tutelle du ministère de l'environnement de la salubrité et du développement durable en collaboration avec L'Office Ivoirien des Parcs et Réserves (OIPR). Etablissement Public National (EPN) à caractère Administratif, **l'Office Ivoirien du Patrimoine Culturel (OIPC)** fut créé par décret n° 2012-552 du 12 juin 2012, à la faveur de l'inscription de la ville historique de Grand-Bassam au patrimoine mondial de l'UNESCO. L'OIPC est sous tutelle des ministères en charge de la culture et de la francophonie et celui en charge de l'économie et des finances. Au niveau historique, rappelons que depuis le 25 novembre 1980, la Côte d'Ivoire a ratifié par décret n° 80-1214 du 25 novembre 1980, la Convention de l'UNESCO du 16 novembre 1972 concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel. Dans le cadre de la mise en œuvre de cette ratification, une liste indicative comprenant

quatre (04) biens culturels a été proposée depuis novembre 2006 à savoir *la ville historique de Grand-Bassam, les mosquées de style soudanais, le parc archéologique d'Ahouakro et le parc des îles Ehotilé*. La proposition d'inscription de la ville historique de Grand-Bassam a vu son aboutissement en juin 2012.

En son article 04 du décret⁷ n° 2012-552 du 13 juin 2012 portant création, attributions, organisation et fonctionnement d'un établissement public à caractère administratif, la mission de l'OIPC est de mettre en œuvre la politique de l'Etat en matière de gestion, de conservation, de valorisation, de protection et de promotion des sites culturels inscrits sur les listes du patrimoine national et du patrimoine mondial. (1991, p.7)

IV- POUR UNE POLITIQUE MUSEALE FONCTIONNELLE ET ADAPTEE EN COTE D'IVOIRE

L'état des lieux du fonctionnement des musées et institutions assimilées en Côte d'Ivoire permet de conclure que le secteur ne reflète pas les missions et les fonctions assignés à toute institution normée aux principes déontologiques. Depuis 1991, Laurence-Anick ZERBINI, dans un projet de recherche sur « le musée dans l'espace culturel ivoirien » s'est interrogée sur le rôle social du musée en Côte d'Ivoire et nous citons :

« De son contenu, des raisons de son existence et du rôle que le musée peut être amené à jouer là où il est implanté, l'opinion publique dans sa très grande majorité ne lui accorde, en général, qu'une importance minime. Le Musée demeure un corps étranger à la société ivoirienne dont il faut rechercher les causes dans la nature même de cette institution – qui s'est nourri de l'expérience européenne- et dans ce que le musée a symbolisé aux yeux des africains. La question qui se pose est de savoir comment il est possible de faire le lien entre l'institution muséale (ses fonctions de conservation/ formation/éducation) et les besoins, les fonctions que la société contemporaine développe. » (1991 : p.7)

Plus de Trente ans après une telle recherche, la situation n'a pas évolué. Au niveau structurel et organisationnel, l'Etat de Côte d'Ivoire a mis en place des structures spécialisées de la gestion des musées. Ainsi, le service des musées, sites et monuments de la Direction du Patrimoine Culturelle (DPC) est chargé de réguler l'activité muséale sur toute l'étendue du territoire. Cependant, plusieurs musées ou institutions assimilées au musée fonctionnent sans une autorisation légale délivrée par les services compétents. Un tel document devrait être délivré à toute institution qui respecte les normes déontologiques. Rappelons que les comités nationaux de l'ICOM constituent pour l'organisme, des ressources de vitalité et de diversité par leur mission de relais au plan national. Une façon de dire que chaque Etat disposant de musées devraient les gérer conformément à la vision édictée par l'ICOM. Tout musée ou institution assimilée au musée doit être membre institutionnel de l'ICOM et doit être autorisé sur le plan national parce que les conditions minimales d'appropriation de la dénomination musée sont respectées. Pour ce qui concerne la Côte d'Ivoire, les typologies et les catégories muséales ne sont pas toujours clairement définies de même que plusieurs musées ne disposent de textes juridiques de fonctionnement. L'observation participante a permis de découvrir « le musée « Anabia » situé dans la localité

⁷ Annexe 1 : Décret n° 2012-552 du 13 juin 2012 portant création, attributions, organisation et fonctionnement d'un établissement public à caractère administratif, la mission de l'OIPC, source DNC.

d'Assinie, destination emblématique de l'histoire de la Côte d'Ivoire. Le répertoire des musées de Côte d'Ivoire dressé par la DPC en 2010 ne compte pas ce musée et bien d'autres. La conséquence immédiate est qu'à ce jour le nombre exact de musées et institutions assimilées n'est pas défini. Plusieurs musées privés sont fermés et d'autres ont un fonctionnement qui s'oppose au rôle social d'un musée : le musée des armées n'est plus facilement accessible par les publics ; les musées du village KI YI et BIN KADI SO font leur chemin sans être en accord avec le ministère dont les procédures professionnelles sont critiquées ; la municipalité de la commune de Cocody tend à fermer le musée d'art après la disparition de l'ancien maire MEL Eg Théodore ; le musée Jean-Marie Adjaffi ouvert en 2014 est déjà moribond dans son fonctionnement. Le musée Charles Combes est dit musée régional tandis que sa typologie et son champ patrimonial ne couvre pas même la commune de Bingerville. Rappelons que la loi 87-806 du 28 juillet 1987 portant protection du patrimoine détermine cinq (5) catégories de musée (*op. cit.*). Toutefois, au niveau typologique, la Côte d'Ivoire ne détient que des musées ethnographiques dans l'ensemble. Le musée national du costume de Grand-Bassam vu comme un musée d'ethnographie est en réalité un musée spécialisé en costumes. Si la Côte d'Ivoire a pour socle de développement l'agriculture, pourquoi elle ne possède aucun musée d'agriculture. Il en est de même pour d'autres secteurs porteurs comme la musique, le football et même l'histoire évolutive de la Côte d'Ivoire. L'approche comparative nous permet d'apprécier des exemples parlant comme le musée du 11 septembre aux Etats-Unis ouvert en mémorial et témoignage des victimes. En Afrique du Sud, une des résidences de l'éminent Nelson Mandela a été transformée en musée en son honneur. Le mémorial du génocide de Kigali est un musée de site, lieu de mémoire qui commémore le génocide des Tutsi en 1994.

Au regard de cet état des lieux dressé, il est évident que le musée en Côte d'Ivoire ne s'insère pas dans le développement de la nation dans ses dimensions sociales historiques et économiques. Si des services spécialisés sont établis et que le MCCI et le MNCGGB fonctionnent normalement, il est clair qu'une politique muséale en termes de mesures politiques de gestion de la vie patrimoniale par les musées est établie. Le caractère mitigé vient du fait qu'il n'existe aucun document juridique établi en ce sens et que l'ensemble des musées présentent des insuffisances notoires au niveau statutaire. Une analyse plus profonde permet de comprendre que l'institution muséale telle qu'établie est totalement tributaire du modèle occidental qui prône une présentation figée des artefacts dans un environnement atypique. N'est-ce pas une des raisons qui éloigne le visiteur africain en général et l'ivoirien en particulier ? Pour des spécialistes tels que Aliman Fabrice, la muséologie en Côte d'Ivoire doit être repensée et les modes de présentation des objets témoins de nos valeurs traditionnelles devraient s'accommoder à l'environnement réel traditionnel. En réalité, dans une société de plus en plus mercantiliste et dans laquelle tout le monde est occupé à se faire des profits afin d'assurer son quotidien, le musée doit faire preuve d'imagination pour continuer d'exister pour les jeunes générations et la société toute entière afin de remplir valablement ses missions de formation et d'éducation. Le rôle éducatif du musée va plus loin en ce sens qu'éduquer, c'est aussi prendre en charge son passé récent et son présent c'est-à-dire acquérir une formation de base sur les faits et objets de société. Le musée doit donc être représentatif de tout ce qui concerne la vie d'une société, d'une ethnie, voire d'un pays. C'est en cela qu'il pourra jouer son rôle d'éducation de la société. La nation ivoirienne actuelle est en proie à une vague de violence et nous en voulons comme preuve, les incidents enregistrés dans les écoles et commis par

des élèves. Cela démontre la situation inquiétante de la jeunesse ivoirienne ; une jeunesse sans repères, une jeunesse donc sans culture muséale. En effet, le musée est pour cette jeunesse en proie aux mutations sociales une réalité abstraite ; Combien sont-ils, élèves ou étudiants ; parents-mêmes à avoir déjà visités ne serait-ce qu'une fois un musée ? Que savent-ils de l'histoire de la construction de la nation ivoirienne à part ce que leur enseigne l'école ? Face à cette réalité, nous pensons que le musée peut valablement contribuer à la construction d'une identité nationale en vue de créer une société plus paisible en éduquant ses membres à l'aide de ses collections. Cependant, force est de constater que le musée n'est pas si proche du public qu'il devrait l'être selon sa définition. Quelle politique nos musées en Côte d'Ivoire mettent-ils en œuvre pour se rapprocher du public ?

Nous avons quelque fois l'impression que le musée existe en dehors de la société et est réservé aux touristes étrangers. Pour que la fréquentation du musée entre dans les habitudes des ivoiriens, il est urgent d'initier des campagnes de sensibilisation à travers les médias mais aussi de travailler en synergie avec le système éducatif afin de susciter un intérêt pour la jeune génération. La politique muséale de la Côte d'Ivoire doit être un ensemble d'actions gouvernementales et professionnelles traduit en normes spécifiques en faveur du développement d'une muséologie qui épouse les goûts des populations.

V- DETERMINANTS D'UNE POLITIQUE MUSEALE NATIONALE ET PATRIMONIALE

Le diagnostic de la situation des musées dans l'espace ivoirien révèle des disparités tant au niveau du département ministériel que dans l'environnement professionnel muséal. Ce secteur professionnel (musée et muséologie) constitue en principe un levier essentiel de développement culturel ; cependant pour la Côte d'Ivoire, le musée ne remplit pas actuellement ses fonctions et ses missions sociales. Cet état de fait est tributaire de l'absence d'une politique muséale dûment réfléchie et établie par les autorités compétentes en la matière. Il y a plus de deux décennies, Zerbini Larence-Anick (1991) présentait, dans un projet de recherche, un tableau hautement désolant de la situation des musées dans l'espace culturel ivoirien. En amont, ce n'est pas le manque d'institutions et de structures chargées de la gestion du patrimoine culturel et naturel qui pose problème ; encore moins le manque de vision culturelle. L'une des difficultés réside dans le fait de n'avoir pas su décentraliser les activités culturelles muséales en mettant au centre de la démarche les goûts et les besoins des populations tant rurales qu'urbaines. Non seulement les musées en présence n'ont pu se défaire du carcan muséal colonial et occidental, mais aussi et surtout, l'éclosion de la profession muséale ne s'est pas faite dans un contexte exclusivement africaniste en général et ivoirien en particulier. Le fonctionnement muséal est demeuré un corps étranger à la société ivoirienne. (Z L-A, op.cit.). Ainsi, dans la perspective du thème de la Journée Internationale des Musées de 2021 (JIM 2021) à venir, les musées en Côte d'Ivoire doivent « se rétablir et se réinventer » suivant les standards ivoiriens. Si cette réflexion questionne l'état de la politique muséale ivoirienne, elle peut cependant présenter en filigrane les déterminants d'une politique muséale réussie.

Avant toute action de quelque ordre que ce soit, la définition même du musée et son rôle social pour la Côte d'Ivoire devraient être consensuels dans l'esprit des Ivoiriens. L'ICOM, par

l'entremise de ses comités spécialisés et nationaux, offre la possibilité à tout Etat-parti d'authentifier ses pratiques professionnelles muséales selon ses réalités propres. La création des banques culturelles comme musée communautaire au Mali (Girault Y., 2016) en est une parfaite illustration. L'exemple de la banque culturelle de Fombori au Mali présente une spécificité de musée « *au sens où les objets collectés ne sont pas déconnectés de « leur réalité. ... Ainsi les objets culturels qui restent solidement insérés dans le circuit symbolique de la communauté ne sont pas selon l'expression de Jacques Hainard, « vitrinifiés »*⁸.

Lorsque le musée ou l'institution muséale aura été défini dans le contexte des préoccupations patrimoniales de la Côte d'Ivoire par les services compétents en association avec comité national ICOM Côte d'Ivoire, il sera important de procéder à la rédaction des textes juridiques inhérents à la politique muséale nationale. Dans ce cadre, il s'impose la rédaction de décrets d'application sur les catégories et typologies muséales nationales issues de la loi 87-806 du 28 juillet 1987 portant protection du patrimoine culturel. D'autres textes validés par les autorités pourront encadrer la gestion et le fonctionnement des musées de Côte d'Ivoire. Ainsi, on pourrait y avoir la législation relative au fonctionnement de tout type de musée en Côte d'Ivoire (ethnographique, histoire, art, muséum de sciences naturelles, musées spécialisés et écomusées communautaires, etc.) de même qu'une diversité de statuts (Musées publics, Musées de collectivités et les musées privés). Il est à considérer aussi le fait que toute bonne politique muséale détermine, en termes de plans stratégiques et plans d'action, des axes prioritaires de développement culturel orientés vers le financement des musées et institutions assimilées, la mise à jour de l'inventaire national, les échanges entre les musées et d'autres types d'institution. Dès lors, il s'impose la diffusion de répertoires périodiquement actualisés relatifs aux musées et aux professionnels des musées. Les réflexions, les prises de décisions et la validation des différentes actions en faveur des musées devraient à coup sûr impliquer les scientifiques du secteur, les professionnels de la muséologie et les autorités administratives pour éviter toute forme d'absolu muséal ou d'amateurisme muséal en Côte d'Ivoire. Somme toute, la dimension socioculturelle de tout vrai développement fait appel à l'instauration d'une politique muséale nationale viable qui s'imbrique dans l'évolution historique de la vie sociale et dans les pratiques traditionnelles et culturelles des populations ivoiriennes.

CONCLUSION

Définir la politique muséale, revient donc à établir des normes précises de fonctionnement des musées dans une vision de développement patrimoniale nationale. C'est aussi comprendre le rôle social du musée, son origine, ses typologies et surtout ses fonctions, qui lui valent d'être indispensable à la construction de l'identité des peuples.

Le musée, c'est la mémoire du peuple, c'est l'éducateur, c'est l'inspireur des générations présentes et futures, c'est le conservateur des richesses des peuples, c'est le protecteur de l'histoire

⁸ Dans sa caractérisation de la banque culturelle au Mali, Yves Girault (2016) cite Jacques Hainard dans son ouvrage intitulé « La revanche du conservateur », in Hainard J R (dir), *Objets prétextes, objets manipulés*, Neufchâtel, musée d'Ethnographie, 1984. Ce dernier fait intervenir le concept de « vitrifier » qui est en réalité un néologisme différent de vitrifier lequel signifie recouvrir de verre. Vitrifier signifiera en contexte de spécialité mettre en vitrine dans le sens d'une activité d'exposition.

des peuples afin qu'elle soit pérennisée, c'est tout simplement la vie, l'âme des peuples et il serait difficile de concevoir en Côte d'Ivoire une existence sans musée. La normalisation des pratiques professionnelles muséales et de gestion du patrimoine culturel en Côte d'Ivoire est un des vecteurs essentiels de résilience des populations aux pratiques culturelles. L'instauration d'une vraie politique muséale émanant du ministère en charge de la culture est primordiale à l'éclosion du développement culturel et patrimonial. A l'ère de la globalisation où le monde tend à devenir un village planétaire avec une pensée commune, le musée est là pour montrer encore qui on est, d'où on vient et il aide surtout à savoir où nous devons aller et comment échapper aux pièges de la vie. Une telle vision ne peut se réaliser dans le contexte de la Côte d'Ivoire que si le secteur bénéficie de la prise de mesures adéquates pour instaurer des musées « vivants », des musées qui participent à l'évolution de la vie sociale. Cette réflexion est une invite à reconsidérer la valeur des musées et institutions assimilées de sorte à participer au développement culturel de l'Etat de Côte d'Ivoire.

BIBLIOGRAPHIE

- Akaffou Yao Saturnin Davy (2014). « Patrimoine et développement durable en Côte d'Ivoire : une contribution à partir d'un archétype d'écomusée *d'ethnoarchéologie et écotourisme* », Rev. Hist. Archéol. Afr., GODO GODO, n°24, pp. 145-164.
- Akaffou Yao, Gbola Serges Arnaud (2016), « *Construction d'un modèle anthropologique écomuséal pour la sauvegarde et la valorisation du patrimoine ancestral en Côte d'Ivoire.* », *Revue Internationale d'Ethnographie*, n°6, [en ligne] <http://riethno.org/numero-6/>
- Gbola Serge Arnaud (2018), *Médiation muséale et attractivité des publics en Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat unique, IRES-RDEC, Lomé- TOGO.
- Georges Henri Rivière (1989), *La muséologie selon Georges Henri Rivière*, cours de muséologie/textes et témoignages, Dunod.
- Girault Yves (2016), « Des premiers musées africains aux banques culturelles : des institutions patrimoniales au service de la cohésion sociale et culturelle ». In Mairesse, F (eds). *Nouvelles tendances de la muséologie*. La documentation française, coll. Musées-monde, pp. 111-114.
- Gob André, Drouguet Noémie. (2006). *La Muséologie, Défis et enjeux actuels*, Armand Colin, Paris, 2ème édition.
- ICOFOM (Nov. 2017) (Dir.) Mairesse F., *Définir le musée du XXI^e siècle. Matériaux pour une discussion*.
- ICOM (2017), *Code de déontologie de l'ICOM pour les musées*, Paris, France.
- ICOM France, Comité National Français de l'ICOM (2020), *De quelle définition les musées ont-ils besoin ?* Actes de la journée des comités de l'ICOM, Paris -France.

- Poirrier Philippe (2013), « Musée et politique culturelle en France », in *La lettre de l'OCIM* n°2, 2013.
- Trémon Anne-Christine (2012), « Introduction : L'Etat au Musée. Politiques muséales et patrimoniales dans le monde chinois contemporain, in *Gradihva* : revue d'anthropologie et d'histoire des arts, n°16, pp. 4-21, [en ligne] <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2441>
- Zerbini Laurence-Anick (1991), Le musée dans l'espace culturel ivoirien, projet de recherche sous la direction de KERIGUY Jacques, Ecole Nationale Supérieure des Bibliothécaires, Université des sociales de Grenoble II. (France)

Décrets, arrêtés, lois

- Arrêté N°3341MCF/CAB du 19 Septembre 2013 portant organisation du Ministère de la Culture et de la Francophonie.
- Décret⁹ n° 2012-552 du 13 juin 2012 portant création, attributions, organisation et fonctionnement d'un établissement public à caractère administratif.
- Desvallées, A. et Mairesse, F. (2010), Concepts clés de muséologie, Armand Colin, Paris- France.
- Loi n° 2014-425 du 14 juillet 2014 portant politique culturelle nationale en Côte d'Ivoire.
- Loi n° 87-806 du 28 juillet 1987 portant protection du patrimoine culturel.

Sources orales

- M. YAPO Ossé, Assistant et Conservateur en chef de musée, ancien directeur du Musée des Civilisations de Côte d'Ivoire (MCCI) et ancien directeur de l'Ecole de Formation à l'Action Culturelle (EFAC). Entretien directif réalisé le mardi 05 mars 2019 de 10h à 11h à la salle des professeurs de l'Ecole Supérieure de Tourisme, d'Artisanat et d'Action Culturelle (ESTAAC) ex EFAC au sein de l'INSAAC. Thèmes abordés : l'état des musées de Côte d'Ivoire ; les difficultés de fonctionnement et les perspectives de dynamisation des musées en Côte d'Ivoire.

- M. SEKONGO Fernand, Conseiller technique au Ministère de la Culture et de la Francophonie et Formateur émérite de Muséologie, Muséographie et gestion des sites et monuments. Entretiens semi-directifs réalisés par occasions téléphoniques et lors des passages au domicile du « maître » (12 et 13 juin 2019 – 19 et 20 juin 2019 et dimanche 23 juin 2019 au domicile du maître à Cocody de 19h à 19h30. Thèmes abordés : « l'attribution inadaptée des statuts et typologies des musées de Côte d'Ivoire ; l'évolution de la spécialité muséologie en Côte d'Ivoire. »

⁹ Annexe 1 : Décret n° 2012-552 du 13 juin 2012 portant création, attributions, organisation et fonctionnement d'un établissement public à caractère administratif, la mission de l'OIPC, source DNC.

- Mme N'GUESSAN Blanche, Directrice du Patrimoine Culturel (DPC) au Ministère de la Culture et de la Francophonie. Entretien sémi-directif réalisé par échanges divers et dans les locaux de la Direction du Patrimoine Culturel à Cocody 8^{ème} Tranche dans l'intervalle 24 au 28 février 2020. Thème abordé : La politique muséale de la Côte d'Ivoire.

- Dr ALIMAN Fabrice, Conservateur de Musée et Sous-directeur chargé de la Conservation, de la Restauration et de l'Aménagement à l'Office Ivoirien du Patrimoine Culturel (OIPC). Entretien réalisé le 24 septembre 2020 à l'Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) de 10h 30mn à 11h15mn.

TRADITION ET MODERNITÉ CHEZ LES MUSICIENS DU *COUPÉ-DECALÉ* : L'EXEMPLE DE DJ ARAFAT

Yao Francis **KOUAME**
Université Félix Houphouët-Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
kouameyaoofrancis56@gmail.com

Résumé

Né au début des années 2000 en Europe par le fait de jeunes ivoiriens qui l'ont par la suite propagé en Afrique et dans le monde, le *coupé-décalé* a connu des évolutions avec Dj Arafat, figure emblématique de ce mouvement musical. A travers cet article, il s'agit certes, rendre hommage à cet artiste décédé à 33 ans, le 12 Août 2019, mais surtout, de montrer comment celui qui se faisait appelé « Commandant Zabra »¹ a influencé le *coupé-décalé* de ses compositions. En effet, fusionnant musique électronique et musique traditionnelle africaine, Houon Ange Didier, de son nom à l'état civil, a renouvelé le *coupé-décalé*. Il a apporté des novations esthétiques aussi bien dans la forme (arrangements, orchestration) que dans le fond (textes chantés) de cette musique qui a certainement besoin de se renouveler pour conquérir de nouveaux marchés. La rupture esthétique, le sens de la transgression que le « Zeus d'Afrique » a su mettre au service de son art a contribué à la popularisation du *coupé-décalé* plus populaire en Afrique et dans le monde. Ce, en dépit des critiques de certains publics qui jugent ses œuvres disharmonieuses et exagérément bruyantes.

Mots-clés : *coupé-décalé* ; musique moderne ; musique traditionnelle ; novations esthétiques ; Côte d'Ivoire.

Abstract

Born in the early 2000s in Europe by young Ivorians who subsequently spread it in Africa and around the world, the *coupé-shifted* has evolved with Dj Arafat, an emblematic figure of this musical movement. Through this article, it is certainly a question of paying homage to this artist who died at 33 years old, on August 12, 2019, but above all, of showing how the one who was called "Commander Zabra" influenced the *coupé-offset* of his compositions. Indeed, merging electronic music and traditional African music, Houon Ange Didier, of his name in the civil status, has renewed the *coupé-shifted*. He found aesthetic innovations as well in the form (arrangements, orchestration) as in the substance (sung texts) of this music which certainly needs to be redirected to conquer new

¹ A l'état civil, Arafat Dj ou Dj Arafat se nomme Houon Ange Didier. Mais, dans sa vie d'artiste, il a adopté plusieurs pseudonymes dont nous employons quelques-uns dans cet article. Par exemple : « Commandant Zabra » ; « Influenmento » ; « Zeus d'Afrique » ; « Daishikan » ; « Yôrôbô » ou « Yôrô », etc.

markets. The aesthetic break, the sense of transgression that the "Zeus of Africa" knew how to put at the service of his art contributed to the popularization of the *coupé-shifted*, more popular in Africa and in the world. This despite criticism from certain audiences who consider his works disharmonious and exaggeratedly noisy.

Key words: *Coupé-décalé*; modern music; traditional music; aesthetic innovations; Côte d'Ivoire.

INTRODUCTION

Le *coupé-décalé* a déjà fait l'objet de travaux scientifiques. Il est parfois analysé sous un prisme sociologique et identitaire. A en croire Kohlagen (2005, p.105), le *coupé-décalé* fournit de précieux enseignements sur les transformations sociales propres à l'Afrique, sur les quêtes identitaires que celles-ci engendrent et sur l'ouverture du continent sur le monde. Le *coupé-décalé* est aussi mis en rapport avec d'autres éléments de l'environnement socio-culturel et politique. Pour Stoll (2020, p.132) : « si le *coupé-décalé* et le nouchi se complètent si bien, c'est qu'ils se conditionnent l'un l'autre. Tous deux sont nés de l'urbanité défailante, tous deux sont des réponses à la faillite politique, tous deux ont été pensés pour duper le système. » D'autres recherches proposent un modèle explicatif de son rapide succès médiatique. Ainsi, Gawa (2014, p.113) estime que c'est moins le pouvoir des Disc Jockeys ou le pouvoir financier des adeptes de ce style musical qui explique son succès actuel. Pour lui, si le *coupé-décalé* traverse les frontières et semble être porté par un phénomène de jeune, c'est qu'il trouve à travers cette catégorie sociale, les déterminants de son succès. Aussi, différentes soient-elles, ces approches du phénomène *coupé-décalé* ont le mérite de renseigner sur ce mouvement dans ses rapports avec l'univers social, culturel et politique où il est né et où il évolue.

Cependant, rares sont les recherches qui tentent de proposer une analyse mettant en évidence la systématique des musiques du mouvement *coupé-décalé*. Or, en tant qu'assemblage de sons, la musique à en croire Nicolas (2006) est un monde à part entière dont le fonctionnement obéit à des logiques qui lui sont propres. Etudier ces logiques est d'autant plus intéressant que, estime Sié (2017, p.7) estime que « bien expliquée dans ses fondements et visées idéologiques, la musique peut aiguïser l'appétit intellectuel de tous ceux qui, assoiffés de savoirs veulent investir ce champ qui n'est pas encore adopté comme discipline universitaire dans la grande majorité des universités africaines ». Certes, plusieurs recherches mettent en évidence la prédisposition du *coupé-décalé* au métissage, mais elles sont insuffisantes d'autant qu'elles restent évasives sur les éléments concrets (musicaux) rendant effectif ce métissage. Et bien souvent, ces recherches se contentent de mettre en lumière une certaine orientation du langage musical *coupé-décalé* consistant à emprunter des sonorités aux musiques (modernes). Cette approche est intéressante mais semble insuffisante d'autant qu'elle occulte le fait que des musiciens se réclamant du mouvement *coupé-décalé* s'inscrivent parfois dans une promotion du patrimoine musical africain. En fait, le *coupé-décalé* ne se limite pas à l'usage d'éléments issus de la modernité musicale. Il emprunte aussi des éléments aux musiques traditionnelles africaines en général et au terroir ivoirien en particulier. Mais, alors quels éléments du patrimoine musical ivoirien sont-ils employés dans le *coupé-décalé* ? Comment s'y réalise le brassage entre les éléments des traditions musicales ivoiriennes et ceux du monde moderne ? En nous appuyant sur des œuvres de Houon Ange Didier,

plus connu sous le pseudonyme de Dj Arafat, nous tenterons de répondre à ces interrogations. Dans cette étude, l'objectif est d'analyser la musique de Dj Arafat afin d'y déceler d'une part les éléments de la tradition et de la modernité et d'autre part de décrire les procédés combinatoires de ces différents éléments. Le travail s'articule autour de quatre axes majeurs : considérations théoriques et méthodologiques ; Brève biographie de Dj Arafat ; Métissage des musiques traditionnelle et modernes chez Dj Arafat et la transgression comme mode d'expression et d'affirmation de soi.

I- CONSIDERATIONS THEORIQUES ET METHODOLOGIQUES

1. Considérations théoriques

1.1. Clarification des notions

Pour bien cerner ce dont il est question dans cette recherche, il convient de clarifier deux notions fondamentales : La tradition et la modernité. Commençons par la notion de tradition. Que renferme-t-elle ?

1.1.1. La tradition

La tradition renvoie au passé. Du point de vue esthétique, les formes traditionnelles apparaissent essentiellement normatives. Elles seront appréciées ou rejetées par rapport à une norme implicite ou enseignée. En face de la modernité dont l'essence se situe dans le mouvement et le futur, la tradition réfère à l'histoire. Selon Duterte (1996, p.62) le traditionnel se développe autour d'un héritage et donc d'un patrimoine transmis scrupuleusement ou du moins dans l'illusion de cette transmission scrupuleuse. Pour lui, la mémoire intervient pour fixer les formes, et la tradition, au-delà des formes, se manifeste par la prégnance des coutumes et des mœurs, par la contrainte que l'ensemble de la société traditionnelle fait peser sur l'expression individuelle et donc sur l'expression artistique. Et, à en croire Gnaba (2011, p. 25), « le propre de la tradition et du discours sur la tradition réside dans la tonalité péremptoire de son mode d'énonciation. On cherche moins à formuler ou restituer des faits réels qu'à affirmer et prescrire des énoncés considérés a priori comme vrai, légitime, et donc officiels ». Au total, on note qu'en général dans l'imaginaire d'un grand nombre de penseurs, la tradition est statique. Car, derrière la notion de tradition, l'on détecte une volonté de pérenniser le temps, de le stabiliser et de le rendre permanent. Sous ce rapport, la tradition se manifeste sous la forme d'un passé qui dure, préservé et perpétué à l'identique. Une sorte d'éternité rassurante au cœur de l'homme qui a conscience de sa finitude.

La tradition joue par ailleurs, un rôle de caution : elle est la garante d'un patrimoine de valeurs et de pratiques qui ont fait leur preuve et dont les individus sont à la fois les héritiers et les passeurs pour les générations à venir. Aussi, un certain discours social fait passer la tradition pour quelque chose qui est rural. D'après Veron (2008, p.39), la ville et la campagne ont été longtemps opposées, sur la base d'une ouverture à la modernité pour la ville et d'un attachement à des traditions pour la campagne. Dans cette étude, l'on entend donc par tradition, l'usage que fait Dj Arafat d'éléments musicaux ramenant à un langage musical de tradition ivoirienne. Cette démarche semble intéressante d'autant que, les traditions musicales africaines constituent une piste à explorer pour mieux connaître les sociétés africaines précoloniales sur lesquelles la documentation

demeure insuffisante. Après cette clarification de la notion de tradition, que faut-il entendre par la notion de modernité présentée généralement comme son opposé ?

1.1.2. La modernité

Selon Accaoui (2011, p.338), le mot moderne comme d'autres expressions du vocabulaire esthétique, est ambigu parce qu'il renvoie aussi bien à un style qu'à une époque. Se rapportant à une époque, des historiens de la connaissance selon Boa (2012, p.291) datent la modernité occidentale à partir de la chute de Bysance et considèrent la révolution française comme sa fin. 1453 (prise de la ville impériale, Constantinople) et 1789 (prise de la bastille et début de la révolution française) constituent donc les repères permettant cette périodisation. D'autres historiens voient dans la découverte de l'Amérique par les Européens en 1492 comme point de départ de la modernité. Dans un cas comme dans l'autre, l'on observe que la modernité occidentale libéra l'individu par un acte endogène, révolutionnaire. Elle s'attaqua à la tradition pour l'obliger à libérer les énergies qu'elle tenait dans ses cadres trop étroits. L'idée de modernité, sous sa forme la plus positive et sans doute la plus ambitieuse et la plus généreuse, prône le culte du progrès, la proclamation de l'égalité et la croissance des connaissances scientifiques. Généralement, le moderne est synonyme d'actuel, de contemporain, mais Accaoui (2011, p.339) va plus loin et considère la modernité musicale à la lumière de six caractères dont quatre généraux (la subjectivité ; l'auto fondation par la raison ; l'histoire et la sécularisation du religieux) et deux spécifiquement esthétiques (l'autonomie de l'art et la musique pure et la pure musique). Que retenir de ces 6 caractères ?

La subjectivité : la modernité musicale a pour corollaire l'expression prise en deux sens différents : le contenu exprimé et la manière de l'exprimer. Avec la modernité musicale, se manifeste un rejet des conventions au profit d'un individualisme aboutissant à un éclatement du langage musical. Cet individualisme isole l'artiste de ses semblables et le condamne à paraître aux yeux du public en qualité de monstre : un monstre d'originalité, inventeur de sa langue, de son vocabulaire et de l'appareil de son art.

L'autofondation par la raison : la modernité musicale n'emprunte plus à la tradition les critères en fonction desquels elle s'oriente. Elle est obligée de puiser sa normativité en elle-même. L'expression individuelle domine mais l'autofondation de la raison implique la justification des systèmes musicaux personnels. En tant que propositions individuelles, ces langages musicaux nouveaux doivent être à la fois expliqués et justifiés.

L'histoire : l'entrée dans l'histoire, l'historicité de l'art constitue un élément majeur à prendre en compte dans l'appréciation de la musique moderne. Dans le passé, la musique avait connu des querelles entre Anciens et Modernes, mais les arguments avancés l'étaient presque toujours au nom de valeurs intangibles, éternelles. La modernité, elle, se déclare au croisement de l'éphémère et de l'éternel, de l'historique et du suprahistorique. En vertu de cette contingence de l'éphémère, les modernes visent l'originalité, la nouveauté, l'inouï. Le progrès a remplacé le concept classique de perfection. Dans la modernité musicale, le mot d'ordre est nouveauté, originalité.

La sécularisation du religieux : le recul du religieux sonne à la fois comme une glorification de l'art et une crise de l'œuvre d'art. Dans la modernité musicale, l'attitude religieuse des artistes s'individualise et s'esthétise davantage.

L'autonomie de l'art : Une fois abandonné le mythe de l'artiste-prophète qui montrait le chemin de l'histoire et ne dissociait pas encore complètement l'esthétique de l'éthique, l'artiste est devenu un professionnel comme les autres. La figure de l'artiste autonome est évidemment solidaire du concept de l'art autonome. De fait, l'art a d'abord été libéré de l'obligation de remplir une fonction sociale, d'obéir à une commande ou à une demande, de servir une cause, puis a été répudiée l'obligation non seulement de servir mais aussi de dire quelque chose.

La musique pure et la pure musique : la modernité dans l'art de façon générale met au centre de chaque art le médium spécifique réceptionné par les sens. Le son pour la musique, le mot pour la poésie, les formes et les couleurs pour la peinture, etc. Chaque art s'est enfoncé dans son propre médium comme dans sa propre essence pour affirmer son irréductibilité à tout discours. Dans le domaine musical, la domination du formalisme dans le secteur particulier de la composition est une marque de la modernité. La musique pure devient la pure musique dans la mesure où, selon les modernes, il y a dans chaque art, dans le noyau de chaque système artistique, un degré de pureté parfaite susceptible de plus ou moins s'altérer par un apport d'éléments étrangers. Après avoir clarifié les notions de tradition et de modernité, venons-en à présent au cadre de référence théorique de cette recherche.

1.2. Cadre de référence théorique

Cette recherche s'inscrit dans la théorie de l'hybride considérée par les chercheurs en biologie et en génétique pour sa signification latine d'*hybrida*, « de sang mêlé ». Mais, depuis quelques décennies, cette théorie de l'hybride s'est fait une place dans les sciences humaines et sociales dont fait partie la musicologie. Généralement, l'hybride fait sens avec ce qui est mélangé ; croisé ; métissé, mêlé. Au fond, selon la musicologue Couture A. (2007), l'hybride résulte de l'association de deux ou plusieurs entités différentes et apparemment opposées mais conciliables devenant chacune les éléments féconds de la création. Pour comprendre la notion d'hybride, l'on peut également se référer à la littérature, où une réflexion relativement approfondie a été menée sur la question. L'hybride présente un intérêt particulier relativement aux problèmes de catégorisation des genres littéraires d'autant qu'au XXe siècle, les œuvres littéraires sont poussées vers de nouvelles formes. Et, en la matière, le roman suscite beaucoup d'attention des théoriciens parce que constamment invité à explorer ses propres limites, il est souvent en rupture avec les règles établies. Autrement dit, d'une part, l'hybridité a trait au mélange entre les genres autobiographiques et romanesque ; d'autre part, elle rend floues les frontières entre la réalité et la fiction. En ce sens, Couture estime que l'hybride est le fruit de la conciliation et l'interpénétration de formes d'expression en apparence les moins faites pour s'allier. De même, le cinéma, le septième Art inauguré avec la création du cinématographe par les frères Louis et Auguste Lumière en 1895, pose dès ses débuts la question de l'amalgame des langages et des techniques différentes. Au niveau des langages, il y a, par exemple, union entre les plans fixes, qui relèvent de l'art plastique (peinture et sculpture) ou de la photographie, et les plans mobiles qui s'inspirent des déplacements scéniques du théâtre et de la scénographie pour l'organisation de l'espace de jeu. En

somme, à travers la théorie de l'hybride consistant au mélange d'éléments différents pour former un tout cohérent, nous pouvons également analyser la musique de Dj Arafat pour percevoir le métissage d'éléments musicaux traditionnels et modernes. Le cadre théorique de cette étude ainsi planté, quels sont les outils méthodologiques mobilisés pour son opérationnalisation ?

2. Considérations méthodologiques

Certes, cette recherche porte sur le *coupé-décalé*, un mouvement artistique propulsé sur la scène médiatique et commercial au début des années 2000, mais dans l'impossibilité d'étudier tout le répertoire de ce style musical, le choix s'est porté sur le répertoire de feu Houon Ange Didier, alias Dj Arafat. Pourquoi un tel choix ? L'on entend à travers cette recherche questionner l'œuvre de Dj Arafat considéré comme le « roi du *coupé-décalé* » afin d'y déceler des éléments spécifiques ayant contribué à la construction de l'esthétique arafatienne. Autrement dit, il s'agit de montrer qu'au-delà de la modernité musicale constituant le trait de caractère dominant de sa musique, le « commandant Zabra » a par moments fait usage d'éléments des traditions ivoiriennes pour composer ses musiques. De fait, en plus, des éléments qu'on qualifierait de modernes, cet artiste s'est aussi inscrit dans une dynamique de promotion patrimoniale. Par ailleurs, l'on entend rendre hommage à cet artiste considéré comme le plus illustre (après Douk Saga) du mouvement *coupé-décalé* et dont la mort à Abidjan à la suite d'un accident de la circulation le 12 août 2019 a jeté l'émoi sur le monde artistique et musical en Côte d'Ivoire et ailleurs dans le monde.

Certes, cette recherche porte sur le répertoire de Dj Arafat, est-ce à dire que nous étudions ici toutes les chansons qu'il a eu à composer dans sa carrière ? Non. Pour être efficace et mener à bien cette recherche, trois morceaux du répertoire de l'artiste feront l'objet de cette réflexion. L'analyse de ces trois chansons se fera aussi bien dans la forme (orchestration) comme dans le fond (textes chantés).

Tableau : Corpus à l'étude

Titres des morceaux	Année
Angbangnan	2016
C'est moi	2015
Lékiné	2019

Source : Kouamé, 2020.

Le travail proposé est de type qualitatif. Il s'appuie sur la recherche documentaire ; l'analyse musicale (textes et orchestrations) ; l'observation directe et des entretiens sémi-directifs réalisés avec des musiciens ayant travaillé avec Arafat Dj de son vivant.

II- BREVE BIOGRAPHIE DE DJ ARAFAT

Houon Ange Didier alias Dj Arafat est né à Abidjan (Yopougon) le 26 janvier 1986 d'un père (Houon Pierre) et d'une mère (Logbou Valentine alias, Tina Glamour) tous deux musiciens. Ange Didier a donc baigné dans la musique dès sa naissance. Il a grandi dans la musique, même si son père ne supportait pas qu'il touche à ses instruments de musique. Après une enfance qu'il qualifie lui-même de difficile (il a grandi dans les rues de Yopougon passant la nuit sur des bancs, se

contentant de petits jobs dans des maquis pour vivre), celui qui sera baptisé plus tard « Arafat » par ses amis libanais à Abidjan en référence à Yasser Arafat, ancien dirigeant du Fatah et de l'Organisation de Libération de la Palestine (OLP) débute sa vie de musicien en tant que disc-jockey dans un célèbre maquis (Le Shanghai) sis à la Rue Princesse de Yopougon. Il est alors repéré par Roland Le Benguiste, un guitariste et producteur d'artistes qui lui permet d'enregistrer en 2004 son premier album, « Goudron noir » sur lequel figure le premier titre à succès « Jonathan ». Dans cette chanson, Arafat Dj rend hommage à son ami Dj Jonathan mort dans un accident de moto. Après le succès de ce premier album qui l'a révélé au grand public, en 2005, Arafat sort « Femmes », son deuxième album puis un autre en collaboration avec Meiway, en 2006 et un single « Abidjan-Paris » avec Christy-B en 2007. Après deux ans d'absence sur la scène, le « Daishikan » opère un retour avec son ami Debordo Leekunfa avec qui, il sort "Kpangor" qui connaît aussi un succès. Se succèdent alors plusieurs singles, les uns aussi populaires que les autres. Collaborant avec plusieurs artistes africains et européens aux styles divers et variés, Dj Arafat sculpte son propre style au fil du temps et de ses compositions.

Tout au long de sa carrière, l'artiste qui a tiré sa révérence à 33 ans et totalisant plus d'une dizaine d'albums et une vingtaine de singles, s'est illustré par un changement de style vocal et orchestral. Façonnant le *coupé-décalé* à sa guise, il lui donne les colorations qu'il souhaite au plaisir de ses admirateurs. Il est donc passé du *coupé-décalé* classique fait d'assemblages de fragments de musiques (congolaises notamment) déjà connues à un *coupé-décalé* plus sophistiqué qu'il crée lui-même. Sa voix devient plus rauque, les instrumentaux sont plus travaillés et plus électroniques, fusionnant des sonorités nouvelles, avec une place importante conférée à la batterie. Sans risque de se tromper, on peut affirmer qu'avec Dj Arafat, on assiste à des compositions musicales propres au *coupé-décalé*. C'est l'un des principaux apports de cet artiste qui, en 16 ans de carrière, a glané d'importants lauriers pour l'ensemble de son œuvre.

Concernant les distinctions, en 2012, il reçoit deux prix : celui du meilleur artiste africain de l'année et celui du meilleur artiste masculin de l'Afrique de l'ouest à la cérémonie de récompense dénommée, « Kora Awards ». En 2017, il est couronné artiste de l'année aux Awards du *coupé-décalé*. Un an plus tard (2018), il remporte le prix du meilleur artiste masculin francophone aux African Moove Music Awards. A ces différents prix, ajoutons le Mtv Award, le prix International des Musiques Urbaines et du *coupé-décalé* (Pimud), etc. Très actif sur les réseaux sociaux (Facebook, notamment), Arafat a réussi à créer une relation quasi-fusionnelle avec son public qu'il appelait la Chine. Il meurt le 12 août 2019, jour de l'Aïd El Kebir, ou Tabaski à Abidjan des suites d'un accident de moto. La nouvelle de sa mort a créé une onde de choc dans le monde, déclenchant une vague d'hommages où, musiciens, journalistes, politiques lui reconnaissent son talent. D'où son nom de roi du *coupé-décalé*, un genre musical qu'il a su façonner en y favorisant un savant métissage entre musique moderne et musique traditionnelle.

III- METISSAGE ENTRE MUSIQUE MODERNE ET MUSIQUE TRADITIONNELLE CHEZ DJ ARAFAT

1. Musique électronique et musique africaine

"Agbangnan" est le titre d'un morceau de musique composé par Dj Arafat. Il a une durée de 3 minutes 42 secondes et est issu de l'album « Yorogang », sorti en 2016. Constituée de voix

(soliste ; chœur) et de sonorités de plusieurs instruments de musique, cette composition musicale se situe dans la mouvance *coupé-décalé* portée sur les fonds baptismaux par Doukouré Amidou Stéphane, alias Douk Saga au début des années 2000 (Boka, 2013, p.12). Toutefois, réputé pour être un mouvement artistique ouvert à diverses influences musicales, le *coupé-décalé* est loin d'être une musique fermée. Ainsi, "Agbangnan" peut être classé dans la catégorie des musiques électroniques², ce genre musical apparu dans les années 1950 aux Etats-Unis³ et qui s'est propagé en Europe avant d'être adopté par des artistes en Afrique à partir des années 1970. Faisant usage d'outils électroniques et souvent de plages musicales préenregistrées, puis mixées, la musique électronique constitue l'une des grandes inventions musicales du XX^{ème} siècle. L'ordinateur, les logiciels, le clavier synthétique (synthétiseur) constituent l'outillage privilégié des musiques électroniques de nos jours ainsi que Dj Arafat a pu le montrer à travers cette chanson. Aussi, les battements ou beats par minutes (en abrégé Bpm) constituent l'un des éléments fondamentaux des musiques électroniques.

Le Bpm, c'est l'unité de mesure utilisée pour désigner le tempo des musiques électroniques. Il permet de quantifier le nombre de battements se produisant en une minute. Ces beats ou battements sont évalués à l'oreille ou lus sur l'écran d'un ordinateur ou une table de mixage. Jouvenet (2008, p.10) souligne que certaines musiques électroniques dont la « trance », la « downtempo » et le « trip-hop » se situent sous les 100 Bpm. Quant à la « techno », la « house », ou le « garage », elles sont au-dessus des 100 Bpm alors que le « hardcore », la « jungle », ou le « 2-step » se situent aux alentours de 160/180. Concernant « gabber », il fait danser ses amateurs sur des morceaux rythmés à plus de 200 Bpm. Qu'en est-il du morceau « Agbangnan » de Dj Arafat ? Construit sur un rythme binaire, ce morceau est d'un tempo rapide. Il fait 160 Bpm c'est-à-dire qu'en une minute, s'y produisent 160 battements.

Du point de vue de sa structure, "Agbangnan" débute par une introduction s'étendant sur 8 mesures, se développe dans un jeu d'alternance entre un refrain et plusieurs couplets avant de se conclure par un instrumental de 8 mesures. L'on peut donc affirmer que sur le plan structurel, cette chanson ne se démarque pas véritablement des musiques urbaines de notre époque. Musique d'ambiance et de réjouissance, "Agbangnan" s'inscrit toutefois dans une démarche originale lorsqu'elle fait usage d'instruments de musique africains tels que la castagnette, le tambour de bois, les grelots, etc. En effet, « Agbangnan » d'Arafat Dj constitue une reproduction de la danse guerrière dénommée le « Taprogan Bi » pratiqué par les Atchan appelés communément les Ebriés, un peuple lagunaire de Côte d'Ivoire. Le « taprogan bi » est en effet une représentation rituelle des opérations de départ et de retour d'une expédition. En pays atchan, autrefois les guerriers dansaient soit pour galvaniser les troupes soit pour exprimer la joie, après une guerre victorieuse. Les gestes mimés, chargés de ses symboliques sont significatifs. Dans cette chanson, Arafat DJ a certes conservé la batterie, le piano, la guitare propre à la rythmique et aux chants du *coupé-décalé*,

² Le terme de « musique électronique » renvoie dans le contexte francophone à la branche populaire de la musique faisant usage d'instruments électroniques, par opposition à la musique électroacoustique, généralement créée par des compositeurs ayant reçu une formation académique en conservatoires, universités ou centre de recherches.

³ Véritables révolutions musicales du XX^e siècle, les musiques électroniques ont vu le jour sous l'impulsion des fondateurs de la musique concrète et électro acoustique, puis ont popularisé les pionniers d'un genre nouveau qui ont su développer leurs propres partitions.

mais il reproduit presque à l'identique l'ambiance de la cérémonie rituelle et guerrière : jeu de tambours, de cloches, cris ... D'ailleurs, il le chante :

*Voici la danse des vaillants,
Agbagnan, c'est la danse des guerriers.
Agbagnan, c'est la danse des guerrières...*

Cette chanson est accompagnée d'une scénographie assez particulière. Le corps maquillé, badigeonné d'une poudre blanche (généralement du kaolin), un morceau de pagne de couleur rouge noué aux hanches, un sabre ou un instrument de musique en main, les participants à cette cérémonie semblent emparés par une sorte de transe qui leur fait exécuter des pas de danse frénétiques. Du début jusqu'à la fin de ce morceau, Arafat Dj procède à une « domestication des bruits-sons », Solomos (2008, p.135) que l'on entend lors de ces rituels. Cette danse guerrière ne se pratique pas tous les jours en pays Atchan. A la fois sacrée et festive, elle se déroule sur la place publique avec l'intervention de plusieurs acteurs : chanteurs, instrumentistes, danseurs se mobilisent lors de cette manifestation donnant ainsi des allures populaires à une célébration où, communient jeunes, vieux, hommes et femmes. En reproduisant l'ambiance hystérique de la danse « taprognan bi » des Atchans dans son coupé-décalé, Arafat enrichit certainement cette musique de sonorités nouvelles, inhabituelles tout comme dans sa chanson "Lékiné" où, il ressuscite un rythme et une danse du terroir ivoirien à travers le refrain :

*Lékiné oo apouê (3 fois)
Venez, on va danser
Venez, on va swinguer
C'est le lékiné oo apouê*

A l'origine, le "lékiné" est une danse et un rythme musical de l'ouest de la Côte d'Ivoire. Propulsé sur la scène nationale dans les années 1970 jusque dans les années 1990, ce rythme et la danse qui l'accompagne ont quasiment disparu du paysage musical ivoirien avec Victor Guéi (décédé en juin 2006). En y retournant, l'"Influenmento"⁴ fait certainement œuvre utile. En effet, il redonne un souffle nouveau à un rythme musical désuet, une seconde vie à un vestige de nos traditions musicales abandonné depuis des lustres. Ce retour aux sources anciennes et traditionnelles de la part d'un artiste qui n'a pas toujours eu bonne presse et qui était parfois vu comme un inconscient bagarreux voué à amuser inlassablement la galerie et à entretenir des tensions inutiles, est salutaire. Son action valorisant le patrimoine musical ivoirien dans sa musique sonne ainsi comme une contribution à l'œuvre de décolonisation de la musique ivoirienne, en général, et du *coupé-décalé*, en particulier.

2. Arafat Dj et la "décolonisation" du *coupé-décalé*

La musique ivoirienne a longtemps été sous l'influence des musiques venues du Congo, du Nigéria et de la France. À en croire Hien (2013, p.139) avant l'indépendance de la Côte d'Ivoire en 1960 et même longtemps après, les musiques venues de ces pays avaient pignon sur rue au détriment de la musique ivoirienne. Il a fallu des chanteurs comme Amédée Pierre, Allah Thérèse ;

⁴ Un autre pseudonyme d'Arafat Dj.

Ernesto Djédjé et bien d'autres pour la révolutionner à travers leurs chants en langues ivoiriennes (bété, baoulé...). L'usage de rythmes du terroir ivoirien y a également contribué. Ainsi, faut-il le noter, à sa naissance, le *coupé-décalé* n'a pu échapper à la forte influence de musiques d'origine étrangère notamment celles du Congo. La forte "congolisation" du *coupé-décalé* se perçoit à travers plusieurs phénomènes, à savoir l'atalaku, l'usage du lingala, le sebene et la sape qui sont connus pour être des caractéristiques des musiciens congolais. Ce qui a sonné comme une recolonisation de la musique ivoirienne par les musiques congolaises. Cependant, avec Dj Arafat, l'on observe que progressivement à côté du *coupé-décalé* aux accents musicaux congolais, se développe un autre style à forte résonnance musicale ivoirienne. Il s'agit d'une rupture voire d'une révolution esthétique. A travers "Agbangnan" et "Lékiné", Dj Arafat apparaît comme l'un des pionniers de cette "décolonisation" du *coupé-décalé*. A travers cette chanson, Arafat Dj est certainement dans une dynamique de valorisation du patrimoine culturel ivoirien par le truchement d'une musique fortement marquée par le style électro. De fait, si Douk Saga est reconnu comme le fondateur de ce mouvement *coupé-décalé* et celui qui le premier l'a propulsé sur la scène musicale nationale et internationale, Arafat Dj peut être considéré comme celui qui a donné à ce mouvement une dimension nouvelle. A l'image de l'oiseau mythique "Sankofa" se penchant sur sa queue, métaphore de la nécessité pour tout homme de se tourner vers son passé afin d'avancer vers le futur, Arafat Dj opère un retour vers le passé, vers la tradition pour non seulement enrichir sa musique mais également en vue de promouvoir ce patrimoine au-delà de l'Afrique. En opérant ce retour au patrimoine culturel ivoirien, Dj Arafat recherche certainement les voies d'une innovation esthétique. Il entend intégrer dans ses compositions des nouveautés expressives. Il ambitionne ainsi de pratiquer le *coupé-décalé* différemment. Ce qui ne manque pas d'imprimer une certaine originalité à sa musique. Au-delà du métissage que Dj Arafat a opéré entre musique traditionnelle et musique moderne (électronique, notamment), le « Yôrô » a aussi érigé la transgression en mode d'expression et d'affirmation de soi.

IV- LA TRANSGRESSION COMME MODE D'EXPRESSION ET MOYEN D'AFFIRMATION DE SOI

1. Bouleversement de certains codes musicaux

Arafat Dj est reconnu pour être un artiste anticonformiste. Dans sa musique, il casse certains codes. L'ensemble de son œuvre artistique l'atteste. En effet, là où selon une conception bien répandue, la musique n'a de sens et de valeur que lorsqu'elle est accompagnée d'un texte, d'un discours verbal bien structuré et compréhensible, Dj Arafat considère que l'auditeur n'a nullement besoin de textes poétiques pour se délecter de sa musique. Ainsi, les productions musicales d'Arafat sont-elles caractérisées par une explosion sonore. La batterie enragée libère des notes criantes sur lesquelles, il pose une voie enraillée, hurlante. Ce qui donne l'impression d'une musique cacophonique pour l'oreille non avertie. Aussi, le chant arafatien est-il loin d'une poésie chantée. Le débit des paroles se fait souvent avec rapidité déroutante et sur un ton agressif. La violence des mots et la grossièreté du discours peuvent choquer les amoureux de musiques suaves, langoureuses.

Par ailleurs, alors qu'une certaine vision esthétique voudrait voir dans l'artiste un prophète dont les textes éduquent, sensibilisent par des textes musicaux au (x) contenu (s) clairs et susceptibles d'être assimilés par des publics de mélomanes, Dj Arafat s'inscrit dans une autre

perspective. Pour lui, la musique n'a nullement besoin du langage verbal pour s'épanouir et pour être aimée. De fait, il s'inscrit dans le formalisme, théorie qui soutient l'autonomie du langage musical à l'égard du langage verbal (Fubini, 2007, p.47). Avec Dj Arafat, le langage musical s'affranchit du diktat du langage verbal pour se poser comme une donnée qui se suffit à elle-même. Le « commandant Zabra » estime qu'on n'a pas besoin de comprendre ce qu'il chante. « Vous n'avez pas besoin de comprendre, dansez seulement », clamait-il bien souvent. Ce qui explique que dans plusieurs de ses chansons, la base orchestrale est supplantée de cris, d'onomatopées. C'est le cas dans « C'est moi », une chanson sortie en 2014 :

Soliste : Yébalou gouho dioman bouho sadja

Yétémis kouo kowanio dêwô

Chœur : é yaéé té koumon kouoo éya !

Soliste : éyaééé tékoumon kpo éya !

Eya kokouho galia konon koliôssé kamankou min kpin kpin kpin kpin

Chœur : éyaééé tékoumonoo éya !

Les paroles ci-dessus constituent l'introduction de la chanson "C'est moi". Elle n'est pas chantée en français. Exécutée par un chanteur autre que Dj Arafat, cette introduction présente un assemblage d'onomatopées qu'il serait utopique et illusoire de chercher à comprendre. A en croire Dj Arafat lui-même, « ça ne veut rien dire ». Même si le texte n'a aucune signification en soi, la mélodie sur laquelle il est exécuté est très proche d'une aire culturelle ivoirienne. Cette introduction du chant "C'est moi" a une forte résonance d'un chant africain et ivoirien en particulier. La mélodie de ce chant est en effet très proche des celles des musiques de l'ouest ivoirien, aire culturelle dont Arafat Dj est originaire. Cependant, prenant la relève suite à cette introduction à forte résonance traditionnelle, Dj Arafat opère un changement à travers ces paroles :

Bon, tu as fini de nous kouman non ?

C'est maintenant nous on va te kouman aussi

Le termistocle va encore frapper. Ah ah !

100 ans de chansons dans mon corps !

Refrain : C'est moi

C'est moi

C'est moi

C'est moi

Les paroles ci-dessus sont celles par lesquelles Dj Arafat fait son entrée dans le morceau "C'est moi". Aussi bien dans le texte, dans la mélodie que dans la rythmique, la partie chantée par Dj Arafat est assez différente de celle chantée en introduction. Ce faisant, le « Zeus d'Afrique » décide de casser le code musical institué au début du morceau. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'artiste dit : « Tu as fini de nous kouman non ? C'est maintenant, nous on va te kouman » Entendez par là : « tu as fini de nous conseiller, c'est maintenant, nous on va te parler. » Dans cette composition, le chanteur met en opposition deux manières de chanter voire deux écoles de chant. La première que nous considérons comme l'école traditionnelle africaine est celle qui s'exprime dans l'introduction du morceau avec un timbre et des inflexions de la voix proche des musiques africaines. Quant à la seconde, c'est celle que nous considérons comme l'école moderne et contemporaine. Elle se manifeste dans le chant qu'exécute Dj Arafat lui-même avec une voix rauque

et robotique. Cette deuxième école de chant apparaît comme une transgression, un bouleversement des codes de la pratique du chant instituée par la première. De fait, sur le plan strictement musical, Dj Arafat se pose comme une révolutionnaire à travers des compositions aux antipodes de certaines conceptions de la musique. Mais, ce désir de se singulariser ne se manifeste pas que sur le plan musical. Il se perçoit aussi dans la vie sociale de ce chanteur où, l'artiste entretient une sorte d'autocélébration qui alimente les rivalités.

2. Autocélébration et rivalités artistiques

Arafat Dj voulait exister musicalement et socialement. D'où, sa forte propension à s'autocélébrer et à entretenir en permanence des rivalités avec d'autres artistes. Ce musicien vivait dans une tension permanente avec plusieurs de ses collègues comme s'il ne pouvait prospérer en dehors des "clashes" (conflits) et la bagarre. La phrase conclusive du morceau "Agbagnan" en est une parfaite illustration : « *C'est Yô rô (autre sobriquet de Dj Arafat) qui a fait le son, faut pas qu'ils essaient de courir avec moi, je suis trop rapide pour eux* ». Par cette phrase Dj Arafat fait savoir qu'à la différence de nombre de ses collègues chanteurs dont les œuvres sont arrangées par d'autres, il compose et arrange lui-même ses propres musiques dont celle-ci qu'il considère comme un chef-d'œuvre. Cette conclusion sonne donc comme une mise en garde aux autres artistes afin qu'ils n'essaient pas de se mesurer à lui. Car, sur le terrain de la musique, il estime qu'il les supplante. Ce n'est pas un hasard s'il possède une quantité impressionnante de sobriquets : « Beerus Sama » ; « Zeus d'Afrique » ; « Commandant Zabra » ; « commissaire 5500 volts » ; « 8500 volts » ; « l'apache » ; le « Daishikan », etc. Tous ces sobriquets qu'il s'est donnés lui-même ne visaient qu'un but : magnifier sa grandeur, sa suprématie comme un dieu.

Le privilège qu'il accorde à vanter ses talents, à se considérer comme le meilleur de tous les artistes pratiquant le *coupé-décalé* a conféré à Dj Arafat l'image d'un homme orgueilleux, prétentieux, vantard. Des traits de caractères qui lui ont valu d'être mis souvent au banc du show-business ivoirien. Généralement considéré comme un jeune homme au comportement malsain et à la moralité douteuse, Arafat a durant sa vie, entretenu des relations tumultueuses avec bon nombre de personnes dans le milieu du show-business et même en dehors, sa famille notamment. D'ailleurs, dans les derniers moments de sa vie, il disait subir un boycott de la part de mécènes et de plusieurs médias qui visiblement ne supportaient plus ses frasques. Paradoxalement, cette image de jeune homme méprisant, hautain, violent et bagarreur qui lui collait à la peau a contribué à son succès auprès d'une frange de la jeunesse qui voyait en lui un héros voire une idole dont certaines attitudes aussi répréhensibles soient elles ne sauraient remettre en cause le talent artistique, le courage et la rage de réussir. Partir du bas de l'échelle sociale et réussir à se hisser à ce niveau de popularité sur les plans national et international a fait de Dj Arafat un modèle de réussite pour plusieurs jeunes gens qui voyaient en lui non pas un bagarreur mais plutôt un homme fort, courageux qui a su se surpasser malgré ses difficultés. Sur ce plan, l'artiste était un modèle à imiter. Ses fans à qui, il a donné le nom la « Chine » pour témoigner de leur grand nombre lui vouaient une admiration quasi-cultuelle. Il profitait de sa proximité avec les « Chinois » pour leur donner des conseils, les invitant à être forts, courageux et à être des guerriers comme lui. Ces paroles dans "Agbangnan" en témoignent :

Dans la Yorogang on est des Guerriers

*Dans la Yorogang on n'a pas peur de quelque chose oh
Dans la Yorogang on a les voitures
Dans la Yorogang, on a maplor les gos, on n'est pas pédé
Si tu veux être membre de la Yorogang, il faut être un bon guerrier...*

CONCLUSION

Musique urbaine contemporaine, le *coupé-décalé* ne se prive pas des éléments musicaux et extra-musicaux susceptibles de construire sa modernité. Cependant, avec Dj Arafat, le mouvement musical porté sur les fonds baptismaux par Douk Saga, opère un retour aux sources traditionnelles. La domestication des bruits-sons issus du « Taprognan bi » du peuple Atchan dans son titre « Agbangnan » en est une parfaite illustration. Le retour à certaines musiques et danses du terroir ivoirien à l'instar du « lékiné » qu'il a su moderniser dans sa chanson du même nom traduit la volonté de Dj Arafat de régénérer voire ressusciter certaines données musicales du patrimoine artistique ivoirien. Ses compositions à résonnance traditionnelle font de ce musicien un important acteur de l'évolution qualitative et quantitative du *coupé-décalé*. Par ses œuvres où, musiques électronique et musique traditionnelle ivoirienne se combinent et s'harmonisent pour donner au bout du compte des musiques métissées, le « Yôrôbô » favorise une sorte de décolonisation du *coupé-décalé*.

En effet, d'une musique qui dans ses débuts n'était qu'un assemblage de fragments de musiques déjà connues (congolaises pour la plupart), le *coupé-décalé* connaît avec Arafat Dj une rupture esthétique. A travers ses propres compositions alliant tradition et modernité, cet artiste a su tracer et développer de nouveaux sillons pour le mouvement *coupé-décalé*. L'œuvre de Dj Arafat relevant par ailleurs, d'une transgression de certains codes, d'un refus du déjà vu et/ou du déjà entendu, montre les limites de certains discours tendant à ghettoïser les genres et styles musicaux. Au fond, de même qu'à travers les musiques actuelles, celles des traditions africaines trouvent le moyen de résister à une disparition totale, de même, les musiques contemporaines, parviennent à se remodeler, à se réinventer grâce aux esthétiques nouvelles apportées par les musiques traditionnelles. Les œuvres de Dj Arafat inaugurent une nouvelle esthétique dans le *coupé-décalé*. Toutefois, cette dynamique novatrice se manifestant par l'usage d'éléments musicaux de nos traditions africaines et ivoiriennes dans le *coupé-décalé*, fera-t-elle long feu après la disparition du « Daishikan » ?

BIBLIOGRAPHIE

ACCAOUI Christian, 2011, « Modernité », *Eléments d'esthétique musicales, Notions, formes et styles en musique*, Paris : Actes Sud/ Cité de la musique. pp. 338-346.

BOA Thiémélé Ramsès L., 2012, *Le pouvoir des origines*, Saarbrücken (Allemagne), Les éditions universitaires européennes.

BOKA Anicet, 2013, *Coupé-décalé : le sens d'un genre musical en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

COUTURE Ariane, 2007, « L'hybride est-il un paramètre musical ? Une analyse de la vidéomusique Spin (1999-2002) de Jean Piché », Actes du colloque The Languages of Electroacoustic Music.

Université de Montfort, Leicester. Consulté sur <http://www.ems-network.org/spip.php?article263>, le 15 juin 2020.

DUTERTE Jean-François, 1996, « Musiques traditionnelles et Modernité » [Alain Darré](#) (dir.), *Musique et politique*, *Les répertoires de l'identité*, Rennes (France), Presse universitaire de Rennes, pp. 61-71.

FUBINI Enrico, 2007, « Langage musical et langage verbal : quelle relation », Alessandro Arbo (sous la dir.), *Perspectives de l'esthétique musicale, entre théorie et histoire*, Paris, L'Harmattan, pp. 47-56.

GAWA Franck, 2014, « Le coupé-décalé en Côte d'Ivoire : sens et enjeux d'un succès musical », *African Sociological Review/ Revue Africaine de Sociologie*, vol.18 N°2, pp.105-119.

GNABA Abdu, 2011, *Anthropologie des mangeurs de pain*, Paris, L'Harmattan.

HIEN Sié, 2013, « La musique d'Amédée Pierre : rupture esthétique et engagement pour une musique ivoirienne moderne », *Festival panafricain de musique, Engagements artistiques et novations esthétiques pour la Renaissance africaine*, Brazzaville (République du Congo) : Les Editeur Hemar, pp. 133-151.

HIEN Sié, 2017, *Le Yolon bo dans les rites funéraires Lobi*, Saarbruck (Allemagne), les Editions Universitaires Européennes.

KOHLAGEN Dominik, 2005, « Frime, escroquerie et cosmopolitisme, le succès du coupé-décalé, en Afrique et ailleurs », *Politique africaine*, n°100, Paris, édition Karthala, pp. 92-105.

MAKIS Solomos, 2008, « Bruits " entonnés " et sons " convenables " : Russolo et Schaeffer ou la domestication des bruits », *Revue Filigrane*. Musique, esthétique, sciences, société, p. 133-157.

MORGAN Jouvenet, 2008, *Rap, techno, électro...entre travail artistique et critique sociale*, Paris, les éditions MSH.

NICOLAS François, 2006, « En quoi la musique constitue-t-elle un monde à part entière ? Conditions, conséquences », *Musurgia* Vol. 13, No. 1 : les Editions Eska, pp. 63-90.

STOLL Marie, 2020, « Au croisement du Nouchi et du coupé-décalé : un défi à l'appartenance nationale », *Akofena* n°2, vol.2, pp. 129-138.

VERON Jacques, 2008, « Enjeux économiques, sociaux et environnementaux de l'urbanisation du monde », *Mondes en développement*, n°142, pp. 39-52.

Littérature

OPACITÉ/TRANSPARENCE DANS LES DEVINETTES BAOULÉ : DEUX FACETTES CONTIGUËS OUVRANT SUR LA CLARTÉ DU MESSAGE

André-Marie **BEUSEIZE**
Université Félix Houphouët-Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
beuseizeam@gmail.com

Résumé

Cet article tente d'interroger les devinettes baoulé en tant que formes de vie ouvrant sur des formes sémiotiques. En son sein, il faut voir l'existence d'un faisceau de sens, puisque la réalité recherchée est un ensemble de renvois hétérogènes cryptés sur le modèle explicatif. Du point de vue de sa signifiante, il faut comprendre que la devinette développe deux facettes complémentaires. L'on pourrait envisager tracer la réponse cryptée en faisant recours à la quintessence des mots pivots qui s'y trouvent et également analyser la forme de sa narration influencée par le locuteur-narrateur. C'est en cela que l'étude examine l'opacité et la transparence susceptibles de paraître dans les devinettes baoulé. La clarté du message exprimé par les devinettes est donc foncièrement dépendante de la capacité qu'a le locuteur à cerner les mots pivots susceptibles de réorienter le sens ou le moule argumentaire dans lequel se fonde le corps de la devinette.

Mots clés : Devinette, Mots pivots, Réponse envisagée, Opacité, Transparence.

OPACITY/TRANSPARENCY IN BAOULE RIDDLES : TWO CONTIGUOUS FACETS OPENING ON THE CLARITY OF THE MESSAGE

Abstract

This article attempts to question baoule riddles as life forms opening onto semiotic forms. Within it, we must see the existence of a bundle of meaning since the reality sought is a set of heterogeneous references encrypted on the explanatory references encrypted on the explanatory model. From a point of view of its significance, it should be understood that the riddle develops two complementary facets. One could envision tracing the encrypted response using the quintessential pivotal words therein and also the speaker-narrator-influenced form of its narration. This is where the study examines the opacity and transparency that may appear in baoule riddles. The clarity of the message expressed by the riddles is therefore fundamentally dependent on the speaker's ability to identify the pivotal words likely to reorient the meaning or the argumentative mold in the riddle is based.

Keywords : Riddle, Pivot words, Planned response, Opacity, Transparency.

INTRODUCTION

Dans une devinette baoulé, le premier énoncé pose le cadre situationnel de la narration. On peut tout de même noter qu'il existe deux tendances fondamentales, en ce qui concerne le procès narratif des événements tel que mis en jeu dans les devinettes. La première est que, le locuteur rapporte les paroles d'un autre. La seconde est qu'il situe son discours dans un univers symbolique brassé par des images. Cette dernière tendance est le cas des devinettes baoulé, mode privilégié de narration. En fait, d'un point de vue général, dans les devinettes baoulé, l'orientation du message est d'abord opaque, puisqu'il ne se laisse pas saisir d'emblée en dehors d'une approche analytique. Cette question de l'opacité a été abordée par certains linguistes dont G. Kleiber (1979), C. Fuchs (1994) et M. Charolles (2002). En réalité, le fonds commun de la compréhension est basé sur l'aptitude du locuteur en position d'allocutaire à capter le message en amont et de chercher à asseoir sa compréhension, dépendante d'une sémantaxe particulière, en aval.

Si tel est le cas, les efforts fournis par les partenaires discursifs sont de deux ordres : le premier, c'est l'effort de compréhension entretenu par les allocutaires. Le second est l'aptitude du locuteur-narrateur à tracer les sillons ouvrant sur une bonne compréhension de la devinette. Cette bonne compréhension se façonne en suivant un ensemble d'échantillonnage alimenté par l'effort de replâtrage du locuteur-narrateur. Dans le dispositif énonciatif, il appuie ses propos sur des données paralinguistiques. Il existe donc, pour ses partenaires discursifs un effort de décodage du message véhiculé.

Ainsi, le modelage se construit quasiment sous un aspect méta-énonciatif du genre si P alors Q , où P est une représentation langagière et Q , des explications linguistiques, un discours, construit en amont, sur la répétition ou sur le gestuel, par exemples. Au fait, étant donné que l'existence des différentes approches de la réponse escomptée dépend de l'explication développée, nous émettons l'hypothèse selon laquelle les différentes propositions des partenaires discursifs sont hétérogènes.

Vu sous cet angle, chaque tentative est dépendante de la manière primaire de comprendre le message du locuteur-narrateur de la devinette. Alors existe-t-il un lien entre les explications fédérées et la réponse souhaitée ? La charge sémantique des mots qualitatifs peut-elle tracer les sillons de la réflexion en vue de trouver la réponse ?

Cette étude aborde la question de la construction du sens des textes oraux de la littérature baoulé. Ces textes oraux dont la devinette justifient à la fois l'aspect méta-discursif et métalinguistique du message global perçu. La réponse escomptée n'a de réelle assise que dans une narration soutenue par les commentaires sur les mots ou expressions visant à ramollir le flou exprimé.

Le travail admet pour cadre méthodologique la transcription de données¹ selon l'alphabet phonétique international. Nous avons rassemblé le corpus pendant les soirées à grand défi où le conteur vedette était magnifié. Il en découle également que certaines expressions des devinettes ne sont pas sémantiquement interprétables si bien que nous n'avons pas pu trouver une équivalence si fidèle.

L'objectif de cette étude est de déceler comment, à travers les devinettes baoulé, les signes s'entremêlent pour donner du sens. Pour être en phase avec un tel objectif, l'analyse des données s'inscrit dans le cadre de la sémiotique. À cet effet, il convient de convoquer, pour une meilleure lecture la théorie de A. J. Greimas (1979). Pour plus de clarté, il est important d'en donner un aperçu général, en vue d'une meilleure approche du sujet. En effet, cette théorie sémiotique permet de distinguer trois niveaux de structuration et donc trois niveaux de description du sens, selon L. Panier (1985 : 290) :

un niveau sémiotique (ou logico-sémantique) où la signification se structure selon la logique des valeurs sémantiques ; un niveau narratif où la signification se structure dans la forme du récit, et obéit à une grammaire narrative qui organise les programmes d'articulation et de transformation des valeurs, à partir des rôles des acteurs et de la fonction des actions où ils sont engagés ; un niveau discursif où la signification s'organise dans la disposition particulière des éléments de la langue.

Pour donner un aperçu assez significatif des interrogations soulevées, il est apparu nécessaire, après avoir présenté les faits, de voir en premier lieu l'illogisme de la narration comme sources de données opaques. Ensuite, nous étudions la corrélation entre le niveau narratif et la construction primaire de sens comme source de transparence. Enfin, il sera question de voir comment la langue exprime les réalités pour asseoir un discours cohérent.

1. L'illogisme des signes exprimés dans les devinettes baoulé comme source d'opacité

La devinette baoulé esquisse un discours de nature à semer le flou, du point de vue de son sens. Ce type de discours s'articule autour d'un langage ayant pour fondement des symboles ou des images, très souvent codés. L'essentiel pour ce genre hybride de la littérature orale – il souvent l'on, souvent court – c'est d'exprimer un langage assez particulier ouvrant sur l'illogisme. Les signes mis en jeu par le locuteur-scripteur de la devinette paraissent comme un acte de signification des personnages invités à produire du sens. Mais ici, le signe ne construit rien de signifiant. Cette idée est ratifiée par A. J. Greimas dans un entretien accordé au journal *Le monde*, le 07 juin 1974 en ces termes :

Pour moi, la science des signes, c'est une fausse définition. Parce que derrière les signes se cache le jeu des significations, et une analyse plus profonde amène à détruire, à déstructurer le signe, pour mettre à jour les univers de signification. Autrement dit, le travail de la sémiologie c'est de parvenir aux structures logico-abstraites sous-jacentes à l'effervescence des normes figuratives qui nous entourent.

¹ Nos données ont été sélectionnées précisément le dimanche 04 avril 2021, le jour de pâques, à Samoïkro, notre village maternel. Nous tenons à remercier M. KOUADIO Yao, cultivateur, conteur du jour qui nous a livré le corpus. Qu'il en soit vivement remercié.

En tant que signifiante, donc ensemble de signes condensés, il convient de voir dans l'acte de mise en codification une composante énonciative puisqu'il y a des manières de dire, d'exprimer ces signes. Selon J-M. Klinkenberg (1996 : 96-97), la sémiotique « ... se contente de noter que le sens naît du rapport entre un univers dont relève le signifiant et un autre univers dont relève le signifié. » Il y a des manières d'exprimer le contenu du message issu de la devinette, c'est-à-dire des manières énonciatives pour désigner, les choses dans le contexte de l'exprimabilité que nous offre la langue. Le contenu, c'est-à-dire la réponse escomptée entraîne le contenant, les explications déployées pour une meilleure vision la description. Cette étape fondamentale concourt à la mise en jeu de la devinette, dans le circuit communicatif, selon des choix opérés par la sphère sémiotique.

Le langagier, à cet effet, fait cheval seul dans la mesure où en maillant dans le sens de la logique du possible exprimé, le discours opaque de la devinette implique un récepteur qui se substitue au sujet d'énonciation. En même temps qu'il reçoit, il essaie d'asseoir sa compréhension en se hissant à la place de l'énonciateur-scripteur de la devinette. Ainsi, exige-t-il de la part du récepteur d'assumer sa propre subjectivité, étant donné que tous les partenaires discursifs opèrent librement des choix dans la co-production ou la co-construction de la réponse escomptée. D'un point de vue logico-sémantique, aucune signification ne peut être obtenue en suivant le produit qu'est la devinette. S'il existe une corrélation entre le signe paru en amont, il serait mieux indiqué qu'en aval, le signe soit ce qui est mis en lieu et place d'une production langagière interprétable. C'est la raison pour laquelle, L. Herbert (2018 : 7) affirme : « un élément construit est l'image que donne de l'élément empirique l'élément qui sert comme source d'informations notamment d'indices ». Les devinettes 1 et 2 suivantes mettent en jeu le caractère opaque comme vecteur de transmission du flou sémantique :

Devinette 1 :

1. n ketekeke kle

/je/onomatopée liée à quelque sinueuse/red/tordu/

Je suis une chose sinueuse.

2. a n̄ɲi

/ton/bœuf/

Je t'offre un bœuf.

3. gadagada bi

/onomatopée/bruit du coup de glotte/

Je le tue et je le déguste.

4. atjma

/chemin/étroit/

Il s'agit du chemin étroit et sinueux.

Devinette 2 :

1. su a su wa nã n kã ndε kɔ̃ n kle ɔ

/envoyer nar/ton/oreille/ici/que/je/dire nar/chose/une/je/montrer narr/morph concl/

Rapproche ton oreille pour que je te dise quelque chose.

2. a nɔ̃ɲi

/ton/bœuf/

Je t'offre un bœuf.

3. gadagada bi

/onomatopée/bruit du coup de glotte/

Je le tue et je l'avale.

4. gbɔlu titilɛ

/gombo/cueillette/

La cueillette de gombo.

Le langage des devinettes est secret, obscur en ce sens qu'il ne se laisse pas saisir d'emblée comme l'est la parole ordinaire. Si l'on considère les messages des devinettes 1 et 2 en tant que corps constitués, on peut dire qu'ils sont fractionnés selon deux approches complémentaires. La première approche se situe au début de la narration, au tout début, avec les énoncés 1 :

Devinette 1 :

1. n ketekete kle

/je/onomatopée liée à quelque sinueuse/red/tordu/

Je suis une chose sinueuse.

Devinette 2 :

1. su a su wa nã n kã ndε kɔ̃ n kle ɔ

/envoyer nar/ton/oreille/ici/que/je/dire nar/chose/une/je/montrer narr/morph concl/

Rapproche ton oreille pour que je te dise quelque chose.

Le discours est ici opaque en ce sens que le co-énonciateur ou récepteur en position de conquérant, puisqu'il doit chercher à s'approprier le sens du message véhiculé par l'énonciateur-narrateur se substitue au sujet d'énonciation. L'énoncé 1 au fondement de la source d'origine (S₀) se déploie en source de niveau 1 (S₁), où **n**, *je* s'inscrit en lieu et place du sujet d'énonciation. Les instances supposées neutres ont à leur tour une connaissance des sillons tracés par ce genre de discours mais, en aucun moment elles ne signalent une vision claire de leur supposé réponse. Un contenu comme **n ketekete kle** /je/onomatopée liée à quelque chose de sinueux /red/tordu/, qui est susceptible d'être glosé par → *Je suis une chose sinueuse*, n'a aucune assise sémantique réelle puisque, le contenu logique ne donne rien à l'horizon pouvant tendre vers la réponse escomptée.

Le syntagme nominal descriptif est donc axé sur l'onomatopée ouvrant sur l'éclatement de présuppositions. En même temps qu'il pourrait désigner l'effort de celui qui éprouve des difficultés de marcher, il pourrait également renvoyer à l'élan d'un corps qui se lance ou encore, à la trajectoire d'une pierre jetée sans vigueur. Tout compte fait, il existe la présupposition de mobilité. Le seul moyen possible dans cette conditionnalité, c'est d'attribuer le vocable narratif **n ketekete kle** comme une expression opaque et de l'envisager comme un symbolisme accru faisant appel à un faisceau de sens contribuant ainsi à semer le flou.

L'opacité se vérifie d'un point de vue combinatoire, avec la chaîne narrative observée qui ne donne aucune logique interne ouvrant sur la réponse. Le vocable narratif n'a de coréférence que dans son premier constituant, **n**, *je* qui co-réfère à la fois au sujet de l'énoncé et au sujet énonciateur et **kle**, *tordu, caractère de ce qui n'est pas droit*, son troisième constituant c'est-à-dire qui ne mène pas directement à quelque chose. Mais ici, **ketekete** qui joue le rôle de prédicat n'a aucune référence objective. Selon D. Apothéloz (2015 : 1), on retient ce qui suit :

Le problème de l'opacité référentielle se pose quand, dans une proposition, le fait de substituer une expression référentielle à une autre modifie la valeur de vérité de cette proposition, alors même que les deux expressions désignent le même référent. Cette modification de la valeur de vérité est l'indice que la position où apparaissent ces expressions n'est pas – ou n'est pas purement – référentielle.

De même, l'expression de la devinette 2, **su a su wa n̄ n k̄ nd̄ k̄ n kle ɔ** glosée par → *Rapproche ton oreille pour que je te dise quelque chose* ne nous indique pas réellement l'esquisse de réponse de la devinette. Aucune lisibilité relationnelle ne se dessine à l'horizon pour en faire une bonne lecture pouvant ouvrir sur la réponse attendue. Si tel est le cas, il existe un lien entre le narratif et la construction de sens pour aboutir à la transparence.

2. Le niveau narratif et la construction primaire de sens, source de transparence

Le plan de la narration de toute devinette est capté sur une construction primaire de sens. Les devinettes sont dites transparentes lorsqu'elles possèdent la propriété de ne rien camoufler. Elles véhiculent donc un message ayant une clarté linéaire et une limpidité qui militent à son actif. C'est la raison pour laquelle, J. Pantet et A. Grobet (2011 : 12) mentionnent :

Le signe linguistique, selon certains philosophes du langage, admet deux états : il est soit transparent, assumant une pure fonction référentielle en fonctionnant comme indice pour l'objet du monde qu'il doit représenter, soit opaque, se désignant lui-même en fonctionnant auto-réflexivement.

Ainsi, dans ce discours né, le récepteur s'identifie au sujet énonciateur – source du message – et il prend en compte l'énoncé. C'est ce que nous mettons en évidence à travers les devinettes 3 et 4 qui suivantes :

Devinette 3 :

1 n̄n̄ n̄m̄j̄ kpli l̄ e k̄ k̄

/sage/Dieu/puissant/posséder hab/son/village/un/

Dieu tout-puissant possède un village.

2 k̄ a ʒu su

/quand/tu/arriver hab/sur/

Lorsque tu y es

3 sr̄ me m̄gba

/homme/eux/tous/

Tout le monde

4 me kpl̄ kle

/ils/porter hab/chapeau/

Ils portent un chapeau

5 a n̄n̄j̄

/ton/bœuf/

Je t'offre un bœuf.

6 gadagada bi

/onomatopée/bruit du coup de glotte/

Je le tue et je l'avale.

7 ndre fje

Champ de champignons

Devinette 4

1 n̄n̄ n̄m̄j̄ kpli l̄ e kende k̄

/sage/Dieu/puissant/posséder hab/son/pagne/un/

Dieu tout-puissant possède un pagne.

2 e tram̄ f̄j̄ de

/il/prendre hab suff nég/jamais/

Il ne prend jamais la saleté.

3 a n̄n̄j

/ton/bœuf/

Je t'offre un bœuf.

4 gadagada bi

/onomatopée/bruit du coup de glotte/

Je le tue et je l'avale.

5 oteky kleswa

/margouillat/œuf/

L'œuf de margouillat

La mesure du raisonnement par déduction part toujours d'une adéquation entre le posé, le présumé et le sous-entendu. Ainsi, si nous prenons la devinette 1, on a :

L'énoncé 1 :

n̄n̄n̄ n̄m̄j̄ kpli l̄ e klo k̄

/sage/Dieu/puissant/posséder hab/son/village/un/

*Dieu tout-puissant possède un village, est le **présupposé**.*

L'énoncé 3 :

sr̄ me m̄gba

/homme/eux/tous/

Tout le monde

Est le **posé**

Et enfin, l'énoncé 4 :

me kpl̄ kle

/ils/porter hab/chapeau/

Ils portent un chapeau

Est le **sous-entendu**. C'est avec l'analyse de l'énoncé 4 que la réponse apparaît avec l'énoncé 7, **ndre fje, Champ de champignons** se dégage.

De même, avec la devinette 4 :

1 n̄n̄n̄ n̄m̄j̄ kpli l̄ e kende k̄

/sage/Dieu/puissant/posséder hab/son/pagne/un/

Dieu tout-puissant possède un pagne.

Le **présupposé**

2 e tramā fɛ de

/il/prendre hab suff nég/jamais/

Il ne prend jamais la saleté

Le **posé**

5 oteky kleswa

/margouillat/œuf/

L'œuf de margouillat

Est le **sous-entendu**, la réponse attendue.

Selon l'opinion de D. Maingueneau (1990 : 82), il convient de retenir ce qui suit : « Si les posés sont présentés comme ce sur quoi porte l'énonciation, et donc soumis à une contestation éventuelle, les présupposés rappellent de manière latérale des éléments dont l'existence est présentée comme allant de soi. » La structure de la narration imposant une logique interne à la devinette atteste que le sens qui découle de sa narration est une pré-construction ouvrant sur la transparence. En tant que somme de plusieurs intentions de sens, la réponse est évidemment calquée sur ses intentions qui se sédimentent, au fur et à mesure que l'on tend vers la présupposition pour plus de clarté. Selon H. Nølke (1994 : 48-49), la clarté recherchée « peut être conçue comme un ensemble d'instructions présentées par l'émetteur afin de permettre au(x) récepteur(s) d'arriver à la bonne interprétation, comprise comme l'interprétation intentionnée. »

Avec la devinette 3, la logique interne est construite avec les renvois suivants :

1 e klo kɔ, /son/village/un/, *un village* c'est-à-dire *un champ*, comme implicature. **4 me kplā kle**, /ils/porter hab/chapeau/, *Tous portent un chapeau* ce qui donne l'énoncé 7, **ndre fje**, /champignons/champ/, *Champ de champignons*.

Avec la Devinette 4, on a l'intention de sens **1 e kende kɔ**, /son/pagne/un/, *il possède un pagne*. L'énoncé **2 e tramā fɛ de**, *Il ne prend jamais la saleté*. Ces deux intentions de sens donnent **5 oteky kleswa** /margouillat/œuf/, *L'œuf de margouillat*. Tout porte à croire que la langue s'inspire d'une logique sémantique transcendante pour parvenir à la cohésion discursive incarnée par la réponse.

3. La cohérence discursive comme dénouement de l'opacité

La devinette s'articule dans un circuit décrivant des réalités anthropo-langagières ayant pour point commun l'orientation approximative de l'idée sous-jacente qui paraît après des fouilles conséquentes. La cohésion du discours de la devinette, **ngwa kpekpe** est basée sur la structure « forme condensée, explicitation, suivies de réponse ». Il existe donc une logique formelle ayant pour fondement le caractère inférentiel du mot/expression sémantiquement chargé (e). Celui qui

devine fait alors un raisonnement inférentiel : il se prépare à énoncer des affirmations portant sur ce qu'il n'a pas directement vérifié et considéré comme vrai. Ainsi donc, c'est ce mot/expression sémantiquement chargé (e) qui dessine approximativement une réponse à laquelle l'on doit penser lors des déductions possibles. La marge d'approche est tout à fait descriptive, donc un regard subjectif, puisque le signe concordant doit être interprétable.

Dans son fondement logique interne, la cohésion se construit autour de signes indiciels fonctionnant comme des points signalétiques ouvrant sur la réponse. A. J. Greimas et J. Courtés (1979 : 103) affirment :

L'heuristique de la sémiotique du discontinu se voulait universelle. Car le sens réside partout où il y a activité humaine, il est structuré d'une façon narrativement indépendante ; ainsi la sémiotique retrouve les mêmes structures profondes, stables et universelles, sans tenir compte de la spécificité des discours. Les auteurs du Dictionnaire de sémiotique vont jusqu'à considérer les structures sémio-narratives comme des « formes de l'intelligence humaine.

En d'autres termes, c'est la cohésion inter-discursive qui œuvre à la mise en place de la saisie de la devinette. Le signe, étant un dire constitué, donc issu d'un contenu expressif a d'abord un aspect énonciatif. Comme tout produit langagier, il existe des manières de concevoir le dire. L'intérêt que l'on apporte à cette construction discursive provient du fait que dans la chaîne parlée, la logique interne se base sur des couples de mots (X : Y), où (X) implique (Y). La déconstruction de l'opacité découle de l'idée selon laquelle l'on part d'un mot/expression flou (e) pour aboutir à un/une autre, moins flou (e) donc plus transparent (e). Pour ce qui est de l'énoncé 1 par exemple, **n ketekete kle**, /je/onomatopée/tordu/, le mot ou signe opaque se trouve en position 2, tandis que le mot ou signe transparent est en position 3, c'est-à-dire à la chute de l'énoncé où il est tiré. Le mot **kle**, *tordu* ramène tous les interactants présents à l'idée du chemin qualifié de sinueux, c'est-à-dire un chemin qui forme, dessine une série de courbes et de replis.

Il existe certainement un lien collégial abrupt entre les mots, signe de départ, et les marques de cohésion discursive qui sont des formes explicitation du message. De façon consécutive, il convient d'établir une sorte de parallélisme entre l'état d'imagination entretenu et la coréférence susceptible d'être évoquée par les interactants. La cohésion du point de vue de la structure interne de la devinette existe parce que, au tout début de sa mise en forme, elle est tout à fait opaque. Au fur et à mesure que l'on avance dans la narration, elle devient moins opaque pour enfin aboutir à la transparence recherchée.

CONCLUSION

L'approche esquissée sur les devinettes baoulé selon leur caractère opaque ou transparent nous a permis de retenir ce qui suit : l'essentiel pour ce genre long de la littérature orale, c'est d'exprimer un langage assez particulier ouvrant sur l'illogisme. Les signes mis en jeu par le locuteur-scripteur de la devinette paraissent comme un acte de signification des personnages invités à produire du sens. Le discours est ici opaque en ce sens que le co-énonciateur ou récepteur en position de conquérant, puisqu'il doit chercher à s'appropriier le sens du message véhiculé par l'énonciateur-narrateur, se substitue au sujet d'énonciation. L'opacité se vérifie d'un point de vue combinatoire, avec la chaîne narrative observée qui ne donne aucune logique interne ouvrant sur la réponse. Le plan de la narration de toute devinette est capté sur une construction

primaire de sens. Les devinettes sont dites transparentes lorsqu'elles possèdent la propriété de ne rien camoufler. La cohésion du discours de la devinette est basée sur la structure forme condensée, explication, suivies de réponse. Il existe donc une logique formelle ayant pour fondement le caractère inférentiel du mot/expression sémantiquement chargé (e).

BIBLIOGRAPHIE

Apothélos Denis, 2015, « Référence opaque, manipulation des points de vue et textualité » dans Angela Ferrari, Letizia Lala, Roska Stojmenova (a cura di) : *Testualità. Fondamenti, unità, relazioni / Textualité. Fondements, unités, relations / Textualidad. Fundamentos, unidades, relaciones*. Firenze : Franco Cesati, pp. 117-132.

Authier-Revuz Jacqueline, 2004, « La Représentation du discours autre : un champ multiplement hétérogène », dans LOPEZ-MUÑOZ J. M., MARNETTE S., ROSIER L. (éds), *Le Discours rapporté dans tous ses états*, Paris, L'Harmattan, pp. 35-53.

Fuchs Catherine, 1994, *Paraphrase et énonciation*, Gap/Paris, Ophrys.

Greimas Algirdas Julien, 1974 : « Entretien » in *Le Monde* (6 juin).

Greimas Algirdas Julien, 1966, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse.

Greimas Algirdas Julien & Courtés J. 1979 : *Sémiotique. Dictionnaire Raisonné de la Théorie du Langage*, Paris, Hachette.

Kleiber Georges, 1979, « À propos de l'ambiguïté référentielle Transparence/Opacité », *Travaux de linguistique et de littérature* XVII/1 (Strasbourg), pp. 233-250.

Klinkenberg Jean-Marie, 1996, « Le Sens et sa description », *Précis de sémiotique générale*, Paris, Seuil, pp. 96-97.

Maingueneau Dominique, 1990, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas.

Nølke, Henning. 1994. *Linguistique modulaire : de la forme au sens*. Louvain/Paris : Peeters.

Pantet Jeanne et Grobet Anne, 2011, « Entre opacité et transparence : les trajectoires du signe dans les séquences de définition en contexte didactique plurilingue », dans *Cahiers de l'ILSL*, n° 30, pp. 7-36.

Panier Louis, 1985, « Sémiotique du discours biblique et questions christologiques » dans *Laval théologique et philosophique*, n° 41(3), 289–303.

Références électroniques

Ablali Driss, 2001, « Hjelmslev et Greimas : deux sémiotiques universelles différentes », *Linx* [En ligne], 44, mis en ligne le 05 juillet 2012, consulté le 29 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/linx/1031> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/linx.1031>.

Hébert Louis, 2018, « Introduction à la sémiotique », dans Louis Hébert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec), version du 14 décembre 2018, <http://www.signosemio.com/introduction-semiotique.pdf>

Vignaux Georges, « Cohérence discursive et cohésion langagière », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 16 | 1991, document 3, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 07 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/3148> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/praxematique.3148>

Sarah Leroy, « Michel Charolles, *La référence et les expressions référentielles en français* », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 39 | 2002, document 9, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 17 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/2770> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/praxematique.2770>

LA MESSE A L'EGLISE, UNE FORME DE REPRESENTATION THEATRALE

Maxime **BOMBOH**

Institut National Supérieur des Arts et de
l'Action Culturelle (Abidjan, Côte d'Ivoire)

maximebomboh@yahoo.fr

RESUME

L'objet de cette réflexion à travers « La messe à l'église catholique, une véritable représentation théâtrale » a été de révéler comment ce rituel religieux emprunte les fondamentaux de l'art de la représentation qu'est le théâtre. En réalité, le déroulé de la messe exploite aussi bien l'espace, le décor, la musique, les gestes, le dialogue, le temps, l'espace, les acteurs, les personnages, le jeu. Toutes les deux formes de représentation font référence à l'imitation dont l'enjeu recherché est la purgation et la libération des passions. A la messe les acteurs sont les fidèles chrétiens et les prêtres officiants. Il y a sans cesse dialogue permanent entre les acteurs. Sur le plan structurel, la représentation théâtrale et la messe obéissent aux mêmes principes d'articulation entrecoupée de chants. La distanciation structurelle et idéologique entre les deux rituels est réduite.

Mots-clés : théâtre, messe, purgation, passion.

ABSTRACT

The object of this reflection through: Mass in the Catholic Church a true theatrical performance was to reveal how this religious ritual imprints the fundamentals of the art of representation which is theater. We were able to see that the conduct of the Mass exploits the space, the decor, the music, the gestures, the dialogue as well. Both representations refer to imitation, the aim of which is the purgation and liberation of passions. At Mass the actors are the faithful Christians and the officiating priests. There is an endless permanent dialogue between the players. Structurally, the theatrical performance and the mass obey the same principles of articulation interspersed with songs. There is therefore no structural or ideological distancing between theater and mass

Key words: theater, mass, purgation, passion.

INTRODUCTION

L'interpénétration du théâtre et de l'église date de l'orée de cet art. Au début du moyen âge, la religion et le théâtre n'ont pas entretenu de bons rapports un certain temps (Marie Salgues, 2004 : 187). Les théologiens et les gens de l'église se sont montrés très suspicieux face à cette forme d'art en l'accusant de sacrilège, d'immoralité, de mensonge, etc. Paradoxalement vers le XI^{ème} siècle, le théâtre renaît à travers le drame liturgique joué par des prêtres et d'autres membres du clergé à l'intérieur de l'église avec comme sujets la nativité, les rois mages. Plus tard au XIV^{ème}, XV^{ème} et XVI^{ème} siècle il y a eu le miracle, qui se jouait à l'extérieur de l'église, sur le parvis mais aussi sur la place publique, devant la ville toute entière. Il s'agissait essentiellement de spectacles culturels, faits de dithyrambes, de processions, de chants et de danses à la gloire des héros grecs (Dionysos). Ce théâtre primitif va connaître un essor rapide sous l'impulsion d'auteurs tels Thespis, Eschyle et Sophocle (Dario Sabattucci, 2015). Par la suite le théâtre s'est relocalisé sur la scène puis est devenu une véritable arme de combat. Aujourd'hui, il rend compte des conflits entre l'homme et les dieux ; les tragédies de Sophocle notamment illustrent parfaitement cette lutte. La messe, quant à elle, est un rituel religieux, un moment de prière qui commémore le sacrifice de Jésus Christ sur la croix (Jean-Marc Voltaire, 2020 : 173). Elle adopte une démarche stéréotypée, un rituel qui rappelle une présence scénique proche du théâtre. Dès lors, comment le déroulé de ce rituel religieux restitue les fondamentaux du théâtre ?

Répondre à cette préoccupation revient à mettre en lumière les traits de similitude entre le théâtre en tant que représentation profane et la messe qui prend manifestement les allures d'un drame religieux.

Cet article cherche à montrer que le déroulé de la messe témoigne du théâtre. Il s'agira d'interroger le mode opératoire des deux rituels. Pour le réussir, il convient de cerner les aspects essentiels de l'articulation théâtrale pour savoir comment ceux-ci se retrouvent dans la messe chrétienne et identifier une théâtralité véritable dans la messe. De façon concrète, il s'agira de vérifier l'effectivité, dans les processus de la messe, les éléments théâtraux que sont : la trame dramatique, le jeu, le public, les spectateurs, l'espace et le temps, les personnages, le décor ainsi que l'enjeu de la représentation.

Dans une perspective sémiotique, l'on saisira les signes théâtraux de la messe d'abord à travers certains fondamentaux dramaturgiques, ensuite à travers une similitude du spatio-temporel entre messe et théâtre, enfin à travers certaines composantes de la scénographie.

I. DES FONDAMENTAUX DRAMATURGIQUES DE LA MESSE

Le texte dramatique se matérialise sur scène. Il est construit pour être dit et joué. Cette analyse privilégiera la pratique de la représentation en lieu et place de la pratique de l'écriture.

La messe exploite les mêmes fondamentaux scéniques que le théâtre : le dialogue, l'action, la fable, etc. Mais avant, il serait bienséant d'explicitier les notions clés du sujet que sont Théâtre, Religion et Messe. L'étymologie du mot théâtre est fondée sur le regard (théâtron) racine du verbe « théomaï » qui signifie voir (André Degaine, 2000). Une histoire étroitement liée à celle de

l'humanité, de la société des mœurs, de la politique, des cultes. Enfin, la messe est une cérémonie chrétienne au cours de laquelle le ou les prêtres officiants célèbrent l'eucharistie.

La poétique du théâtre antique grec enseigne qu'une pièce se caractérise par sa subdivision en épisodes séparées par des chants du chœur ou stasimon. Selon la dynamique de l'action, on observe le prologue qui est la scène d'exposition, le nœud, l'intrigue, les péripéties, le paroxysme et enfin le dénouement (Jacqueline Soupelou, 2008). A la source du théâtre, se trouve l'imitation, imitation des gestes d'une divinité que des hommes investis d'une certaine légitimité aident leur groupe à accomplir et qui les engage tous ensemble. D'où la présence des instants dialogués, de la trame et de l'action.

1. Des instants dialogués

Le dialogue théâtral est « l'ensemble des paroles qu'échangent les personnages, la manière dont l'auteur fait parler directement le personnage » (Danielle Chaperon, 2003-2004). A la messe, à la prière, les oraisons qui jalonnent la messe et la prière « ne sont pas l'affaire du seul prêtre officiant, ce n'est pas non plus un monologue » (Milner 1989, p23). Elles comportent plusieurs dialogues dont les plus explicites se situent à l'ouverture de la cérémonie et à la fin de la célébration. A l'ouverture, le prêtre officiant salue en ces termes : « Le Seigneur soit avec vous ». Celui-ci appelle la réponse suivante : « et avec votre esprit ». À la fin de la célébration, lorsque le Prêtre dit : « Allez dans la paix du Christ » et les fidèles répondent : « nous rendons grâce à Dieu ». Il est de même au moment du « repas ». Le fidèle qui reçoit la communion affirme sa foi lorsque le prêtre lui confirme le corps du Christ, il répond (Amen). Comme on le voit l'interaction qui s'installe entre acteur du théâtre et spectateur s'observe également fidèles chrétiens lors de la célébration de la foi chrétienne. Ces dialogues entrent le prêtre officiant et l'assemblée chrétienne sont l'une des expressions du caractère communautaire de la liturgie.

2. La trame

La trame est un ensemble d'axes, de symboles et de paroles par lesquels l'église aide les hommes à rendre un culte à Dieu, à faciliter sa connaissance. C'est en quelque sorte une rencontre de Dieu et son peuple pour la célébration de leur alliance (Robert Le Gall, 1990).

Le jeu théâtral possède une composante narrative (texte). La messe ou le culte une trame. Les deux rituels exploitent la fiction. Par fiction, nous attendons toute création dans laquelle des personnages existent seulement dans la tête des acteurs. C'est évident au Théâtre, c'est tout aussi vrai au culte et dans la vie religieuse. C'est le cas lorsqu'on évoque l'apocalypse dans le dernier livre du nouveau testament¹. L'hypothèse de la présence du théâtre dans le culte religieux n'en est pas moins plausible dans la mesure où les acteurs du culte ou de la messe que sont les fidèles et officiants, prient, chantent, communient pendant le spectacle. Ils ne se complaisent pas seulement dans un statut de spectateurs venus consommer un spectacle aussi religieux soit-il. Cette même communion s'observe chez l'acteur du théâtre et son public. Ceci nous rappelle des théories

¹ L'Apocalypse de Saint Jean : texte intégral, Louis Lafont, Janvier 1974, *L'Apocalypse de Saint Jean* est un livre en unique exemplaire conçu en 1959 par l'éditeur de livres d'art Joseph Foret avec la collaboration de nombreux artistes et écrivains. Il serait le livre le plus cher et le plus lourd du monde.

chères au théâtre contemporain notamment celle d'Antonin Artaud et de Bertholt Brecht. Le premier préconise de briser le langage, de dépasser les mots afin de révéler un au-delà du réel.

Enfin, Théâtre et Prédication liturgique jouent sur la fiction et l'imaginaire. C'est ce que relate l'historien Paul Veyné (1998 : 46-58). Tous les deux (02) rituels sont : « des mises en énigmes » de l'existence individuelle et collective.

3. De l'action et de la fable liturgique

3.1. L'action

Henry Gouhier (1943), dans un article intitulé « Présence et représentation dans la philosophie du théâtre », affirme que « l'essence du théâtre est liturgie ». Cet article propose une réflexion sur la conception du théâtre élaborée par le philosophe. L'intérêt de son approche consiste, selon l'auteur, à montrer que l'essence du théâtre est liturgie ; quand bien même un tel théâtre se voudrait athée, ou militant. Cette hypothèse, implicite chez Gouhier, repose sur deux arguments qu'on peut voir affleurer dans ses textes. D'une part, sur l'idée que la vocation du théâtre, comme de la liturgie, réside dans l'exhibition de la « présence réelle ». Dans cette perspective, rendre réellement présent le corps absent, s'affronter au mystère de cette incarnation constituerait le premier point de jonction entre théâtre et liturgie. D'autre part, cette hypothèse repose également sur le fait que le théâtre, sur le modèle de la liturgie, tenterait de réaliser cette présence au moyen de l'articulation nécessaire du geste et de la parole. La conception de Henry Gouhier nous conforte sur le fait que la représentation théâtrale comme le déroulé de la messe chrétienne se déclinent selon une dynamique de l'action. Le théâtre commence avec l'exposition puis l'intrigue, par la suite interviennent successivement les péripéties, le paroxysme et le dénouement qui vient clore la progression dramatique. La fable cuminique suit elle aussi, une articulation basée sur des faits et une histoire qui constituent en réalité la trame narrative.

3.2. La fable

La fable est une suite de faits qui constitue l'élément narratif d'une œuvre. C'est aussi l'agencement des événements racontés. Elle est différente du genre. La messe à l'image du théâtre possède une fable. C'est ainsi que chez les chrétiens évangéliques, la messe débute par un petit temps de prière. C'est une sorte de prologue qui donne des informations sur l'ensemble de la cérémonie, afin de préparer les fidèles. Cet instant laisse place à un temps de louange et d'adoration dirigé par un chef d'orchestre à l'image du coryphée (chef du chœur dans le théâtre antique). Il y a une séquence pour les témoignages, les prédications et les offrandes. C'est à la fin de celle-ci qu'intervient la prière finale de bénédiction. La présence des chants et de la musique agrmente la cérémonie. Elle revêt une fonction sociale. Chez les chrétiens catholiques, la messe possède une structure dynamique en six étapes. A savoir : la préparation, l'instruction, l'oblation, le canon, la communion et l'action de grâce. Cette toute première articulation s'apparente au prologue ou la scène d'exposition.

L'entame véritable de la cérémonie (la messe) commence par la prière que le prêtre dit au bas de l'autel à son entrée et avant l'épître. C'est un moment de purification et le regret des

fautes : acte de contrition puis de supplication à la miséricorde divine. Ensuite, intervient l'instruction qui est un temps de fortification de la foi des fidèles catholiques par la lecture des passages bibliques, puis arrive l'étape de l'oblation. Les fidèles reçoivent l'enseignement sur la parole de Dieu. Les textes sont expliqués et commentés, ceci pour nourrir l'âme des fidèles conformément à la parole de Jésus : (L'homme ne se nourrira pas seulement de pain mais de toute parole qui vient de la bouche de Dieu), Mathieu 4,4 ; Luc 4,4. Puis arrive l'étape de l'oblation celle-ci comprend les cérémonies afférentes aux offrandes. Le canon est l'ensemble des prières et cérémonies essentielles de la messe, en l'occurrence celles qui précèdent et suivent la consécration jusqu'au "pater". L'eucharistie en est le point culminant, voire de toute la messe car elle est la transformation du pain et vin en corps et sang de Jésus-Christ. La communion est le partage du corps du christ sous la forme d'hostie. L'action de grâce met fin à la messe. Elle succède à la communication qui est un moment non moins important consacré au silence pour méditer sur l'enseignement reçu.

II. DE LA SIMILITUDE DU SPATIO-TEMPOREL

L'espace dramatique est perçu par Parvis comme « l'espace dont parle le texte ». C'est un espace abstrait que le spectateur doit construire par l'imagination. A l'opposé de cet espace, il y a l'espace scénique qui désigne dans la pratique théâtrale « la représentation du réel à travers une série de codes sélectionnés » (2013 : 118). Comme au théâtre, la messe chrétienne témoigne des deux espaces. Ainsi, il n'est pas rare de voir que pendant le culte, les acteurs principaux (les prêtres) fassent référence à des endroits historiquement célèbres dans l'histoire de la religion chrétienne à l'image de l'Eglise de la nativité se rapportant à la Nativité, la naissance de Jésus ou de La Fuite en Égypte et le massacre des Innocents sont rapportés dans un passage de l'Évangile selon Matthieu (Mt 2, 13-23) qui forment une unité rédactionnelle. Cet épisode est un thème iconographique majeur dans l'art chrétien. A ces différents exemples, on peut ajouter l'histoire des noces de Cana, un récit tiré du Nouveau Testament où il est raconté que Jésus a changé de l'eau en vin (Evangile selon Jean).

Comme au théâtre, la messe se déroule elle aussi dans un espace bien déterminé, en occurrence l'enceinte de l'église. C'est là que s'activent les "acteurs" que sont les prêtres officiants. Ici, les fidèles font office de spectateurs.

1. L'espace dans la messe

De même que le discours des personnages au théâtre nous installe dans un univers fictionnel de même, la trame liturgique est une organisation qui a lieu dans un espace rapporté et évoqué. Il est à noter que l'espace au théâtre renvoie à un double caractère. Il y a l'espace scénique et l'espace dramatique. Le premier fait référence au cadre de la mise en scène, c'est-à-dire l'espace physique où évoluent les acteurs. Il comprend le décor dont le but est d'entretenir l'illusion des spectateurs. Le second espace quant à lui, est une construction imaginaire de la structure spatiale du drame. Il correspond à un certain nombre de précisions géographiques qui accompagnent la fixation de l'action des personnages dans un espace réel ou fictif. L'espace à la messe ressemble donc à l'espace scénique du théâtre.

Sur le plan structurel, les deux rituels exploitent l'espace de production où s'activent les différents acteurs. Ils présentent sur le plan scénographique les mêmes aspects. Les fidèles chrétiens et spectateurs sont toujours séparés de la scène ou de l'autel. On note une régie, aussi bien à l'église comme au théâtre. Les deux représentations sont tous deux soutenues par un contexte historique qui n'est autre que l'ensemble des circonstances sociales, économiques qui fondent le discours religieux ou la trame du théâtre. Les deux modes d'énonciations sont régulièrement accompagnés de gestuels, de dialogue et de chants (intermède).

2. Le temps à la messe

Au théâtre, il existe deux types de temps. Il y a celui lié à l'énonciation (le temps scénique) et le temps hors scène ou le temps de la fiction.

Dans *les Sofas* de **Zadi Zaourou** par exemple, la scène commence avec l'annonce d'une guerre donc un temps qui menace la cohésion sociale de l'empire. Dans la foulée, la présence de Karamoko est annoncée comme un messie qui vient délivrer toute la population de l'empire de Bissandougou. Il est « à Bissandougou depuis l'aube » *les Sofas*, (Tableau 1, 25).

Dans cette pièce, le temps scénique ne dure qu'une journée (de la nuit à l'aube). Le temps est un complexe de fabrication de sens, comme au théâtre, il y a une évolution des événements qui est similaire à la progression de la trame liturgique. La parole libérée au cours de ce mouvement touche aussi bien les problèmes économiques, sociaux que politiques. Elle agit, comme au théâtre, sur l'esprit du fidèle. Ce faisant, la trame liturgique emprunte le vaste réseau de correspondance propre à l'art dramaturgique. Le dialogue, le geste, les décors, la musique et la chanson. Au cours du déroulé de la messe il y a sans cesse dialogue entre le prêtre et les fidèles jusqu'au rite de conclusion de la cérémonie.

Ces différentes dimensions rappellent bel et bien les séquences théâtrales symbolisées par les scènes et tableaux. Le déroulé de la messe comme au théâtre est entrecoupé par des chants accompagné d'instruments.

III. DES COMPOSANTES SCENOGRAPHIQUES

La scénographie est l'art de penser et de mettre en scène l'espace. La similitude de certaines composantes scénographiques se vérifiera, d'une part, au niveau de la présence du décor, du costume et des accessoires, et d'autre part, au niveau des intermèdes chantés.

1. La présence du décor, du costume et des accessoires comme au théâtre

Les aspects dramaturgiques de la messe s'observent également à travers sa conformité aux éléments théâtraux que sont le décor, les costumes et accessoires. Ces composants sont à la fois décoratifs, narratifs et expressifs. A la messe comme au théâtre, ils installent acteurs et spectateurs dans un cadre spatial et temporel. Ils colorent le personnage, éclairent les spectateurs, ils aident l'acteur ou l'officiant, accompagnent le message.

2. Des intermèdes ponctués de chants

L'entame de la célébration débute par un champ dont le but est de réunir l'assemblée par une prière commune. Par la suite, le prêtre salue en ces termes « *au nom du père, et du fils, et du saint esprit* ». Les fidèles répondent « *Amen* », il continue « *le seigneur soit avec vous* ». Et les fidèles toujours en chœur « *et avec votre esprits* » en rappel à la promesse du Christ à ses apôtres « *Je suis avec vous jusqu'à la fin* »². Il est ainsi entre les différentes parties du culte. Ces échanges des paroles sont souvent assortis de gestes porteurs des sens. C'est le cas de l'inclinaison du buste et de la tête avec les paumes jointes, en révérence à la divinité. Ceci s'observe aussi pour la rediffusion en signe de soumission ou encore la poignée de main. C'est un geste d'amour et de paix, une invitation à semer la paix autour de soi. Ces moments de gestes et de paroles sont omniprésents au cours de la messe. Ils établissent des liens entre l'acteur principal qu'est le prêtre et les spectateurs qui sont les fidèles. Ces derniers participent à la célébration en y jouant leur partition.

CONCLUSION

La progression de la messe exploite le vaste réseau de correspondances propres à l'art dramatique en occurrence l'espace, le décor, la scène, le langage, la musique, la chorégraphie. Toutes ces disciplines s'entremêlent de façon indissociable. Elles assurent et confortent la progression de la messe. L'enjeu d'une telle combinaison : permettre aux fidèles une excellente écoute et une meilleure méditation de la parole divine. Il n'y a pas de profonde distanciation entre les règles qui gouvernent l'art dramaturgique et celles qui structurent le déroulé de la messe chrétienne. Tous les deux "rituels" font recours aux mêmes artifices structurels. C'est donc la combinaison de cet ensemble qui rend la messe vivante comme l'est le théâtre. Cela confère à la messe une allure de théâtre sacré qui dépasse les mots et le réel comme le préconisait au siècle dernier Antonin ARTAUD. L'objectif étant d'installer le fidèle dans une sorte de métamorphose qui le conduit à une transformation sociale pour un monde plus paisible. Le théâtre purifie les passions qui aboutissent à la libération à la foi de l'acteur et du spectateur. Ici, l'art dramatique a une fonction cathartique et sociale, celle-ci fait corps avec l'enjeu de la religion qui œuvre également pour le bien-être de la communauté. La messe œcuménique est une imitation des œuvres de Dieu. Cela s'insère dans un cadre dramatique dont l'épicentre est l'action. Dans son déroulé, la messe a un commencement et une fin ; elle offre certaines particularités ici acteurs et spectateurs sont des fidèles chrétiens. Ceux-ci s'activent dans un espace qui est la scène avec un décor de type liturgique. Souvent les spectateurs n'exercent aucune distanciation entre ce qu'ils entendent et voient, ils vivent un temps psychique qui est de loin supérieur au temps objectif. Leur participation au spectacle est très grande, aidée en cela par la musique et la danse qui font partie intégrante de la cérémonie. Comme au théâtre, la messe a une fonction sociale celle de dissiper aux croyants peur et angoisse pour une manifestation cathartique proche de celle du théâtre. Le déroulé de la messe confirme la présence du genre dramatique dans la mesure où plusieurs constantes de l'art de la représentation sont présentes dans le déroulé de la messe.

² Lecture de l'Évangile de Jésus Christ selon Saint Matthieu, chapitre 28, versets 16 à 20

BIBLIOGRAPHIE

Artaud Antonin, *Le Théâtre et son double*, Saint Amand : Folio Essais Gallimard, 1964.

Boletín *Oficial des Estado*, n°293, 8 décembre 2006, pp.43080-43082.

Bouton Emmanuel, *L'Intervention du Théâtre-Action-Emanciper par la méditation artistique*, le GRAIN asbl, 23 août 2013.

Dario Fo, *le Gai Savoir de l'acteur*, Paris, L'Arche, pp. 258-259.

De Reyff Simone, *L'Eglise et le Théâtre*, Paris, Cerf, 1998.

Faculté de Théologie, Université de Lausanne, *Musique et Théologie pratique, Cahier de l'Institut romand de pastorale*, 32 (décembre 1998), pp.13-23.

Favalelli Max « Godot ou le sketch des pensées de Pascal » dans *La mémoire du théâtre* (Association de la régie théâtrale Art collection.)

Jacquart Emmanuel, *Le Théâtre de dérision*, Paris, Gallimard, 1998.

Mâle Emile, *l'Art religieux après le concile de Trente*, Paris, Colin, 1932.

Morard Brigitte, *L'art du moyen âge, le fait religieux*, CRDP académie de Montpellier, 2006.

Paolini Olivier, *Comment développer les compétences orales par le théâtre à l'école primaire ?* I.U.F.M, Académie de Montpellier, 2007.

Pavis Patrice, *Dictionnaire du théâtre*, Paris, Armand Colin, 2013.

Reymond Bernard, Faculté de Théologie, Université de Lausanne, *L'architecture religieuse des protestants, histoire, caractéristiques, problèmes actuels*, Genève, Labor et Fides, 1996.

Sauvanet Pierre dans *Eléments d'esthétique*, Paris, 2014.

Voltaire Jean Marc, *L'enseignement du fait religieux*, BU ESPE Lille Nord de France – Mars 2014

Webographie

<http://dossiersgrihl.revues.org/5872#ftn21>

<http://haiti.dominicains.com>

<http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/docannexe/file/3739/debray.pdf>>.

LES MINORITÉS NOIRES EN GRANDE BRETAGNE : EFFETS DEVASTATEURS D'UNE CONSCIENCE D'INFÉRIORITÉ

Rodrigue Parfait **DAKOURI**
Université Alassane Ouattara
(Bouaké, Côte d'Ivoire)
rodriguedakouri@yahoo.fr

Résumé

Le complexe d'infériorité est l'une des tares développées par les peuples africains colonisés par l'Occident. Cette colonialité qui consiste en un profond désir du noir mystifié de ressembler aux blancs mystificateurs, est si apparente à tous les niveaux de vie des minorités noires en Grande Bretagne qu'elle porte préjudice à l'intégration socio-professionnelle de celles-ci, ainsi que le révèle une interprétation psychanalytique de la situation.

Mots clés : complexe d'infériorité, colonialité, minorités noires, intégration, interprétation psychanalytique

Abstract

The inferiority complex is one of the insufficiency exhibited by the African peoples colonised by the Westerners. This coloniality, which consists of a deep desire of the mystified black british to look like the white british mystifier, is so apparent at all levels of black minorities life in Britain that it becomes harmful to their socio-professional integration. This is revealed through a psychoanalytic interpretation of the situation.

Keywords: inferiority complex, coloniality, black minorities, integration, psychoanalytic interpretation

INTRODUCTION

Kyrielle de facteurs s'oppose à l'intégration complète de la minorité noire en Grande Bretagne. Si le racisme de la majorité blanche anglo-saxonne est constamment évoqué comme la principale cause du rejet des noirs, notamment, dans les domaines socio professionnelles et politiques britanniques, les actes d'aliénation affichés par les noirs eux-mêmes vis-à-vis de la communauté blanche ; des actes qui partent du reniement de soi-même¹, de l'admiration servile

¹ A savoir : l'altération de la personnalité, l'adoption d'une attitude linguistique sophistiquée, l'évanouissement de sa culture, adoption d'une attitude critique à l'égard de ses compatriotes, le développement d'un complexe de dépendance etc.

de l'autre², à une pâle imitation de sa culture, de son mode de vie, etc., participent beaucoup plus, au contraire de leur exclusion. Par une analyse psychanalytique, la présente contribution fait une étude des complexes qui sont ainsi à la base de l'exclusion ou d'une intégration minimalisée des communautés noires dans les divers domaines d'activité en Grande Bretagne. Sans véritablement avoir la vocation d'évaluer les solutions susceptibles de métamorphoser mentalement le noir³, elle esquisse néanmoins, en guise de conclusion, quelques clés pouvant rendre possible son intégration intercommunautaire dans le royaume.

I- DU COMPLEXE DE L'INFÉRIORITÉ DU NOIR FACE AUX BLANCS ET À LA CIVILISATION OCCIDENTALE

En Grande Bretagne le développement des complexes⁴ se fait très tôt chez les enfants. Le complexe d'infériorité se développe chez le noir britannique, souvent, malgré lui. Le désir d'être blanc s'impose à l'innocence du petit noir. C'est ce que révèle Claude Journès après une enquête réalisée dans une école primaire de Manchester. Il en ressort que les enfants blancs majoritaires avaient une préférence pour leur culture. 6 fois sur 9 pour les garçons et 7 fois sur 9 pour les filles (C. Journès, 2002, p.1087). Le petit blanc ne veut pas être noir. Il préfère être de sa race. L'enquête confirme ainsi que le monde extérieur dans lequel cet enfant baigne cultive en lui le snobisme et développe déjà son complexe de supériorité vis-à-vis des autres enfants du même âge. Chez l'enfant de couleur en revanche, le désaveu de sa propre race est manifeste. Chez les petits garçons noirs, seulement 1 sur 7 préfère sa race quand chez les petites filles 4 sur 7 y restent attachées. L'enfant de couleur éprouve de l'admiration et de l'attrait pour le groupe blanc. Il est sous l'emprise d'impressions négatives et aprioriques au sujet de sa propre race au point de la récuser dans l'essentialité de ses manifestations culturelles et humaines. Le complexe d'infériorité du noir, en général, se forme sur cette base. Le phénomène est notoire chez les Antillais venus d'une société où colonisation et métissage privilégient le « blanc » (C. Journès, 2002, p.1088). La hiérarchisation des races est de façon inconsciente préétablie dans les sociétés antillaises. Dans le quotidien de l'homme noir, sont distillés des stéréotypes qui lui font croire la supériorité de la race blanche à sa race. L'assertion selon laquelle la conscience ethnocentrique non vécue chez l'enfant britannique se nourrit chaque jour de sa vie au racisme par le biais de l'éducation, par la puissance des médias en développement d'une génération à une autre s'affirme ainsi. Certains parents, afin de protéger en conséquence leurs enfants, contre l'embrigadement médiatique éteignaient par exemple la télévision, la radio ou changeaient simplement de chaînes lorsque les médias, audio visuelles notamment, diffusaient des programmes grotesques. En témoigne le récit de telles réactions rapporté par David Olusoga, écrivain afro-britannique, dans le *guardian* :

I was eight years old when the BBC finally cancelled The Black and White Minstrel Show. I have memories of my mother rushing across our living room to change television channels

² Tels que : envie de la culture blanche, envie de se rapprocher beaucoup plus du blanc à travers le mariage mixte, la reconnaissance du blanc comme absolu maître à penser, etc.

³ Compte tenu surtout des exigences protocolaires d'édition de cet article

⁴ Les complexes d'infériorité et de supériorité

(in the days before remote controls) to avoid her mixed-race children being confronted by grotesque caricatures of themselves on prime-time television.⁵ (D. Olusoga, 2016).

L'inconscient de cet enfant ayant été façonné au rabaissement systématique de sa race, préjugé avec lequel il a grandi et auquel il a fini par se familiariser, le dédain de sa propre race, le mépris et le rejet de son identité sont la conséquence de l'image dégradante que le Royaume-Uni a ainsi semé et continue d'entretenir au quotidien dans sa fragile conscience. L'Anglo-saxon tout au contraire développe un complexe de supériorité. La suffisance de son comportement se bâtit sur le long terme. C'est le résultat d'un conditionnement politique, psychologique et historico-social qui a fait de lui un pseudo-être supérieur. Selon E.R. Braithwaite, l'éducation du jeune britannique blanc « ... *has effectively conditioned the Briton to believe that he is by nature a higher, nobler breed of human, demonstrably worth at least two Germans, three Frenchmen, four Italians, six Spaniards or Portuguese, and an infinite number of those who are outside the "white" enclave*⁶... » (E.R. Braithwaite, 1967, p.496). Depuis son plus jeune âge, l'Anglo-saxon évolue ainsi dans un environnement social avec la certitude que l'homme de couleur est plus bas que lui. Il est convaincu qu'il est l'homo sapiens parvenu le plus à l'excellence du savoir et de l'éducation. Kenneth Little abonde dans ce sens lorsqu'il affirme : « *Many English people have an idea that the colored man in Britain is uncouth, uneducated, and thoroughly disreputable ...* »⁷ (K. Little, 1954, p.60).

Le sentiment d'être inférieur s'aiguise davantage chez l'homme noir quand le système politique britannique à travers son appareil législatif officialise la supériorité et la suprématie de la race blanche, quand ce système promulgue des lois, somme toute, racistes, qui font croire aux minorités, en général, et aux minorités noires, en particulier, que leur place se trouve essentiellement au bas de l'échelle des êtres humains. C'est notamment l'exemple de la loi conservatrice sur l'immigration adoptée en 1971 dénommée *immigration act*. Celle-ci distingue, parmi les immigrants du Commonwealth, ceux qui ont une ascendance britannique et qui ont librement accès à la Grande Bretagne de ceux soumis au contraire à un *numerus clausus* (C. Journès, 2002, 1095). Cette loi votive taxinomique classifie et hiérarchise les races à la manière du discours sur l'inégalité des races d'un certain Arthur de Gobineau⁸. Par le malveillant biais de celle-ci, le Britannique de race blanche est consacré supérieur aux britanniques d'autres couleurs. De là, le Noir se sent inférieur dans la mesure où la loi, au mépris de son caractère sensé impersonnel le présuppose, au contraire, sans équivoque. La loi de 1971, cautionne explicitement de nombreuses situations socio-raciales en Grande Bretagne. Lesquelles situations sont, de toute évidence, à l'origine des complexes d'infériorité et d'aliénation que l'on découvre aux Noirs dans leur mode de vie. Le désir enfoui de certains Noirs britanniques de faire comme les Blancs en Grande Bretagne

⁵ J'avais huit ans lorsque la BBC a finalement annulé The Black and White Minstrel Show. J'ai des souvenirs de ma mère se précipitant dans notre salon pour changer de chaîne de télévision (dans les jours précédant les télécommandes) pour éviter que ses enfants métis ne soient confrontés à des caricatures et préjugés grotesques d'eux-mêmes à la télévision aux heures de grande écoute.

⁶ Avec le temps, cela a effectivement conditionné le Britannique à croire qu'il est par nature une race humaine supérieure et plus noble, valant manifestement au moins deux Allemands, trois Français, quatre Italiens, six Espagnols ou Portugais, et un nombre infini de ceux qui sont à l'extérieur de la race "blanche"

⁷ Beaucoup d'Anglais ont une idée que l'homme de couleur en Grande-Bretagne est grossier, sans instruction et tout à fait peu recommandable.

⁸ Ce discours sur la taxinomie des races est le sujet principal de l'Essai sur l'*Inégalité des Races Humaines* du Français Arthur de Gobineau, Paris, Editions Librairie de Firmin Didot Frères, 1853.

et d'abandonner leur propre culture relève de ces complexes. Dans le champ complexe de la minorité noire britannique, la volonté de la pratique absolue et très académique de la langue anglo-saxonne exposant inéluctablement à la longue les langues des minorités à une glottophagie certaine, est un signe manifeste de cette aliénation globale. Les Noirs s'approprient la langue anglaise et se désintéressent de leurs langues maternelles. Parler une langue pourtant, c'est assumer un monde, une culture (F. Fanon, 1952, p.30). Les Noirs n'assument pas l'existence ni la vitalité, la poéticité ni la beauté des langues qui les déterminent des langues nées pour exprimer concrètement les réalités pour lesquelles elles ont été créées. La minorité noire développe un complexe d'infériorité face à la langue anglo-saxonne. L'introduction de la langue anglaise dans les colonies britanniques a contribué à dénaturer l'identité linguistique des anciens colonisés. Dans un choc de cultures et de langues l'Occident a imposé aux colonisés des relations ambivalentes et avec la langue anglo-saxonne et avec les langues locales désormais défigurées, délitées ou simplement niées et mises en coupe-réglée. Joanne Akai, dans une contribution intitulée, *Creole... English: West Indian Writing as Translation* atteste avec bonheur ce fait : « *The imposition of English literacy in the Caribbean gave rise to an ambivalent relationship with language and contributed to distorting the cultural identity of the West Indian peoples.* »⁹ (J. Akai, 1997, p.173). L'envie de l'Antillais de parler couramment et de s'exprimer correctement en anglais, est étroitement liée à sa position sociale dans la société antillaise. La gêne d'être vu comme un individu sans éducation et un individu sans valeur par des personnes de classes sociales supérieures lui donne, en fait, envie de faire et surtout de parler comme le colonisateur britannique. L'Antillais qui immigre en Grande Bretagne traîne encore plus cette gêne. Joanne Akai corrobore cet état de fait lorsque la critique affirme :

If West Indians are uncomfortable speaking English with other West Indians from a similar social class, they are also uncomfortable with the fact that Creole interferes when they (try to) speak English with non-West Indians or with West Indians from a higher social class. Speaking Creole marks them as being countrified and uneducated, speaking English makes them feel that they are putting on airs and imitating British mannerisms.¹⁰ (J. Akai, 1997, pp.173-174)

En d'autres termes, comme le souligne Franz Fanon, "le complexe d'infériorité de tout peuple colonisé – c'est-à-dire dont l'originalité culturelle locale a été mise au tombeau" « – se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine ... » (F. Fanon, 1952, p.14).

Le refus d'assumer son identité ou de vouloir bon an mal an la confondre avec l'identité anglaise participe de l'illusion identitaire de l'Antillais d'être devenu blanc du fait de sa longue et privilégiée présence auprès de l'anglo-saxon comme si le long séjour d'un tronc de bois dans l'eau faisait de lui de facto un membre à part entière de la famille des alligatoridés ou de celle des crocodilidées. La volonté d'hurler ainsi constamment sa trop grande proximité avec le blanc laisse transparaître le déni du noir britannique de sa propre race, de sa culture originelle. Dans bien de

⁹ L'imposition de l'alphabétisation en anglais dans les Caraïbes a donné lieu à une relation ambivalente avec la langue et a contribué à fausser l'identité culturelle des peuples antillais.

¹⁰ Si les Antillais sont mal à l'aise de parler anglais avec d'autres Antillais d'une classe sociale similaire, ils sont également mal à l'aise avec le fait que le créole interfère lorsqu'ils (essaient de) parler anglais avec des non-Antillais ou avec des Antillais d'une classe sociale supérieure. Parler créole les marque comme étant campagnards et sans instruction, parler anglais leur donne le sentiment de faire des airs et d'imiter les manières britanniques.

cas même, l'Antillais refuse d'être assimilé au noir africain. Certains Antillais se vexent, aujourd'hui encore, quand on les soupçonne d'être africains. Selon Fanon, c'est que l'Antillais se sent plus évolué que le Noir d'Afrique ... parce qu'il se sent plus proche du Blanc (F. Fanon, 1952, p20). Le noir en Grande Bretagne subit une véritable altération de son authentique personnalité. Il existe un sentiment d'infériorité du noir vis-à-vis de l'Anglo-saxon qu'éprouvent surtout les évolués et qu'ils s'efforcent sans cesse de dominer, de dissimuler en cherchant à ressembler aux Blancs, à posséder leur culture au point de vouloir parfois donner des leçons de cette culture aux Blancs eux-mêmes. La manière employée pour cela est souvent naïve :

Porter des vêtements européens ou des guenilles à la dernière mode, adopter les choses dont l'Européen fait usage, ses formes extérieures de civilité, fleurir le langage indigène d'expressions européennes, user de phrases ampoulées en parlant ou en écrivant dans une langue européenne, tout cela (...) mis en œuvre, pour tenter de parvenir à un sentiment d'égalité avec l'Européen, et son mode d'existence, (F. Fanon, pp.19-20)

sont ainsi des attitudes, une fois de plus indexées par Franz fanon, au titre des stigmates manifestes de l'aliénation des Noirs, en général, en Occident et ,de manière spécifique, dans les habitudes de vie des communautés noires en Grande Bretagne.

Les écrivains noirs britanniques font quelque fois allusion à ce complexe dans leurs écrits. Le romancier afro-britannique Diran Adebayo le met en exergue dans son œuvre culte *Some Kind of Black* (1996) à travers deux personnages : Dele et son père. Le père, nigérian, a du mal à accepter l'hybridité culturelle de son fils qui est pourtant né et a grandi en Grande Bretagne. La désapprobation de son identité culturelle semi-noire semi-blanche est violente et totale. Victoria Arana et Lami Ramey s'en font l'écho dans l'article intitulé "Black British Writing". Ils affirment ceci :

Like many first generation migrants, he wants his son to be nigerian not a hybrid black [...], he tells his son : But for your mother, I would throw you and your complexes out of the house, until you understand that you are an african, not some follow-follow boy ! It were better that you spent some time in Africa and then you would know. (V. Arana, L. Ramey, 2004, p.89)

En Grande Bretagne, les noirs souffrent de complexes d'infériorité d'origine diverses ; ces complexes se greffent de toute évidence à l'innocente enfance du sujet noir, à ces habitudes communautaires. Les minorités noires en Grande Bretagne éprouvent une gêne dans leurs habitudes africaines devant les européens les poussant ainsi à une aliénation profonde. Le rejet de leur culture et des manières qui les caractérisent pour embrasser sans discernement, toute honte bue, la culture européenne, rend ainsi difficile voire impossible l'intégration de la nouvelle communauté de ces ridicules et pittoresques renégats en Grande Bretagne.

II- LA RÉTRACTION NÈGRE FACE AUX BLANCS : UNE LIGNE NÉVROTIQUE FAVORISANT L'EXCLUSION DES MINORITÉS NOIRES EN GRANDE BRETAGNE

Le complexe d'infériorité de l'homme noir face aux Blancs renforce la présumée suprématie du Blanc ; ensemble de concept idéologique fondant le discours mystificateur à l'aide duquel la majorité blanche anglo-saxonne assure sa domination sur les communautés minoritaires. Par le biais d'œuvres suprématistes machiavéliques l'Anglo-saxon se proclame

supérieur, impose sa culture, ses valeurs, qui lui permettent facilement de s'adjuger le contrôle de tous les canaux de diffusion du savoir et des normes socio-économiques et politiques à savoir, école, religion, littérature, partis politiques, moyens de répressions, etc. Le Noir même, victime pourtant de ce discours mystificateur, de cette illusion généralisée et idéologiquement marquée est convaincu de bonne foi de la suprématie blanche sur sa race. Il adhère entièrement à ce pseudo discours social de vérité qui se construit à son insu pour défendre et servir uniquement les intérêts et les valeurs de la majorité blanche anglo-saxonne. Le Noir entend ainsi naïvement ressembler au Blanc à défaut d'être de cette race.

A propos de la femme noire, Franz Fanon citant « *Je suis martiniquaise* » de Mayotte Capécia rapporte une confession absurde de l'héroïne qui « ... ne réclame rien, n'exige rien, sinon un peu de blancheur dans sa vie » lorsqu'elle envisage de se mettre ou se retrouve en ménage avec un homme blanc. (F. Fanon, p.34). Pour Mayotte Capécia comme pour beaucoup d'autres femmes noires la race blanche symbolise l'humanité évoluée, de bonheur et de félicité. Il n'est pas question pour elles d'épouser des hommes de leur race. Le Noir symbolisant le malheur, la malédiction, l'échec social ! Quand par extraordinaire elles se mettent en couple avec des Noirs, elles le justifient et allèguent que ce sont des unions par défaut. De même, le Nègre en couple avec une femme blanche voit là « *l'accession à une égalité totale* » avec l'illustre race blanche de sa conjointe, « *maîtresse du monde, dominatrice des peuples de couleur* ». Le récit introduisant le chapitre 3 de *Peau noire, masques blancs* rapporte les propos suivants d'un homme de couleur. Ils sont illustratifs de ce qui précède :

... de la partie la plus noire de mon âme, à travers la zone hachurée me monte ce désir d'être tout à coup blanc. Je ne veux pas être reconnu comme noir, mais comme blanc. (...) qui peut le faire, sinon la blanche ? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un blanc. Je suis un blanc. Son amour m'ouvre l'illustre couloir qui mène à la prégnance totale... J'épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche. Dans ces seins blancs que mes mains ubiquitaires caressent, c'est la civilisation et la dignité blanches que je fais miennes. (F. Fanon, p.61)

La Négrresse ou le Noir entendent ainsi montrer aux Blancs qu'ils sont leur semblable. Hélas ! Tous les efforts de ces renégats ne font qu'empirer la situation du Noir dans un monde qui de toutes les façons se refuse à l'accueillir.

De *charybde en scylla*, le blanc a une attitude railleuse devant des couples biraciaux, noir et blanc. Le fait de se mettre en couple avec un conjoint blanc couvre la femme ou l'homme noir de ridicule aux yeux du blanc, pour qui le noir est simplement un idiot qui se déshumanise, se dépouille de sa dignité. Pour lui le noir n'est qu'un névrosé, sa couleur est l'illustration d'une structure psychique qu'il faut de toute urgence psychanalyser. Le complexe d'infériorité que développe le Noir obstrue donc malencontreusement encore plus son intégration dans la société occidentale, de façon générale, et britannique, en particulier.

Les difficultés d'intégration que provoquent les complexes chez le sujet noir réside encore beaucoup plus dans le rapport de celui-ci aux langues occidentales du colonisateur. Pour Franz Fanon, la trop grande volonté de l'homme noir de parler comme le blanc consacre son aliénation et provoque bien au contraire des moqueries venant du groupe blanc qu'il souhaite intégrer. Sa

fâcheuse imitation linguistique du blanc le déshonore et dévalorise sa race, offrant par l'occasion un prétexte à la communauté blanche de le regarder de haut. Son attitude constitue là encore un frein à son intégration. Fanon illustre cette réalité par le récit-image suivant : « *un Sénégalais apprend le créole afin de se faire passer pour Antillais : je dis qu'il y a aliénation. Les Antillais qui le savent multiplient leurs railleries : je dis qu'il y a absence de discernement.* » (F. Fanon, p.30). Et pourtant, de même que le Sénégalais aspire de la sorte à intégrer la société antillaise, le Noir britannique qui s'applique à parler correctement l'anglais avec les maniérismes, les subtilités, les raretés du langage anglo-saxon cherche à s'ouvrir des portes qui lui sont constamment fermées en Grande Bretagne. Si au départ l'altération de la caractéristique linguistique authentique du noir au profit de la préciosité humaniste en Grande Bretagne avait pour objectif d'impressionner la communauté blanche afin de se faire accepter dans les milieux de la communauté anglo-saxonne, ce sacrifice finit malheureusement par devenir l'un des obstacles majeurs qui s'oppose in fine à son intégration socio-professionnelle et politique dans le royaume. Il est plutôt considéré comme une pâle copie, une photocopie nauséuse de l'Anglo-saxon, phénotypique, lui, des Angles, des Saxons ou des Jutes.

De toute évidence, derrière l'estimation que l'homme blanc voue au Noir qui a les maniérismes européens il ressort toujours délicatement la supériorité de la race blanche et le rappel en filigrane que l'homme noir ne restera finalement qu'une copie blafarde et loin de cette culture européenne qui n'est pas la sienne. La preuve est faite par le commentaire de M. Breton à propos de la maestria linguistique du poète français d'origine antillaise Aimé Césaire. Parlant, en effet, du Martiniquais devant son maniement irréprochable de la langue française, M. Breton dit ceci : « *c'est un noir qui manie la langue française comme il n'est pas aujourd'hui un blanc pour la manier* ». (F. Fanon, p31). Il est exprimé dans ce propos toujours l'implicite sentiment de supériorité du blanc au noir qui inconsciemment anime M. Breton. Sa déclaration rappelle que la langue française n'est pas celle de Césaire, un noir, bien que le poète la manie parfaitement ; ce n'est pas une langue de la culture noire et donc en faire usage avec une telle aisance reste extraordinaire et méritoire. Le propos est encenseur mais il cache en sédimentation l'idée selon laquelle cette langue européenne et le Noir sont foncièrement étrangers l'une à l'un, que la langue française n'est pas née pour exprimer des réalités propres au Noir. Apanage du Blanc, elle est interdite ou doit l'être au Noir, être, somme toute, sauvage, barbare, païen et stupide. A ce titre, il fait du coup oublier que Aimé Césaire est un poète érudit des universités hexagonales et un agrégé de l'Académie Française. La race noire de Césaire éclipse son titre et au-delà son rapport avec cette langue. Le complexe de supériorité de Monsieur Breton sans être très apparent est manifeste dans sa communication. Il en résulte que le degré de culture exceptionnelle du Noir et sa maîtrise parfaite d'une langue européenne ne suffisent pas, dans l'entendement de la communauté blanche européenne de faire du noir l'égal du Blanc. Autant cela vaut pour les rapports entre Blanc et Noir en France, de même il en est des rapports de maître blanc à sujet noir en Grande Bretagne. Le parallèle peut être aisément fait avec la langue anglaise sans risque énorme de se tromper. Le complexe de supériorité existe depuis mathusalem chez le Britannique du fait des théories racistes, des réflexions aux arguments infondés de pseudo-scientifiques qui établissent la race blanche au sommet de l'échelle des humains. Selon Fanon, à raison, le Nègre ou si l'on préfère la couleur noire symbolise « *dans l'inconscient de l'homo occidentalis, le mal, le*

péché, la misère, la mort, la guerre, la famine. (Pour le blanc) tous les oiseaux de proie sont noirs » (F. Fanon, p154).

L'intégration du groupe blanc par les Noirs en Grande Bretagne est peine perdue dans ces conditions. C'est une quête quasiment irréalisable. La volonté et l'envie de faire partie d'un groupe ne suffisent pas. Être, vivre comme l'Anglo-saxon ou être constamment à ses côtés ; s'approprier sa culture, parler couramment ou mieux que lui sa propre langue ne sont pas des facteurs essentiels ou heureux qui assurent de facto l'intégration du Noir dans la société blanche britannique. Un autre complexe d'infériorité du Noir l'empêchant également d'intégrer la société britannique comme il le souhaiterait, est relatif aux stéréotypes développés dans le domaine du sport et par lesquels les athlètes et autres sportifs noirs se sont volontairement aliénés.

Dans plusieurs pays occidentaux, les idées reçues et autres images-clichés accroissent aussi les complexes d'infériorité chez les Noirs et minimalisent leurs possibilités d'intégration dans les sociétés d'accueil respectives. Il est généralement dit des Noirs qu'ils sont incompetents pour les activités intellectuelles. Ils possèdent plutôt des aptitudes physiques certaines. Pour le Blanc, « *Les nègres sont des sauvages, des abrutis, des analphabètes* » (p194). Ainsi les athlètes blancs sont régulièrement préférés aux Noirs lorsqu'il s'agit de réfléchir pour l'équipe. C'est ce qu'affirme Jeffrey Montez de Oca, professeur de sociologie à l'université du Colorado :

La sociologie américaine a observé de longue date un lien entre couleur de peau et place d'un joueur sur le terrain. Dans le football américain, ... très longtemps, la NFL a pratiqué une ségrégation par les postes, ... Plus on se rapprochait du centre de l'équipe – et des postes de décision – et moins il y avait de joueurs noirs (C. Guillou et M. Goldbaum, 2018).

La journaliste Sachin Nakrani, du journal Le Guardian, dans un article intitulé « *Groundbreaking report reveals racial bias in English football commentary* » abonde dans la même veine. « *Players with lighter skin more often praised for intelligence [...] Power and pace referenced more often if player has darker skin* » (S. Nakrani, 2020).

Le sportif anglais de haut niveau, Sol Campbell reproche à la fédération anglaise son racisme et sa préférence pour les joueurs blancs quand il s'agit de représenter le groupe. Il affirme que la fédération anglaise de football lui a repris le brassard de capitaine de la sélection à cause de sa peau noire :

Je crois que si j'avais été blanc, j'aurais été capitaine de l'Angleterre pendant plus de 10 ans. C'est aussi simple que cela. Je pense que la Fédération souhaitait que je sois blanc", ... J'avais la crédibilité, en termes de performance, pour être capitaine. (...) Je ne pense pas que cela va changer parce qu'ils ne le veulent pas, et probablement la majorité des fans non plus (M. Olivier, 2014).

L'ancien international anglais de football, confirme ainsi les stéréotypes racistes qui existent en Grande Bretagne dans le monde du sport, notamment. L'impact de ces stéréotypes sur la population noire a indubitablement fait naître des complexes chez les athlètes afro-britanniques. Le faible nombre de managers noirs dans le championnat anglais de football pourrait être évoqué tel un symbole comme le stipule le magazine anglais *Goal*. De toute l'histoire de la

Premier League anglaise, en effet, un nombre infime de noirs a occupé le poste de managers au sein des clubs sportifs. Les clubs sont des entreprises privées. Le choix de leurs managers ne peut leur être imposé. Cependant, le faible nombre de Noirs dans ce domaine d'activité contraste avec le nombre de footballeurs de couleur qui évoluent dans les différents championnats constitués. La rareté des dirigeants noirs dans le championnat anglais est sans aucun doute liée aux stéréotypes développés et nourris dans le monde sportif. Leur absence n'est pas forcément dû au racisme affiché par le groupe blanc mais bien plus au développement d'un complexe d'infériorité les paralysant à l'accession à certains emplois dans ledit domaine.

Le Noir mystifié, complexé et auto-convaincu, parfois à tort, de son manque de compétence pour être coach, directeur sportif, ou même président de club appréhende l'exercice de fonctions dites réservées et refuse de s'aventurer dans certains univers. Pour le championnat anglais 2020-2021, Les footballeurs de la minorité ethnique ont représenté 33% des praticiens dans les 92 clubs professionnels recensés selon le journal *The Sun*. Le contraste est énorme quand les mêmes statistiques enregistrent 19 personnes appartenant aux minorités ethniques sur les 552 acteurs exerçant dans le management de haut niveau ; soit 3.4%¹¹. La *Premier League* n'a enregistré la présence d'aucun coach noir cette saison, fait déjà observé au cours de plusieurs saisons auparavant. De 1960 à aujourd'hui, l'on ne dénombre que 9 coaches noirs ayant exercé dans le championnat anglais, toute nationalité confondue. Cette année encore, aucun Manager, Assistant Manager, Manager d'académie ou coach noir n'a été enregistré en *Premier League*. Aucun président de club, par ailleurs, n'est issu de la minorité noire. Les statistiques corroborent, certes, les préjugés raciaux dans le milieu du sport, mais elles dévoilent davantage l'effet négateur des complexes d'infériorité des athlètes de couleur, effets foncièrement liés à ces préjugés racistes.

CONCLUSION

Le racisme est généralement désigné pour être le fondement exclusif des difficultés d'intégration des minorités noires en Grande Bretagne. Si cette réalité est un secret de polichinelle, il faut aussi et surtout de plus en plus indexer le complexe d'infériorité des Noirs comme responsables de la pénibilité de leur intégration. Les conséquences fâcheuses du complexe d'infériorité sur l'intégration des minorités noires en Grande Bretagne sont appréhendables suivant deux ordres. La première se reconnaît à l'aliénation pittoresque du Noir à cette envie excessive d'imiter les Anglo-saxons contre le sacrifice de sa propre culture. Les maniérismes britanniques pourtant copiés par le complexé antillais ou africain sont davantage préjudiciables à son intégration au Royaume-Uni. La seconde conséquence, quant à elle, est perceptible chez le sujet noir tétanisé par les stéréotypes que développent la société britannique dans laquelle il évolue. Il est convaincu que ces clichés sont vrais. Le sujet complexé est tellement certain de son incapacité à être à la hauteur de l'Anglo-saxon qu'il abandonne aux mains de celui-ci des emplois dans lesquels il peut exceller. Pour guérir de ces complexes afin de bénéficier réellement d'une intégration socio-politique et professionnelle en Grande Bretagne le Noir doit

¹¹ Published in November 2014, by the Sports People's Think Tank and the Fare network www.thesptt.com | www.farenet.org

donc se décomplexer. Il doit d'une part surmonter l'absurde envie de ressembler aux Blancs. Il doit rester lui-même en étant fier de ses origines et culturalités africaines ou antillaises. D'autre part, le noir doit se psychanalyser des clichés et autres stéréotypes liés à son incompetence répandus dans la société européenne, en général, et britannique, en particulier. Il doit plutôt développer une audace qui lui ouvrirait les portes fermées jadis aux membres de sa communauté. Aujourd'hui plus que jamais, il doit essayer de parvenir, comme le Blanc, aux hauteurs de génies dans les arts, le sport, la politique et dans tous les autres domaines socio-professionnels naguère apanage de l'Anglo-saxon.

BIBLIOGRAPHIE

Adebayo Diran, 1996, *Some Kind of Black*, London, Abacus.

Akai Joanne, 1997, « Creole ... English: West Indian Writing as Translation », *erudit*, 10, 1, pp. 165-195.

Arana Victoria, Lamy Ramey, 2004, *Black British Writing*, New York, Palgrave Macmillan.

Braithwaite E.R, 1967, « The Colored Immigrant in Britain », *Daedalus*, 96, 2, pp. 496-511.

Fanon Franz, 1952, *Peau Noire Masques Blancs*, Paris, Editions du Seuil.

Guillou Clément, Maxime Goldbaum, 09 novembre 2018, « Noirs costauds et Blancs intelligents », *Le Monde*.

Journes Claude, 1976, « le Problème racial en Grande Bretagne : les immigrants de couleur du Commonwealth », *revue française de Science Politique*, 26, 6, pp. 1080-1100.

Keneth little, 1954, *The Position of colored People in Great Britain*, *Phylon*, 15, 1, pp. 58-64.

Olivier Mathieu, 03 mars 2014, « Les instances du football anglais sont-elles racistes ? » *Jeune Afrique*.

Olusoga David, oct 2016, « The reality of being black in Today's Britain », *The Guardian*.

Nakrani Sachin, 29 juin 2020, « Groundbreaking report reveals racial bias in English football commentary », *The Guardian*.

REPRESENTATION DES MEDECINES AFRICAINE ET OCCIDENTALE DANS LA TIGNASSE DE BOTTEY ZADI ZAOUROU

Jean- Marie **GNAHORE**
Université Alassane Ouattara
(Bouaké, Côte d'Ivoire)
digbeutij@gmail.com

Résumé

Dès que les médecines moderne et ancienne sont évoquées, il naît automatiquement des clivages entre les praticiens des deux bords. Cette division mise en exergue par la psychologie sociale est d'abord et surtout guidée par l'égo des médecins modernes qui rejettent leurs pairs anciens avec violence ou les taxant parfois de charlatans. Pourtant la médecine traditionnelle d'Afrique connaît de plus en plus de succès eu égard au grand nombre de patients qui y recourent et ont recouvré un confort physique par ses prescriptions grâce aux plantes en particulier. Au lieu que les professionnels des deux médecines se livrent une guerre de positionnement nuisible, ils doivent impérativement jeter les bases d'une nouvelle coopération dans l'intérêt de la médecine elle-même et de celui de l'humanité, s'ils tiennent à son progrès sanitaire. C'est cet enjeu dramatique que *La Tignasse* porte essentiellement à la conscience de son spectateur.

Mots clés : médecine africaine, médecine occidentale, phytothérapie, psychothérapie, scénothérapie.

Summary

As soon as modern and ancient medicines are mentioned, there are automatically cleavages between the two sides. This division highlighted by social psychology is first and foremost guided by the ego of modern doctors who reject their old peers with violence or sometimes accusing them of charlatans. Yet traditional African medicine is increasingly successful in view of the large number of patients who resort to it and have regained physical comfort thanks to plants in particular. Instead of these health professionals engaging in a harmful positioning war, it is imperative that they lay the foundations for a new cooperation in the interest of medicine itself and that of humanity, if they value its health progress. It is this dramatic issue that *La Tignasse* essentially brings to the consciousness of its viewer.

Keywords: african medicine, western medicine, phytotherapy, psychotherapy, scenotherapy.

INTRODUCTION

En 1984, Bernard Zadi Zaourou qui publie sous l'appellation de Bottey Zadi Zaourou, signe son retour sur la scène du théâtre avec un titre symbolique : *La Tignasse*. Œuvre dramatique résolument ouverte sur la littérature orale, elle tranche nettement avec ses œuvres antérieures par sa structure externe insolite alliant Tableau, Tableau rythmique, Système symbolique. La trame de cette pièce repose sur un fait curieux. En effet, Esmel victime d'un attentat par ingestion d'une substance vénéneuse est devenu paraplégique. En dépit des soins intensifs prodigués par Professeur Dégui, illustre médecin de son état, aucun progrès favorable de son état de santé n'est observé et son cas est plutôt déclaré gravissime. Il s'en remet alors à Gondo Tia, le médecin de campagne qui, en l'espace de quelques mois, parvient à lui rendre l'usage de ses membres. Dans ce travail qui se voit acclamé par ses pairs, le dramaturge cherche, à travers une analyse du thème de la médecine à mettre en lumière la controverse qui s'établit dès qu'il est question de médecine africaine et occidentale. C'est au cœur de cette contradiction historiquement située que le sujet : « **Représentation des médecines africaine et occidentale dans *La Tignasse* de Bottey Zadi Zaourou** » prend forme. Comment définir les notions clés du sujet ? « Représentation », substantif qui dérive du verbe « représenter », signifie « présenter à l'esprit, rendre sensible, un objet, une chose au moyen d'un autre signe qui lui correspond ». Il signifie également « faire apparaître à l'esprit par le moyen du langage une réalité donnée ». La « médecine africaine » n'est rien que celle se référant à « l'herboristerie autochtone et à la spiritualité africaine », c'est-à-dire à la plante et aux rites. La médecine occidentale ou moderne telle que définie par sa pratique est la science qui tire parti de l'examen clinique, la recherche et les technologies biomédicales en vue de déterminer et traiter les blessures et les maladies sur la recommandation de médicaments par un médecin, la chirurgie ou d'autres formes de thérapies. Denise Jodelet (2006, p. 1004) estime, pour sa part, que toute représentation comprend les images, expressions de valeurs, croyances et opinions d'un sujet donné. Dès lors, quelles images mentales ou conceptions, la description, l'évocation de l'art de soigner par les plantes peuvent-elles susciter chez les adversaires et partisans de la médecine africaine dans l'univers dramatique ? La médecine moderne a-t-elle toujours une suprématie systématique sur la médecine ancienne d'Afrique ? L'objectif recherché est d'examiner les capacités de la thérapie par les plantes et les rites au-delà des griefs pour permettre aux patients d'opérer un choix judicieux et responsable dans le traitement de leurs maux entre la médecine occidentale et africaine. A terme, cette contribution pourrait induire à une collaboration entre les deux médecines eu égard à leur complémentarité.

Bien à propos, la psychologie sociale aidera à mener les investigations. Puisqu'elle vise à comprendre et à expliquer la manière dont les pensées, les sentiments et les comportements des individus sont influencés par la présence réelle, imaginaire ou implicite d'autres personnes ou encore par les normes culturelles et les représentations sociales, elle s'exerce à l'étude des relations à autrui. C'est dans cette perspective que Fischer, dans *Les Concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, écrit :

La connaissance de cette discipline est d'une grande utilité pour saisir comment nos comportements individuels et collectifs sont déterminés pour une part.

En effet, la psychologie sociale s'intéresse essentiellement au vécu et aux relations que nous entretenons avec les autres, à l'intérieur des groupes ou des cadres dans lesquels nous vivons. Dans cette perspective, elle considère notamment comment les aspects sociaux influencent tant les personnes que les contextes dans lesquels nous évoluons.

Ainsi les psychologues sociaux ont-ils cherché à savoir dans quelle mesure par exemple l'environnement social, les groupes, les autres agissent sur les représentations, les motivations, voire les émotions qu'une personne se fait de la réalité et du monde dans lequel elle se trouve. (2015, p. 1.)

La psychologie sociale renvoie alors à un champ interactif et à tout un jeu de relations interindividuelles. La mise en œuvre de cet outil permettra de révéler les actions et interactions, les points de vue évaluatifs, les conflits d'intérêt, la rivalité, les représentations des protagonistes dans leur environnement dramatique et le reflet de celui-ci sur eux. En conséquence, il s'agira de traduire le conflit dramatique autour des médecines occidentale et africaine, de présenter les atouts de cette dernière relativement peu valorisée, enfin de dégager l'idéologie du dramaturge à travers l'enjeu de la représentation de ces médecines.

I. CONFLIT DRAMATIQUE DES DEUX MEDECINES

1. Les figures marquantes de l'antagonisme

Si dans la tragédie les noms des personnages sont le plus souvent empruntés à l'histoire ou à la mythologie, l'onomastique dans le théâtre contemporain varie selon les auteurs. Les protagonistes de *La Tignasse*, bien que l'œuvre soit une fiction, portent des noms ordinaires, des noms de la vie quotidienne, de leur espace géo- culturel. Ils s'appellent respectivement Professeur Dégui, Gondo Tia, Esmel. Ce choix n'est pas fortuit, l'auteur a voulu créer un environnement accoutumé ayant un lien affectif ou psychologique avec le lecteur- spectateur, et partant, offrir à celui-ci une œuvre où le réalisme s'exprime à tous les niveaux.

Professeur Dégui, premier protagoniste, est un professionnel de la santé. Praticien outillé, il a réussi à s'imposer dans le milieu médical de son pays grâce à son statut et sa forte personnalité. Il tient en haute estime les sciences médicales occidentales et dédaigne la médecine africaine. C'est un personnage emblématique de la culture occidentale. On le découvre au Tableau II (pp.13-14) dans son cabinet, alors qu'il revient du V^e Congrès International de Médecine Tropicale qui s'est tenu à Nairobi. Dégui travaille dans un bureau, ce qui rappelle l'administration, la civilisation européenne, l'argent par ailleurs et les vices qui s'y rattachent.

Gondo Tia, le second protagoniste, est un guérisseur de campagne. Illustre phytothérapeute de son état, il est initié à la parole des plantes. Très enraciné dans la culture africaine, il exprime pourtant sa faveur pour la collaboration entre la médecine africaine traditionnelle et la médecine occidentale. Il est révélé au Tableau III (pp.15- 19) par la didascalie introductive, dans un coin de brousse au bord d'un marigot. Gondo pratique sa science dans la forêt, domaine du secret et du mystère, haut lieu de l'élévation spirituelle par excellence. Son espace d'activité a partie liée avec l'Afrique dont le rapport à la plante est consubstantiel.

Le dramaturge a expressément minimisé les informations portant sur leur portrait physique pour amplifier celles concernant leur condition sociale de même que leurs espaces d'activité qui les individualise de façon flagrante. En effet, tout sépare ces personnages dans leur conception comme dans leur appréhension du monde.

En dehors de ces deux figures qui s'opposent frontalement, un troisième personnage non des moindres est à mettre en lice. Il s'agit d'Esmel, l'étudiant en médecine atteint d'une paraplégie à la suite d'un empoisonnement. Déclaré tel par le service de Professeur Dégui incapable de lui apporter la guérison, il s'est orienté plus tard chez Gondo Tia le médecin de campagne pour recouvrer sa santé sans grand effort. Il représente un enjeu médical de taille pour les deux parties. Guidé par le souci de sa santé, sa circulation d'un espace moderne à un espace de campagne autorise le lecteur- spectateur à leur découverte. On le voit, ces deux espaces sont des lieux de quête pour Esmel.

Dans ce double contraste des lieux et des personnages s'annonce et se joue un duel par Esmel interposé. Quel est le contour de cet affrontement et comment s'exprime-t-il dans l'univers dramatique de *La Tignasse* ?

2. Violente opposition des opinions

Au théâtre, plus que dans le roman et la poésie, la parole est dynamique parce que véhicule de l'action. Autant elle peut favorablement ou défavorablement modifier une situation, autant elle modalise l'action. Son dynamisme tient également à sa spécificité relative à sa double énonciation : le locuteur s'adresse à la fois au lecteur- spectateur et à son interlocuteur direct ou indirect. Elle s'interprète donc en fonction de ses destinataires.

En effet, le dialogue tel qu'il apparaît à l'initiative de Professeur Dégui s'assimile à un dialogue polémique. Sa voix ne fait pas seulement entendre des mots, elle fait entendre une excitation, une tension et permet de rendre compte de la violence du conflit qui l'oppose à Gondo Tia. Dégui attaque frontalement le guérisseur de campagne. Il le taxe de « charlatan » et sa science, dit-il, se classe dans la catégorie de l'« empirisme ». Pour lui, la « science » du guérisseur appartient au passé et se trouve contextuellement inappropriée. Il se fige dans une attitude hégémonique pour dénigrer et invectiver son adversaire. Autrement dit, sa médecine est la norme, la plus représentative et lui-même le médecin par excellence. D'ailleurs, son rival est son contraire ; il est tout sauf un médecin d'honneur.

Pour parvenir à ses fins, il a usé d'un certain nombre de moyens stylistiques parmi lesquels se trouvent en bonne place, l'interrogation rhétorique, l'ironie, l'argumentation ad hominem. Dans sa hargne contre son adversaire, il a utilisé quatre interrogations rhétoriques au nombre desquelles se comptent celles qui suivent : « Que voulez- vous que le charlatanisme vienne chercher dans un programme d'éradication du paludisme et de la fièvre jaune ? » ; « Vous ne croyez pas qu'il est temps d'en finir chez nous avec l'empirisme ? » (Tableau II, p.14). Dégui en tant que locuteur pose des questions rhétoriques dans le but de convaincre. Il ne s'attend pas à ce que son interlocuteur ni le lecteur- spectateur répondent de vive voix mais plutôt qu'ils se forment des réponses à eux- mêmes. Le Professeur Dégui a le désir d'amener ces derniers à partager son point de vue qu'il tient pour évident. Il a également recouru à l'ironie ; « Nos

guérisseurs sont bien gentils, n'est- ce pas ? Mais je pense que nos Etats africains ne devraient pas s'attarder sur ces gens... », dit-il. Forme de langage non littéral, c'est- à- dire un énoncé dans lequel ce qui est dit diffère de ce qui est signifié, cette ironie accroît la force langagière de Dégui pour mieux railler sa cible et la ridiculiser. Le mépris n'est pas moins absent de son expression. Il a enfin utilisé un argument ad hominem qui s'appuie sur la personnalité de son contradicteur. En considérant notamment celui- ci comme un « charlatan », il met en doute sa capacité à exercer sa fonction de guérisseur, la fiabilité de ses connaissances médicales, lui dénie des qualités comme la droiture et la bonne foi. En d'autres mots, il conteste ses principes moraux.

D'ailleurs son langage truffé de non- dits qui se rattachent à l'opposition médecine moderne / médecine traditionnelle africaine s'articulent en ces termes sous forme de groupes nominaux antinomiques : science / empirisme ; scientificité / charlatanisme ; capacité / incapacité ; actualité / passé. On le voit, tout ce qui est vil, désuet et sans importance est le lot de la médecine traditionnelle africaine tandis que ce qui est noble, majestueux, digne de l'époque actuelle, revient à la médecine occidentale.

L'acharnement de Dégui suivi des quolibets prodigués est symptomatique de ces esprits « scientifiques » et « modernes » arc-boutés sur des préjugés inextirpables transmis d'une génération à l'autre, peu enclins au respect des valeurs d'autrui dans le domaine médical. Yvette Parès est très critique à l'égard de ses pairs africains dont l'attitude est malheureusement défavorable au rayonnement de la médecine locale. Dans son livre *La Médecine africaine une étonnante efficacité* (2004, p.9), il affirme :

L'espoir qu'apportait déjà la médecine traditionnelle issue du génie de l'Afrique, était balayé par ceux-là mêmes qui auraient dû le défendre. Pouvoir, honneur, argent, vanité, aveuglement sous-tendaient cette conduite aberrante dont les conséquences en seraient désastreuses.

Gondo Tia, ayant pris la pleine mesure des attaques, sort de sa réserve pour asséner une vérité au représentant de la médecine moderne, une réalité qui figure assurément le talon d'Achille de cette médecine et l'inverse de la médecine traditionnelle, son coût onéreux. En effet, dans son expansion, la médecine occidentale consent d'énormes capitaux à l'érection des structures sanitaires aussi bien sophistiquées, nombreuses que diversifiées en relation avec les différentes spécialités. En Côte d'Ivoire, par exemple, la construction d'un centre hospitalier régional (CHR) nécessite plusieurs milliards de FCFA. Le cas du projet de construction et d'équipement du centre hospitalier régional d'Adzopé qui s'élève à trente (30) milliards et celui de la réhabilitation du centre hospitalier universitaire (CHU) de Yopougon à hauteur de quarante (40) milliards selon la presse ivoirienne, le confirment. Qu'en est-il, alors, des pays européens ou d'Amérique du nord ? De plus, la recherche de nouvelles molécules, l'expérimentation et la distribution de nouveaux médicaments ainsi que la formation des personnels outillés entraînent la mobilisation accrue des capitaux par les investisseurs. Dans cette perspective, le retour sur investissement n'est supporté que par le seul patient. Il va sans dire que la médecine moderne spéculé sur la santé de l'homme. Elle profite de sa faiblesse physique pour s'enrichir à ses dépens. Pire, elle catégorise les usagers : si les nantis ont droit à ses services d'autant qu'ils peuvent s'acquitter des frais de consultations, les pauvres, eux, par contre, ne peuvent prétendre à une

quelconque prestation à la hauteur de leur satisfaction. De toute évidence, la médecine occidentale est sélective. Il n'est pas excessif de dire que l'homme n'a jamais été au centre de ses préoccupations. Quand elle s'intéresse à son état de santé, c'est pour en tirer un avantage pécuniaire et lorsqu'il n'est plus solvable, elle le laisse pour compte.

Au contraire, sa rivale traditionnelle d'Afrique incarne l'humanisme dans le sens le plus noble du terme et jouit d'une dimension inclusive. Si ce n'est pas le cas, pourquoi, selon Dr Jean-Pierre Willem, 80 pour cent des cinq milliards d'habitants qui peuplent la planète recourent-ils essentiellement aux médecines traditionnelles pour satisfaire leurs besoins de santé ? Cet engouement est déjà la preuve de la manifestation de leurs valeurs et de leur adaptation aux réalités culturelles de leurs pays respectifs. Il s'explique aussi par l'absence de barrières tarifaires pour accéder aux soins de santé. *La Tignasse* en donne quelques illustrations : ni la foule anonyme soumise à l'exorcisme public du mal, ni Esmel, l'étudiant intoxiqué, encore moins Le Karamôkô, personnage tristement célèbre, personne n'a délié bourse pour sa prise en charge sanitaire par le grand naturo- thérapeute, Gondo Tia. Dans tous les cas, le guérisseur n'a jamais imposé de contribution contraignante au patient même quand celui-ci a recouvré sa vigueur, il le laisse toujours à son appréciation personnelle. Deux exemples peuvent éclairer ce cas de figure. Au moment où le guérisseur se résout à libérer Esmel ayant retrouvé sa santé, sa génitrice, émue devant la vitalité de son fils, sort de son escarcelle une petite liasse de billets de banque pour le remettre à son interlocuteur. Mais contre toute attente, il retire de la liasse un billet symbolique et restitue la liasse à la mère du patient stupéfaite, Tableau IV (pp.25-27). Mieux encore, le thérapeute, après avoir prodigué à Kouamé Konan des soins, proposera de lui verser un forfait de cinq mille francs, le prix de son dévouement et de lui apporter un poulet blanc (Tableau XIII, p.82). D'ailleurs la sévère mise en garde de son père lui interdit de tirer tout profit pécuniaire des pathologies des hommes et d'inscrire son œuvre sous un angle où le bien l'emporte sur le reste. Ce qui précède illustre fort pertinemment que le bien matériel n'a jamais constitué une fin en soi pour la médecine traditionnelle d'Afrique mais plutôt l'homme pris dans sa dimension ontologique.

En dehors du protagoniste Gondo Tia dont les points de vue figurent d'une manière ou d'une autre ceux du dramaturge, Zadi n'a pas hésité à faire partager son opinion fort nuancée sur la médecine moderne dans deux situations dramatiques distinctes. Dans les deux cas, elle est défavorable. Elle transparaît, d'abord, à travers la réponse de Professeur Dégui à la suite d'une question d'Esmel qui l'interrogeait sur la nature de l'affection qui le minait. Dans cet extrait, le médecin parle :

Le Médecin (très solennel et comme s'il lui administrait un cours magistral). - PA- RA- PLE- GIE ... Paralysie des deux membres inférieurs pouvant être due à une polynévrite. L'on dit alors paraplégies périphériques. Une lésion de la moelle épinière peut être à la base de ce mal terrible qui peut aussi, mais exceptionnellement, avoir pour origine une lésion du cerveau. Ces affections, dites paraplégies centrales, sont d'ailleurs les plus fréquentes (...) Et c'était l'une de celles- là, la plus redoutable assurément, qui vous ruinait cher monsieur ... (Tableau VI, p.43.)

Ce fragment textuel est l'intervention de Professeur Dégui, le magistère revêtu de son autorité intellectuelle et morale. Son ton est académique et le lexique relève d'un vocabulaire technique conforme aux sciences médicales. Son discours appartient au genre épideictique d'autant qu'il a l'intention d'informer Esmel du type de sa maladie, de sa dangerosité et de ses manifestations, tous ces faits ignorés du malade. Pourtant, au fond, le dramaturge dresse un portrait péjoratif du personnage. Le genre démonstratif qu'il utilise à dessein lui permet de faire étalage de ses connaissances théoriques pour justifier sa position. Ce discours élaboré convient mieux à un amphithéâtre qu'à l'enceinte d'un cabinet. Personnage narcissique tenant à son image, il cherche plutôt à impressionner son interlocuteur, doctorant en médecine qui possède plus ou moins un savoir sur la paraplégie. Dégui se montre ridicule. Il possède certes des connaissances théoriques sur son sujet, en revanche, il ne peut apporter la guérison. Il est indéniablement le symbole de l'échec de la médecine occidentale. Zadi critique donc les praticiens de la médecine moderne au-delà du médecin Dégui. Selon lui, bien que bardés de diplômes, ces derniers ne sont pas toujours aptes à apporter le remède salutaire aux patients mais s'illustrent davantage dans des considérations abstraites et creuses pour paraître.

Ensuite, dans ce que Zadi a appelé le tableau rythmique, l'une des structures externes de *La Tignasse*, en l'occurrence le Tableau Rythmique I, il laisse apparaître une « large échappée » d'un dispensaire dans un pays d'Afrique noire et donne son opinion. Dans cet espace grouillant de sa vie habituelle, le dramaturge y révèle toute la laideur dont les professionnels de la santé se rendent coupables. Ici, un personnage atypique, l'infirmier major, retient le regard du lecteur-spectateur. Zadi indique à son propos :

L'infirmier Major (à la foule qui murmure). - Hé ! Vous là ! Vous allez vous taire ou quoi ? Attention à vous hein ! Si ça continue comme ça, moi je m'en vais. Et vous allez vous soigner vous-mêmes. Et puis celui qui n'est pas content, il n'a qu'à aller trouver le docteur lui-même ; il n'est pas loin ; voici la porte de son bureau (plus il parle, l'infirmier, plus son index s'irrite).

(Un temps) Comment ! Depuis sept heures, l'homme est là en train de souffrir comme ça et puis vous l'emmerdez ? Vous croyez que je gagne des millions, moi ? Attention hein ! (Tableau Rythmique I, pp. 20- 21.)

Cette structure sanitaire est largement dépassée. En effet, son cadre est inadapté à l'accueil d'un grand nombre de malades et le personnel soignant se réduit désespérément à un seul infirmier. Il est alors littéralement envahi d'une foule de patients impatients. Le stress aidant, il brandit la menace pour contenir la cohue. Cet agent de santé, de toute évidence, manque d'empathie. Son adresse aux patients est arrogante et la pression psychologique exercée sur ses malades n'est pas favorable à une prise en charge sanitaire rassurante voire optimale. Ne dit-on pas qu'un patient bien accueilli en milieu hospitalier est à moitié guéri ? Il foule au pied ce principe basique et contribue par ses actes à empirer la situation de ces personnes. D'ailleurs, il trouve son travail, selon ses termes, ardu et ingrat d'autant qu'il n'en tire aucun avantage substantiel. Ses violentes réactions envers ses malades ne pourraient en aucun cas se justifier par ce déficit pécuniaire car il a un devoir moral à honorer quand il s'agit de traiter des personnes mal en point. Autrement, il fait preuve d'un manque de conscience professionnelle.

Zadi élève de vives critiques contre l'environnement, les conditions de travail dans les hôpitaux publics d'Afrique noire. Ces derniers sont devenus obsolètes et les pratiques qui y ont cours, entre autres, l'âpreté au gain, sont nuisibles à une prise en charge idéale des malades. En conséquence, ces endroits sont plutôt des mouiroirs que des lieux aptes à l'épanouissement de la santé.

Cette analyse ne saurait s'achever sans faire mention du regard d'Esmel sur les deux médecines. Paraplégique, il a été un client assidu de Professeur Dégui la « plus éminente autorité médicale du monde universitaire » exerçant dans le « plus célèbre hôpital de la capitale » sans daigner y recouvrer la santé après un long séjour. Or en l'espace seulement de trois mois de soins, Gondo Tia, le naturothérapeute de campagne est venu à bout de la terrible maladie qui le minait. Il s'agit là, ni plus ni moins, de l'expression d'une humiliation incontestable de la médecine conventionnelle par sa sœur rivale d'Afrique traditionnelle. Conséquemment, au Tableau IX de *La Tignasse*, Esmel crée un évènement inattendu, au moment de sa soutenance de thèse de doctorat en médecine : il rejette le serment d'Hypocrate pour adopter solennellement l'éthique de Gondo Tia. L'extrait suivant l'illustre :

Esmel.- En mon âme et conscience, devant mon peuple et devant la très docte assemblée de mes maîtres et de mes pairs de l'Université d'Abidjan, je jure solennellement de rompre en homme libre avec l'édit royal français de 1707, de rejeter, par cet acte, le serment d'Hypocrate qu'il consacre, d'observer scrupuleusement et toute ma vie durant, dans l'exercice de ma profession, l'éthique de GONDO, le médecin paysan, laquelle m'impose notamment de ne jamais spéculer sur la santé d'un patient pour m'enrichir, la vie de l'homme étant sacrée et toujours plus désirable que toute fortune (Tableau IX, pp. 60- 61).

La mise à mort du serment d'Hypocrate par l'impétrant est sans doute justifiée par le déficit moral et d'honneur dont certains membres du corps médical ont invariablement fait montre, ce qui infailliblement a porté atteinte à leur intégrité et probité. Esmel a donc provoqué cet évènement, une grande première dans le milieu universitaire des sciences médicales, en vue de redorer le blason de la corporation terni. De plus, loin d'être un fait banal, cette décision figure plus d'une valeur symbolique. La guérison inespérée d'Esmel représente en elle-même une opération de réhabilitation de la médecine traditionnelle car vouée aux gémonies par ses détracteurs zélés, l'opinion a longtemps mésestimé sa performance. Par sa déclaration déconcertante, il lui attribue une caution morale en tant qu'épigone et conciliateur entre ce savoir millénaire et la médecine conventionnelle.

Conformément aux opinions exprimées, une ligne de démarcation se dessine entre les défenseurs de la médecine empirique et ses détracteurs. Dans l'expression de ces tendances, les uns prennent la parole pour réaffirmer leur différence et leur valeur tandis que les autres, réfractaires au rayonnement d'une culture africaine, continuent à la figer dans une représentation négative. A y regarder de près, le suffrage des adeptes de l'éclat d'une médecine empirique l'emporte largement sur celui de ses adversaires. Des raisons objectives motivent certainement cette orientation.

II. RESSORTS DE LA MEDECINE TRADITIONNELLE

1. Les recettes du guérisseur

La zone intertropicale, espace physique de vie du Négro- africain en général et de Gondo Tia en particulier, bénéficie de conditions favorables à l'exubérance de la nature du fait du climat et du sol. La forêt tropicale autorise à l'exploitation par les hommes et femmes en vue de se nourrir et se soigner. La civilisation éthiopienne n'est- elle pas conditionnée par la plante, selon l'expression de Leo Frobenius, le célèbre africaniste allemand ? Le guérisseur Gondo se sert alors de cette matière première inépuisable pour apporter la guérison à tous ceux qui souffrent. Les remèdes qu'il propose, dérivés de la plante, sont aussi bien des feuilles, des écorces que des racines. Il assimile dès lors la forêt à une « pharmacie » et son interlocuteur à un « trésor » du fait de ses bienfaits à la portée du grand nombre. Cependant, Gondo Tia n'est pas qu'un spécialiste des plantes tropicales, il est également fort versé dans la pratique de la spiritualité africaine. Il recourt à la divination et aux rites pour répondre favorablement aux attentes sanitaires de ses clients. Il en est ainsi à cause de la dualité observée par la médecine traditionnelle d'Afrique entre le corps et l'esprit et leurs réactions les unes avec les autres. D'ailleurs, les guérisseurs d'Afrique sont des animistes et leur approche de même que leur vision se rattache à ce principe ambivalent.

En tant que praticien traditionnel, Gondo Tia s'est confronté à une formation complexe. Guidée par son père, la première phase de son expérience s'est limitée à un entraînement à la reconnaissance des plantes et de leurs vertus curatives lors des randonnées forestières pour effectuer ses provisions végétales. Cette étape initiale exige au néophyte des qualités comme la loyauté et la curiosité. Sans elles, le projet tourne court. A la deuxième étape, plus dense et plus dynamique, il a reçu un « appel spirituel » par le biais de l'ombre de son père. Celle-ci l'a initié et a développé davantage ses sens pour démultiplier ses capacités à une prise en charge efficace de ses clients. Mais l'ombre n'est pas de ce monde, il appartient au souterrain pays des morts. Le naturothérapeute a donc une relation mystique avec elle. Il affirme :

Gondo.- (...) Sans ma rencontre avec l'ombre, toutes ces plantes dont je sais le nom et l'utilisation seraient entre mes mains, aussi inutiles que ce vieux chapeau entre les mains d'un chasseur de buffles. Pour que ce chapeau se transforme en fusil, pour la gloire du chasseur de buffles, il faut que l'ombre intervienne. Il faut que l'ombre intervienne absolument ! Sinon le chapeau resterait chapeau, la feuille resterait feuille, l'écorce resterait écorce et jamais, il n'y aurait ni chasseur de buffles, ni médecin dans nos villages. (Tableau III, p. 18.)

La présence de l'esprit de son défunt père suffit à elle seule pour provoquer la transmutation des plantes et accroître leurs possibilités curatives. Bien plus, elle leur confère une âme au point d'acquérir une caractéristique humaine, c'est-à-dire le pouvoir de la parole que le guérisseur uniquement a l'aptitude de décoder et comprendre. Cela l'aide efficacement dans la récolte des plantes médicinales pour proposer aux malades la thérapie convenable.

On le voit, le savoir de Gondo Tia a partie liée avec le monde invisible, la surnature, la mentalité traditionnelle car il est illustré par des choses et des phénomènes ayant un lien avec un ordre ésotérique qui existe et se déroule parallèlement à l'ordre visible. Cet ordre invisible, c'est

celui du sacré, qui complète l'ordre visible et lui confère sa véritable signification. Investi officiellement initié en tant que phytothérapeute, le médecin paysan appartient au cercle restreint de l'ésotérie, est considéré mi- homme, mi- esprit, possédant le pouvoir de médiation entre le monde humain et le monde surnaturel pour invoquer le pouvoir spirituel dans leur processus de guérison.

2. Cas pratique d'une séance de guérison

(Tableau VIII, *La Tignasse*, pp. 50- 54)¹

Les circonstances de cette session de guérison sont mises en lumière par la didascalie introductive. Elle réunit deux catégories de personnages : Gondo Tia, initié au savoir magico-religieux et spécialiste de la phytothérapie, dirige avec doigté la séance de guérison, et les malades dont le Karamôkô, agent du mal, qui se retrouvent dans ce milieu particulier pour recouvrer leur santé, leur vigueur physique et mentale. Ici, deux symboles opèrent, la « forêt » et l'« eau », en d'autres mots, le règne végétal et le règne minéral que figurent respectivement les groupes nominaux « un coin de brousse » et « le marigot ». Selon Pont- Humbert dans son *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances* (1995, p. 219), la « forêt » est un terrain éprouvant, un lieu de transition vers un autre état tandis que l'« eau » depuis les plus anciennes traditions est source de vie, moyen de purification et de régénérescence (idem, p. 159). Il va sans dire qu'au cours de l'assemblée, les patients seront mis à l'épreuve de la vérité pour parvenir à la métamorphose mentale, physique, se débarrasser des souillures, renaître de nouveau par le biais de l'acte purificateur de l'« eau ». Il se n'agit ni plus ni moins d'emmener les malades à une mue pour qu'ils deviennent de nouvelles personnes. La séance à laquelle ils s'attendent donc est une psychothérapie de grand groupe. Dans l'intention de mener à bien son projet, le scénothérapeute ordonne son opération en trois périodes successives : l'amorce - la confession – l'épilogue.

- L'amorce

Du haut de son promontoire, Gondo Tia, le meneur de rite, débute sa séance de guérison publique par une exhortation instante. Dès l'abord, il recommande aux patients rassemblés d'extérioriser leurs crimes, forfaits et délits graves ou autres actes répréhensibles et pénibles à exprimer ou bien difficiles à entendre s'ils tiennent à recouvrer la santé car dit-il, le mal qui accable l'homme est né de celui qu'il a injecté à son prochain par la pensée. La cause du mal est le mal. Le dessein du scénothérapeute, puisqu'il est question d'une prise de contact très délicate, est de vaincre la défiance et même l'hostilité des patients. Quelquefois, soit par pudeur, timidité, crainte ou simplement, soit à l'idée d'être jugé par le groupe, il peut se produire un blocage mental inhibant l'extériorisation du mal. Il s'agit pour lui de placer les participants dans une situation de totale réceptivité pour obtenir leur indispensable coopération. Ensuite, en vue d'évacuer les derniers obstacles à la manifestation véridique de la parole, il suscite le groupe à reprendre ces formules après lui :

¹ Ce tableau-ci est à proprement parler un psychodrame, un théâtre thérapeutique, au sens de Jean Fanchette, psychodrame et théâtre moderne (Paris, union générale d'édition, 1989).

Gondo.- (...) Nous allons donc parler. Mais en parlant, souvenons-nous que toute parole est parole...

La Foule.- ... Que parler est facile et difficile.

Gondo.- Que qui veut parler doit parler clair ...

La Foule.- Bien, vrai.

Gondo.- Que la vérité est parole ...

La Foule.- ... Que la vérité est dans la parole.

Gondo.- Que la vérité est la bonne parole ...

La Foule.- Que la vérité est la parole de raison.

(Tableau VIII, pp. 50-51).²

Dans ce jeu de parole, la répétition et le rythme poétique sont omniprésents. Ils sont assurés par deux idées- forces la « vérité » et la « parole » en dehors de la répétition des répliques. La fonction phatique n'en est pas pour le moins absente. Elle autorise à la mise en place et au maintien de la communication par le meneur de rite. Il en est ainsi parce que l'une des finalités du rituel, selon Hourantier (1984, p. 112.), est d'impressionner, de faire vibrer la corde émotionnelle de chaque participant pour qu'il adhère à sa puissance curative et devienne un membre actif ... Les images mentales que suscitent certaines phrases, leurs rythmes, leurs sonorités, frappent l'imagination et engendrent l'adhésion, poursuit-elle. Sa rhétorique contribue à dynamiser sa pratique pour parvenir efficacement à ses fins.

- La confession

C'est la phase nodale de cette psychothérapie à ciel ouvert. Poursuivant sa séance, le scénothérapeute donne méthodiquement la parole à chaque patient pour qu'il avoue ses méfaits, seul gage d'acquiescer de nouveau sa pleine santé. Il signifie alors avec autorité l'ordre à Karamôkôthchè de parler le premier d'autant qu'il est le plus chargé. Mais contre toute attente, celui-ci décline ses bienfaits. Comme il sait par expérience que le mal inexprimé reste dans le corps sous la forme d'un poison, le psychothérapeute lui arrache la parole et l'invite instamment à extérioriser ses mauvaises actions contre ses congénères. Son refus est tout de même net du fait de son blocage psychologique : l'aveu de la forfaiture est difficile à rendre public, considérant la présence du public et la peur d'être jugé.

Gondo Tia l'aide dans son effort. Grâce à ses dons en magnétisme et à un breuvage hypnotique qu'il lui administre, il le plonge dans un demi- sommeil. Il peut ainsi lui couper toute tentative de filtrer sa pensée de telle sorte à lui permettre de parler automatiquement. Le résultat s'en suit immédiatement. Face à lui-même, il déclare ses délits, tous ses crimes dont la paralysie d'Esmel par intoxication à l'origine de son mal pernicieux. Cependant, le marabout n'éprouve aucun regret pour toutes ces vies détruites, ces catastrophes provoquées et reconnaît si piteusement qu'il y a longtemps que son cœur s'est mué en pierre et qu'il ne frémit plus aux caresses des braises de la vie. (Tableau VIII, p. 54.)

² Cet extrait est emprunté à l'épigraphe du périodique *Kasa Bya Kasa*, la revue ivoirienne d'anthropologie et de sociologie de l'Université de Cocody. Il insiste sur la manifestation de l'honnêteté, de la bonne foi et de la vérité qui doit accompagner toute publication de ce périodique. Le meneur de rite poursuit cette même intention.

- Epilogue

Après la confession, Le Karamôkô recouvre la fonctionnalité de ses membres inférieurs. Le meneur de rite lui ordonne alors, enfin libéré de son poids psychologique, de se tenir debout et de s'avancer. Il se lève réellement et reste figé dans son mouvement. Deux éléments ont fondamentalement apporté leur synergie à la réussite de ce rituel de guérison : la parole et la plante.

Le tableau VIII tel qu'il apparaît dans sa composition met l'accent sur les nombreux talents du meneur de rite Gondo Tia : guérisseur émérite, psychologue, initié aux phénomènes de la surnature, il est tout à la fois. De même, le dramaturge s'est inspiré de plusieurs sources fécondes au point d'aboutir à un tableau ouvert à un foisonnement culturel. Il est assurément un espace polyphonique selon l'expression de Bakhtine. Il ne fait pas seulement allusion à la guérison d'un paralytique par Jésus selon l'Evangile de Marc 2 :1- 12, la psychothérapie de Moreno³ mais fait également allusion à la psychothérapie de Dars et Benoît dans ce qu'ils ont appelé l'expression scénique⁴. L'intertextualité n'est donc pas une donnée étrangère à ce tableau. Jacques Poulin qui connaît tout l'intérêt d'une telle théorie de la réception écrit :

Il ne faut pas juger les livres un par un. Je veux dire : il ne faut pas les voir comme des choses indépendantes. Un livre n'est jamais complet en lui-même ; si on veut le comprendre, il faut le mettre en rapport avec d'autres livres ...

Il n'y a donc pas de cloison étanche entre les livres. Les livres sont ouverts à d'autres livres comme une passerelle jetée entre eux. Il appartient au lecteur de la trouver. Et cela pose de toute évidence la qualité du lecteur.

(Jacques Poulin cité par Kareen Martel, 2005, pp. 93- 102.)

Autant Zadi insiste sur l'expertise du meneur de rite, autant il met en exergue la richesse de la médecine africaine traditionnelle, ses capacités à prendre en charge les malades en vue de leur apporter un réconfort physique. Conformément à ces valeurs exprimées, Zadi ambitionne d'atteindre un dessein noble. Quel est-il ?

III. ENJEU D'UNE REPRESENTATION DES DEUX MEDECINES

L'intérêt d'une représentation des médecines moderne et traditionnelle d'Afrique est à la fois psychologique pour cette dernière et scientifique pour les deux tendances.

³ Rattachée au psychodrame, la psychothérapie de Moreno recherche la catharsis et la libération des pulsions agressives ou de traumatismes de vie ou de jeux existentiels, où le sujet joue des éléments de sa propre vie, souvent aidé par des coacteurs réels. L'on pourrait lire avec intérêt l'article d'Anne Ancelin Schützenberger, « J. L. Moreno (1889- 1974). Du théâtre au psychodrame », in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 56, 2011, pp. 25- 39.

⁴ L'expression scénique selon ses initiateurs est une psychothérapie de groupe propre à faciliter l'expression des tendances émotionnelles latentes, faire revivre sur un mode ludique un conflit qui a été traumatisant, assouplir les relations interpersonnelles, grâce à des textes choisis pour leurs charges émotionnelles. L'ouvrage d'Emile Dars, J. C. Benoît, *L'Expression scénique : art dramatique et psychothérapie*, Paris, Edition ESF, 1973, pourrait être avantageusement lu.

1. Enjeu psychologique

Sur le plan psychologique, Zadi s'est littéralement engagé dans la défense de ce patrimoine socio- culturel parce qu'il a été et reste encore la cible de ses adversaires au nombre desquels se comptent d'une part les colons et d'autre part les médecins notoirement investis dans la médecine scientifique. Pendant la période coloniale, les colons n'étaient pas favorables à l'émergence et à l'épanouissement de la médecine autochtone parce qu'elle concurrencerait la leur et cela provoquerait, à coup sûr, une réduction drastique de leurs marges bénéficiaires dans la vente des médicaments importés. Les médecins africains formatés à la pensée des dominateurs ou de leurs maîtres la rétrogradent à l'échelle d'une relique sans grande valeur.

Dans une démarche qui se veut négritudienne le dramaturge prend parti pour la cause de cette médecine d'Afrique d'autant qu'elle représente un héritage culturel qu'il faut par tous les moyens sauvegarder en dépit des médisances, du mépris, des attaques et des préjugés défavorables dont elle est victime. Si les Noirs n'ont inventé ni la poudre ni la boussole et n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité selon le propos de Césaire, ils ont au moins, en revanche, le mérite d'être de redoutables chimistes empiriques. Il est important d'en faire connaître ses acteurs, savants anonymes du passé, leurs spécialités en vue de leur rendre un vibrant hommage et les réhabiliter, un peu comme dans la perspective d'Yves Antoine (2012) qui a tenu à diffuser et partager les écrits sur les inventeurs et savants noirs oubliés par mépris et passés à la trappe de l'histoire en Amérique du Nord.

Zadi apporte tout son soutien à la médecine traditionnelle africaine car elle place l'homme au cœur de ses préoccupations. Dans son approche de la maladie, le guérisseur- initié ne parviendrait pas à un résultat probant s'il ne plaçait pas le malade dans une relation de confiance et de sécurité. Dans le cas d'Esmel par exemple, Gondo Tia a établi une relation horizontale avec lui de telle sorte qu'il est devenu son ami. Cela permet de dissiper les éventuels blocages psychologiques du patient, accroît son potentiel d'énergie et dispose son corps à la réception des médecines. En outre, les patients sont accueillis dans les mêmes conditions, à statut modeste ou aisé. Le guérisseur ne profitera pas de la situation inconfortable d'un quelconque malade pour le contraindre moralement à lui verser au prix fort les frais relatifs à ses soins. En lieu et place des espèces sonnantes et trébuchantes, il préférera les dons en nature. Les cas d'Esmel et de L'Homme- A- La- Tignasse en sont une illustration expressive dans *La Tignasse*.

De plus, les médias vantent la consommation de la nourriture et des médicaments Bio qui, selon eux, renforcent la vitalité des personnes, les éloignent de la maladie et accroissent leur espérance de vie. Mais les médicaments de synthèse fabriqués par les firmes pharmaceutiques à coups d'investissements colossaux ne parviennent pas toujours à garantir une santé optimale. Les médicaments ordonnés à la distribution puis à la consommation par l'OMS, sont souvent retirés du circuit après avoir provoqué des catastrophes sanitaires chez les consommateurs les fabricants ayant à dessein dissimulé les effets secondaires nocifs des molécules à des fins mercantilistes. Or les produits issus de la pharmacopée traditionnelle africaine sont des principes actifs naturels. Ce ne sont pas des médicaments à proprement parler mais plutôt des alicaments, c'est-à-dire des molécules proches de la nourriture, enclins à la préservation de l'organisme. La médecine

traditionnelle africaine est en conséquence une médecine alternative humaniste qui s'attache à l'éthique.

2. Enjeu scientifique

En dépit de leur spécificité, de leur divergence, leur rivalité sans cesse alimentée par les praticiens des deux bords, les médecines traditionnelle et moderne ont beaucoup à apprendre l'une de l'autre. Sur le plan de l'hygiène et dans l'élaboration des médicaments, les tradipraticiens doivent impérativement s'initier aux méthodes de sa sœur rivale occidentale. Dans nos contrées d'Afrique comme dans nos quartiers ces médecins travaillent généralement dans un cadre insalubre. Ce qui pourrait inexorablement entraîner des problèmes de conditionnement des médicaments, leur contamination et les rendre potentiellement dangereux ou impropres à la consommation. De plus, les médecins modernes, dans le cadre d'une charte, devraient avoir l'obligation d'épauler les tradithérapeutes pour leur permettre de reconnaître les maladies qu'il faut sans délai envoyer à l'hôpital et les éduquer de telle sorte à demeurer dans les limites de l'exercice de leur art.

A l'inverse, la médecine moderne a tout intérêt à s'ouvrir à la médecine ancienne si elle tient encore à son influence. L'opinion constate de plus en plus que l'antibiothérapie s'essouffle devant la virulence des bactéries qui deviennent rebelles aux traitements. Les antipalustres ont baissé en efficacité, les parasites devenant résistants. Cependant que les médecins sont devant une impasse, les membres du corps social comptent leurs morts. Les médicaments de synthèse ne s'élaborent pas du jour au lendemain, ils suivent toujours un long processus. Il y a donc véritablement une urgence. Il faut faire vite et bien. Où faut-il alors river le regard ? De toute évidence, la réponse se trouve dans la pharmacopée tropicale en l'occurrence celle d'Afrique qui, grâce à sa biodiversité concentre le patrimoine thérapeutique de l'humanité. Mais également interroger les thérapeutes renommés qui savent où se dissimulent les ressources thérapeutiques de la médecine africaine.

L'apport de la pharmacopée traditionnelle au renforcement des capacités de la médecine moderne n'est plus à démontrer tant les exemples foisonnent. Quelques preuves suffisent, du reste. La Yohimbine utilisée par la médecine moderne pour stimuler la fonction érectile, est un arbre qui pousse en Afrique équatoriale et au Nigéria. Son écorce qui a des vertus aphrodisiaques est connue des guérisseurs. Cette molécule est l'ancêtre du Viagra. Le second exemple vient de la pharmacopée burkinabè. En effet, certaines de ses recettes mises à la disposition des chercheurs du terroir par des guérisseurs ont permis l'élaboration par un laboratoire local du FACA, un antirépanocyttaire efficace au coût cinq fois plus abordable que son concurrent issu d'un grand laboratoire français. Gondo Tia, le médecin- paysan de *La Tignasse* a raison quand il conseille aux citadins y compris les médecins modernes de jeter un regard sur les racines après avoir contemplé la cime de l'arbre, (Tableau III, p.16). Les racines de l'arbre, c'est l'ensemble des connaissances empiriques sanitaires liées au sol, aux sources, se rattachant aux peuples noirs tandis que la cime de l'arbre figure les connaissances des hauteurs, c'est-à-dire celles que le génie occidental a accumulé dans la médecine moderne. Il invite donc les médecins modernes à descendre de leur piédestal, à se ressourcer en allant humblement à la rencontre des médecins anciens. Au fond, il recommande un nouveau partenariat, une nouvelle et franche collaboration entre les médecines

moderne et ancienne. L'espérance sanitaire de l'humanité en dépend inévitablement. Yvette Parès (*op.cit*, p.220) adhère d'ailleurs à cette opinion quand elle écrit :

(...) en ce début du troisième millénaire, la tâche essentielle ne serait-elle pas d'œuvrer à la rencontre de toutes les médecines : africaines, amérindiennes, arabe, asiatiques, malgache, océaniques – sans oublier le savoir ancien de l'Europe -, avec l'espoir de faire reculer les fléaux déjà présents et ceux qui se profilent à l'horizon.

Comme affirmé, le rayonnement de la médecine mondiale résultera nécessairement du pont qu'auront jeté entre eux ses praticiens moderne et ancien ainsi que les spécialistes des plantes.

CONCLUSION

Evoquer les médecines ancienne et moderne réveille généralement des conflits entre les praticiens. Les médecins modernes exprimant leur suffisance ont tendance à faire valoir leur hégémonie sur les autres qu'ils disqualifient. Pourtant la médecine traditionnelle d'Afrique largement dépendant de la phytothérapie a déjà contribué à sauver des vies humaines prouvant par là toute son efficacité. Il serait alors dommageable qu'on ne lui accorde pas la valeur qu'elle est en droit d'attendre de ses partenaires modernes. D'ailleurs l'essoufflement de la médecine moderne face à des maladies dues à la résistance bactérienne ou à l'émergence de nouvelles maladies devrait imposer une coopération entre partenaires des deux bords pour surmonter l'impasse sanitaire. Cette voie est incontestablement la voie royale si les médecins dans leur ensemble tiennent à ouvrir de nouveaux rapports et à relever le défi de santé auquel l'humanité est confrontée. En misant sur le pouvoir de sensibilisation et de persuasion du théâtre en général et du dispositif psychodramatique de la médecine traditionnelle africaine en particulier, c'est, entre autres, ce que Zadi veut porter à la conscience de ses contemporains à travers *La Tignasse*.

Bibliographie

ATTIA Yao, « Médecine moderne et médecine traditionnelle », in *Kasa Bya Kasa* n°6, Institut d'Ethnosociologie de l'Université d'Abidjan, décembre 1975, pp.5- 16.

DARS Emile, BENOIT J. C., *L'Expression scénique. Art dramatique et psychothérapie*, Paris, Editions ESF, 1973.

DUVIGNAUD Jean, *Sociologie du théâtre*, Paris, PUF, 1965.

FANCHETTE Jean, *Psychodrame et théâtre moderne*, Paris, Union Générale d'Editions, 1989.

FISCHER Gustave- Nicolas, *Les Concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, 5^e édition, Paris, Dunod, 2015.

HEBERT Louis, *L'Analyse des textes littéraires*, Paris, Classiques GARNIER, 2014.

HOURANTIER Marie-José, *Du Rituel au théâtre- rituel*, Paris, L'Harmattan, 1984.

JODELET Denise, « Représentation sociale », dans Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, QUADRIGE / PUF, 2006.

MARTEL Kareen, « Les Notions d'intertextualité et d'intratextualité dans les théories de la réception », in *Protée*, volume 33, n°1, 2005, pp. 93- 102.

PARES Yvette, *La Médecine africaine une efficacité étonnante*, Gap (France), Editions Yves Michel, 2004.

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

PONT-HUMBERT Cathérine, *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*, Paris, Ed. J. C. Lattès, 1995, p. 219),

PRUNER Michel, *L'Analyse du texte de théâtre*, Paris, Dunod, 1998.

ROUBINE Jean- Jacques, *Introduction aux grandes théories du théâtre*, Paris, Armand Colin, 2004.

SCHÜTZENBERGER Anne Ancelin, « J. L. MORENO (1889-1974) : Du théâtre au psychodrame », in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n°56, 2011, pp. 25- 39.

L'ÉCRITURE INDÉPENDANTISTE : UNE ESTHÉTISATION DU CULTUREL COMME RÉVENDICATION DE LIBERTÉ, LE CAS DE DAPIDAHOUN CHANTIERS D'ESPÉRANCES DE JOSUE GUÉBO

Louis François **OSSIGNE**
Université Félix Houphouët Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
francoisossigne@gmail.com

Résumé

Face à l'angoisse existentielle des indépendances, la jeune génération des poètes ivoiriens appelée les indépendantistes, à l'instar de leurs aînés, les oralistes, s'investissent dans des luttes existentielles. Cette dimension de la lutte existentielle s'oriente vers une lutte revendicatrice de liberté qui passe par un militantisme critique et réflexif. En effet, pour que le message puisse féconder, le discours poétique s'auréole de l'oralité en se donnant comme orientation, la critique sociale. De plus, il se veut pragmatique car il propose des éthiques en rapport avec la liberté tel est le cas de *DAPIDAHOUN chantiers d'espérances* de Josué Guébo. (J. GUEBO, 2015)

Mots clés : L'écriture indépendantiste ; esthétisation du culturel, revendication de liberté.

Abstract

Faced with the existential angst of independence, the young generation of Ivorian poets called the separatists, like their elders, the oralists, are involved in existential struggles. This dimension of the existential struggle is oriented towards a struggle claiming freedom that involves critical and reflective activism. Indeed, so that the message can fertilize, poetic discourse is surrounded by orality by giving itself as orientation, social criticism. In addition, it aims to be pragmatic because it offers ethics related to freedom, such as the case of *DAPIDAHOUN Chantiers Espérances* by Josué Guébo.

Keywords: Independence writing; aestheticization of culture, demand for freedom.

INTRODUCTION

Les indépendances n'ont pas répondu aux attentes des Africains. Elles ont plutôt laissées un goût amer mêlé de désillusion et d'angoisse existentielle. La création du Beau ne peut dans ce contexte, épouser les contours parnassiens. Ainsi, les perspectives de l'écriture dans ses dimensions esthétique-idéologiques chez les indépendantistes, courant qui selon Langui Roger, se situe d'emblée par apport à la Négritude courant matriciel d'une part et de l'autre, ce que la critique nomme de

façon englobante « post-négritude », (R. LANGUI, 2014, p.59) auront pour point d'encrage « l'oralisme » afin de traduire les luttes existentielles. Dans ce courant, s'inscrit le poète Josué Guébo, lauréat du prix Tchicaya U tamsi en 2014, dont le style se fait une affinité du passé et une expiation du présent aliénant afin de mieux aborder le futur. C'est donc cette posture stylistique qui motive le choix de notre sujet intitulé : « L'écriture indépendantiste : une esthétisation du culturel comme revendication de liberté. Le cas de *DAPIDAHOUN chantiers d'espérances* de Josué Guébo ».

De ce sujet, ressort la problématique suivante : comment au moyen du souffle culturel, l'esthétique revendique-t-elle sa liberté d'une part et d'autre part, comment exprime-t-elle la revendication de liberté entend qu'idéologie face à l'angoisse existentielle des indépendances. Pour ce faire, nous allons convoquer le structuralisme et la sociocritique, l'intertextualité et la pragmatique comme méthodes d'analyse.

I- DE L'ORGANISATION STRUCTURELLE DE L'ŒUVRE À L'ORGANISATION DU DISCOURS DE LIBERTÉ

La parole poétique chez les indépendantes à l'instar de leurs aînés les Négritudiens tout comme les oralistes, prend en compte l'homme dans toutes ses dimensions. Ce faisant, l'écriture poétique dans *Dapidahoun chantiers d'espérance* de Josué Guébo, est l'espace d'une intertextualité car la transmissions du sentiment d'angoisse passe par des représentations collectives plus enclines à être réceptives et susciter la prise de conscience. C'est pourquoi, cet intitulé se fondera sur la psychanalyse freudienne qui situe l'action dans l'exister à travers des pulsions innées et des désirs refoulés. Ces affects constituent des structures qui selon Lacan (J. LACAN, 1966, p.225) ont des mécanismes de défenses et d'organisation propres. En fait, ces mécanismes ne se démarquent pas pour établir une rupture épistémologique mais, sont eux même actions par la penser et le parler. Car en rapports avec le sentiment de liberté, ces actions sont chargées de subjectivités dont la signification dans notre contexte, relève de la rupture avec l'opresseur.

1. Le phallocratisme : un privilège à l'esprit révolutionnaire du passé comme engagement

Le phallocratisme par définition, privilégie le rapport au phallus dans la conception de la sexualité. Cependant, le phallocratisme se découvre comme un signifiant dont la nature est aliénée car les besoins de l'homme sont assujettis. Ils sont portés sur autres choses que ses satisfactions. Par ailleurs, parce que cette demande est parlante, elle prend en compte l'Autre de manière privilégiée car capable de combler ce besoin qu'il n'a pas. Dans le cas de *Dapidahoun*, l'Autre est consécutif à l'esprit révolutionnaire du passé que Maïé par exemple, symbolise. Il prend sons sens dans l'engagement

L'engagement entend qu'acte subjectif, amène nécessairement à adopter des conduites morales à la recherche de la vérité. Mais il induit également un positionnement dans l'articulation de nos émotions et nos passions car l'engagement est une épreuve de soi à soi et de soi aux autres. Deux types d'éthique par ailleurs, traduisent cet engagement dans notre corpus.

1.1. L'engagement comme altruisme

Comme altruisme, l'engagement n'est pas un acte intéressé ; c'est-à-dire une action lucrative. C'est pourquoi, il est de l'ordre de l'éthique. L'agent se trouve contraint d'assister la collectivité. Dès lors, la liberté de l'engagement se conçoit comme une nécessité et non une finalité de l'engagement. Cette contrainte que se donne la liberté de l'engagement, est exposée par Spinoza :

« Je ramène à la force d'âme, dit-il, les affections se rapportant à l'âme en tant qu'elle connaît, et je divise la force d'âme en fermeté et générosité. Par fermeté, j'entends un désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la raison. Par générosité, j'entends un désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié. Je rapporte donc à la fermeté ces actions qui ont pour but l'utilité de l'agent seulement, et à la générosité celles qui ont aussi pour but l'utilité d'autrui. » (P. GENDRON, 1994, p.116- 117).

L'on peut déduire que la fermeté et la générosité sont des actions qui se rapportent à l'utilité d'autrui sous l'injonction de la raison. Par conséquent, l'engagement établit un rapport entre servitude et liberté. En effet, la liberté de l'agent se détermine par sa servitude à sa collectivité. Alors selon Ferdinand Alquié, elle se présente comme cause de ses propres actions. (F. ALQUIÉ, 1969).

Malheureusement pour Guébo, l'engagement n'est plus monnaie courante dans le contexte de l'Afrique moderne. C'est pourquoi, il en fait la demande :

*« Garissa
Et pas un seul jupon
En berne
D'un bout à l'autre
De ce lupanar
Qu'est devenue ma terre
Pas une once de soupir
Aux arcades hilares
De la cathode ».* (J. GUEBO, 2015, p.40)

Le terme « *Garissa* » fait référence à l'attentat meurtrier du campus de l'université de Garissa par un groupe armé terroriste islamique Al Chabab le 15 Avril 2015. 147 personnes y ont perdu la vie. L'histoire retient que pendant que les étudiants nourrissaient l'espoir d'être secourus depuis six heures du matin, l'armée n'a rejoint le site qu'à 17 heures. C'est pourquoi, le poète s'écrie « *pas un seul jupon/ En berne* » pour traduire le manque de fermeté et de réactions des autorités nationales et même internationales face à cette barbarie. En effet, le terme jupon fait référence à la gente féminine et particulièrement aux femmes. Dans le mythe de *Maiëto* selon la version Doudo Broh, les femmes tuèrent de manière spontanée dans leur village, un étranger qui ne portaient pas les mêmes attributs qu'elles, en la personne du chasseur Ziagri. C'est par conséquent, un acte qui traduit un instinct de conservation qui malheureusement, n'habite pas l'Afrique

contemporaine. C'est pourquoi, le poète la qualifie de « *lupanar* » car cet espace symbolise le relâchement des mœurs et donc des vertus dont la fermeté. Le béni-oui-oui est monnaie courante chez les Africains. Une attitude qui ouvre le champ aux valeurs étrangères aux antipodes de l'esprit révolutionnaire du passé ; d'où le terme « *cathode* ».

Dans une autre optique, l'altruisme évoque aussi le don de soi. De manière criarde, il manque à cette Afrique des temps modernes. C'est ainsi que le poète martèle :

*Où est Gnali Zago
Où est Mahié Trokpé
Quand Glou-guédé et Zidogoplou volent
Nos fleurs et mangent nos bourgeons ».* (J. GUEBO, 2015, p.44)

, *Zidogoplou*, la fourmi puante et. *Glou-guédé* sont des termes pour caractériser néocolonialisme. L'Afrique est livrée aux mains de l'Occident. Malheureusement, elle n'a pas de bras valides pour la défendre face à ce système oppressif. Ce qui n'était pas le cas anciennement car l'histoire nous rappelle que des hommes et des femmes vaillants se sont levés pour livrer des batailles héroïques et faire barrage contre cette imposture. À ce sujet, faisons référence aux mythes de Maiéto, dans la version de Doudou Brôh du village de Logbouayo dans le département de Soubré en pays bété. Ce mythe raconte que dans cette guerre des femmes contre les hommes, ces dernières étaient dirigées par Maié, Gnali Zagô et Kokognrikô (B. GNAOULE-OUPOH, 2000, p.373). Ces guerrières intrépides sont des martyres dont la bravoure est restée gravée dans la mémoire collective car elles ont lutté pour leurs convictions pour l'égalité des sexes.

1.2. L'engagement comme sens du devoir

Percevoir l'engagement comme un devoir, participe à la liberté de l'agent. C'est le sens que Kant donne à la liberté. En effet, pour ce philosophe, les valeurs morales m'engagent parce que je suis un homme libre et c'est en tant que tel que je trouve en moi-même le sens du devoir. En effet, le devoir désigne l'obligation morale autonome, la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi universelle, l'impératif ordonnant sans condition. On décide librement face au devoir. Ainsi, la liberté consiste à agir selon la loi de la raison qui légitime et rend nécessaire l'engagement qui se perçoit d'abord par l'acte révolutionnaire dans lequel veut s'investir l'écrivain comme le confirme par exemple, cette stance :

*« Abogny Larissa
Ouvre ta main crispée
J'y vois les lignes du refus
Et le chant regimbé
Du feu ».* (J. GUEBO, 2015, p.43)

Ce passage est une adresse amoureuse relevant de l'empathie. En d'autres termes, c'est la sauvegarde des valeurs dont Le référé « *Abogny Larissa* » traduit. En effet, il symbolise le refus à l'ordre établi. Cet acte révolutionnaire inspire le poète. C'est pourquoi, il utilise l'impératif présent « Ouvre ». Il exprime ici, une invitation mais aussi, une obligation à pouvoir faire profiter de ses expériences. On est en face d'un désir : celui d'une réminiscence instrumentale dont l'objectif est

de dénoncer les problèmes présents qui sont entre autres l'insécurité, le néocolonialisme, les coups d'état à travers une écriture virulente. Cependant, le désir du poète n'est pas seulement de dénoncer. Il aspire à 'apporter l'union au sein de sa communauté. C'est pourquoi, il avance :

« À mes mains ne reviennent que
Rameaux
Chaume et lianes
Pour tisser entre les hommes ». (J. GUEBO, 2015, p.44)

Selon Lacan l'inconscient est soit l'insistance dans laquelle se manifeste le désir, ou encore la répétition de ce qui s'y demande. (J. LACAN, 2001). En d'autre terme, le mouvement de la demande orchestrée par la répétition, insiste. Et s'il insiste, c'est que le désir n'est pas épuisé voire, satisfait. Ce qui occasionne du coup, la répétition du fantasme inconscient chez le poète. En effet, l'Afrique connaît une diversité dans moult domaines entre autres culturel, racial, religieux, politique, conflictuel. Le poète souhaite la paix, la fraternité et l'union qui transparaissent par les termes suivants : « *Rameaux* », « *Chaume* », « *lianes* ». Elles demeurent une quête permanente pour résoudre la problématique de la disparité. C'est pourquoi, il emploie le verbe « reviennent » comme pour traduire ce fantasme du « vivre ensemble ». Il se manifeste dans le cadre de l'activité du poète et trouve son référent dans « mains ». Ce faisant, il ressort que pour le poète, la théorie de la littérature vise à tisser des liens sociaux ; d'où le rapport littérature et le concept du « vivre ensemble » afin que la littérature soit un terrain favorable au lien de contact avec l'Autre.

2. L'hallucination à la révolte : une expression du rêve

Tout être humain aspire au bien-être. Dans cette perspective, la révolte peut-être un moyen pour y arriver. Mais face à une puissante adversité, cela peut relever du rêve. C'est pourquoi, le discours est mis en prolepse. Mais, tout comme l'halluciné psychiatrique, ce rêve s'accompagne d'une conviction inébranlable.

2.1. Le rêve : la foi comme mise en perspective à la révolution

La foi à la révolution du peuple africain transparaît dans les propos de Josué Guébo. Cette stance est évocatrice :

« *Abogny Larissa*
Ouvre tes mains crispées
J'y vois les lignes du refus
Et le chant regimbé
Du feu ». (J. GUEBO, 2015, p.43)

Le référent « vois » donne à ses propos, une valeur prophétique. En effet, le poète a une vision ; celle d'une violente révolte qui trouve son expression dans les termes « refus » et « feu ». Cette révolte sera menée par la jeunesse africaine dont le référent « *Abogny Larissa* » symbolise. De la révolte, s'en suit la transformation radicale de la société que le poète voit en perspective. Il avance ainsi :

« *Là-bas*

*À l'autre versant de Loglèdou
À l'hémisphère Dapidahoun
La pluie doit se résoudre
À trouver du travail.
Elle se dirige droit vers le chantier le plus proche.
Il faut éteindre l'incendie de la faim
Il faut noyer l'autodafé de la soif
Il faut encercler les colonnes de la nudité ».* (J. GUEBO, 2015, p.51)

L'usage des indices spatiaux « Là-bas » et « *Dapidahoun* » nous projette dans un espace à venir, celui d'un ailleurs où l'obligation à la restructuration sociale s'érige comme la nouvelle règle. C'est pourquoi le poète fait usage des verbes modaux ' « doit » et « faut ». En effet, « la pluie » évoque la renaissance culturelle. La transformation radicale de la société doit se fonder sur les ressources locales pour le développement ; d'où la métaphore « *le chantier le plus proche* ». L'objectif du poète est d'éradiquer la famine, la sécheresse et la pauvreté qui trouvent successivement leurs expressions dans « *l'incendie de la faim* », « *l'autodafé de la soif* », « *les colonnes de nudité* ». C'est dans cette dynamique que fait remarquer, Muteba-Tshitenge :

« Il faut redéfinir les besoins à satisfaire, qu'ils soient conformes aux traditions conservées par le peuple. Il faut composer le marché intérieur pour que les producteurs puissent enfin devenir des consommateurs. Toutes les activités dépendant de l'extérieur devront être réorientées. Les ressources indispensables au financement des investissements devront être trouvées sur place. ». (MUTEBA-TSHITENGE, 1985, p.42-43)

Les besoins indispensables au développement doivent s'appuyer sur les ressources locales. De plus, la masse populaire doit-être à la fois productrice et consommatrice pour ne pas laisser places à l'aliénation politique. La dynamique économique dans cette perspective, devient nationale.

2. 2. Le rêve : l'introjection comme mise en perspective au patriotisme et à l'union

Le rêve est relatif à l'introjection. Elle s'entend comme une voix de la divinité dont la pensée a pris résidence dans l'esprit du sujet. Chez Josué Guébo, c'est *Abogny Larissa* qui prend possession du corps du poète pour inviter au patriotisme. Cela se perçoit à travers cette stance :

*« Tu valais milles sérénades
Et nous voici à dire
Un Loughboutou-wèli

Où est Gnali Zago
Où est Mahié Trokpé
Quand Glou-guédé et Zidogoplou volent
Nos fleurs et mangent nos bourgeons ».* (J. GUEBO, 2015, p.44)

Abogny Larissa, faut-il le rappeler, fut une jeune étudiante qui a perdu la vie à coups de machettes la 11 août 2015 pour avoir refusé de se faire emporter son sac à main. Un tel acte de bravoure à l'image de Maié, Gnali Zagô et Kokognrikô, rime avec les croyances traditionnelles africaines, faisant ainsi accéder *Abogny Larissa* au rang de divinité. Or en Afrique, les dieux peuvent

s'humaniser à travers la bouche des griots, de prêtresses par exemple. C'est ce qui explique la présence du « nous » au vers 2. C'est un « nous » exclusif qui prend en compte la divinité et le poète. En effet, la divinité s'inquiète du défaitisme que l'Afrique contemporaine cultive ; d'où ces interrogations : « *Où est Gnali Zago /Où est Mahié Trokpé* ». Pour rappel, selon la version de Doudou Brôh du village de Logbouayo dans le département de Soubré, dans cette guerre contre les hommes dans le mythe ancien, les femmes étaient dirigées par *Mahié Trokpé*, Gnali Zagô. Ces combattantes ont sauvé l'intégrité et la souveraineté des femmes jusqu' à leur mort. C'est le drame, à savoir l'absence de guerriers de la trempe de Samory, de Lumumba par exemple que chante ce couple à travers le *Lougboutou-wèli*. Outre la combattivité, pour Abogny Larissa, ce patriotisme doit être fondé sur d'autres valeurs qui la pérenniseront. Ainsi, elle avance :

« *Dans mes yeux
Naît le jour
Viennent alors les orgues de la collégiale
Harmonie inédite
Au cœur de l'aube
Viennent la gouache
Et les cimaises d'artistes* ». (J. GUEBO, 2015, p.18-19)

Dans cette stance proleptique, c'est toujours la divinité Abogny qui s'exprime par la bouche du poète. Ayant cette capacité à voir l'avenir, elle prédit l'union et la fraternité en Afrique ; d'où le terme de « jour ». Il symbolise la renaissance africaine. En effet, face à l'effondrement des nations africaines, la recherche à leur renaissance s'impose à travers des solutions pérennes fondées d'abord sur des valeurs qui sont la fraternité, la solidarité, l'intégrité, et l'unité qu'expriment l'hyperbole « *les orgues de la collégiale/ Harmonie inédite* ». Ensuite, ces valeurs se rapportent aussi à la créativité. Elle est traduite par les métonymies « *gouache* » et « *artistes* » et cela, afin d'entrer sur le grand échiquier économique et politique mondial.

Au terme de cette analyse, il faut dire que ces affects ne trouvent leurs expressions qu'à travers une esthétisation du culturel au moyen des acquis du passé pour traduire d'abord un refoulement du présent et une aspiration du passé et d'un ailleurs au moyen de certaines éthiques.

II- DE L'INTERTEXTUALITÉ À L'INTERSEMANTICITÉ

La parole poétique chez les indépendantistes, est une parodie car elle est influencée par le genre narratif ; elle est un pastiche car elle imite le style poétique de l'oralité. Cette conjugaison des formes dénote que le style en tant qu'acte de parole, est à la fois individuel et collectif et fait conséquemment de la poésie indépendantiste une biographie. Il sera donc question pour nous de relever les structures des genres narratifs et poétiques conformes à la représentation de la liberté.

1. Sollicitation des genres narratifs

Dans les sociétés traditionnelles africaines, le genre narratif a une valeur éducative. Il relate l'histoire ancestrale, les structures de l'univers, la nature et la morale sociale ; faisant de la narration, une biographie dont les indépendantistes s'inspirent. Le récit de la collectivité est

envisagé comme quête de hautes valeurs et dont mythes, contes et légendes en sont les manifestations. Cependant, ils ont des traits distinctifs.

1.1. L'inspiration mythique : des mythes factices comme expression de la sauvegarde de l'intégrité

Le mythe factice relève de la pure création de l'écrivain. En effet, la parole poétique est d'inspiration mythologique chez Guebo dans la mesure où elle se fait un rituel. Langui Roger soulignait que le rituel est le cocon dans lequel le mythe se pérennise (R. LANGUI, 2003-2004, p.353). En voilà un extrait :

*« Tu valais milles sérénades
Et nous voici à dire
Un Louboutou-wèli ».* (J. GUEBO, 2015, p.44)

Le rituel est celui du Louboutou-wèli. Ce chant rituel signifie selon Zadi Zaourou, littéralement « parole pour pleurer le deuil » (B. ZADI ZAOUROU, janv-mars 1987, p.51). Ce rituel couvre tout le poème. On le voit à travers le pronom personnel « nous ». En effet, le poète s'efface au profit de la communauté, preuve de l'impact psychologique du rituel. Comme tout rituel, le Louboutou-wèli a un fondement sacré. En effet, il fait appel aux forces transcendantes afin que la violence sous toutes ses formes, se taise pour laisser place à l'amour. Afin de mettre la liberté en situation par le jeu de la dramatisation, Guébo procède alors à la mythification des personnes qui l'incarne. Elle s'inscrit dans la définition qu'Eliade donne au mythe. En effet, Mircea Eliade (M. ELIADE, 1963, p.15) souligne que le mythe raconte une histoire sacrée. Il relate un événement qui a lieu dans le temps fabuleux des commencements. Il souligne que c'est donc toujours, le récit d'une création dans lequel on rapporte comment quelque chose a été produit et a commencé à être. Cette chose qui a commencé à être, est le refus à l'oppression comme souligné comme suit :

*« Abogny Larissa
Un filet d'encre sur la page
Du soir
Pour saluer la fleur qui tombe ».* (J. GUEBO, 2015, p.41)

Pour revenir au décès d'*Abogny Larissa*, il a suscité de violentes manifestations des jeunes de Yopougon contre le phénomène des « microbes ». Sa mort ouvre ainsi le champ à la revendication des jeunes pour la liberté contre ce fléau. Il en est de même pour l'assassinat de *Michael Brown* aux États Unis. En effet, cet assassinat a occasionné des manifestations de grande ampleur contre le racisme. C'est pourquoi, le symbolisme est une particularité du mythe comme pour traduire l'univers de la censure. Ici, elle se perçoit à travers le personnage d'« *Abogny Larissa* » par l'emploi de la métaphore « fleur ». En effet, la fleur se rapporte au personnage de la mythologie grecque Narcisse. Il désigne communément en psychanalyse, l'amour de soi si bien que la révolte narcissique est relative à la défense suprême, à la protection ultime contre la menace d'une oppression, d'un effondrement. Dans le cas-ci, c'est la sauvegarde de l'intégrité politique, économique et culturelle comme l'indique la mythification de de « *Guarissa* ». C'est une

mythification consciente de l'histoire du peuple africain et spécifiquement de la jeunesse universitaire Kenyane tombée sous les balles assassines du groupe armé terroriste islamique Al Chabab le 15 Avril 2015 afin de blâmer la dictature religieuse. Cette intégrité peut-être également physique, telle que le montre cette stance à travers le maître d'initiation Michael Brown :

« Il s'appelle Michael Brown
Et il s'appelle
Toi
Moi
Nous ». (J. GUEBO, 2015, p.47)

« Michael Brown » est un jeune américain noir de 18 ans tué par un policier blanc. Il ne portait pourtant pas d'armes. Tout le monde peut être victime de cette violence meurtrière relevant du racisme. C'est pourquoi *Michael Brown* est érigé en sujet universel voire collectif puisqu'il n'est pas seulement lui mais il est aussi « Toi », « Moi », « Nous », sujets à être victime de violence, du racisme ; ce qui fait de lui, un sujet mythique. Car à travers lui, la société humaine est invitée au respect de l'intégrité physique, de la dignité et de l'autonomie de la personne humaine afin d'assurer la protection du corps humain et de la vie humaine.

1.2. De l'apocalypse au féérique : une expression du conte comme quête de la démocratie

Le conte se définit comme un récit imaginaire plaisant dont la fonction est de distraire. C'est une écriture du merveilleux qu'adopte le discours poétique dans *DAPIDAHOUN chantiers d'espérances* à partir de l'apocalypse et du féérique pour traduire la quête de la démocratie. L'espace apocalyptique se décrit comme suit :

« À
Loglèdou
Gnali Zago s'enlise dans la glaise du sommeil
Ses yeux assoupis sculptent des univers : des routes aux couleurs
d'huile de palme et des agrumes juchés sur la colonne d'un épi de maïs
Des agrumes qui font office de feux tricolores
Ils se consomment à chaque carrefour, pour éveiller les usagers au respect du code de la route
L'ennui
C'est que l'immense
Bulle de fumée formée par la combustion
Finit par brouiller la vue à tous ». (J. GUEBO, 2015, p.16)

« Loglèdou » constitue un espace apocalyptique puisque néocolonial. En effet, « Gnali Zago » symbolise ces dirigeants africains à la solde de l'Occident qui trouve ses marques par le terme « agrumes » au verset 6 ; d'où l'expression « glaise du sommeil » pour traduire l'indifférence des dirigeants à l'égard des valeurs indéniables auxquelles le peuple s'identifie. Ces « Sous-préfets » ont pour autorité suprême la métropole qui leur donne la conduite à tenir dans la gestion de leurs pays respectifs. Conséquemment, le peuple ne fait que mimer les valeurs occidentales sous la

houlette de ses dirigeants. C'est d'ailleurs ce qui est relevé dans les deux derniers versets. « *Loglèdou* » en outre, est un espace démocratique corruptible tel que l'illustre cette stance :

*« Un autre coup d'Etat
Trois jours après la naissance du petit Jésus, c'est toujours, Noël. Il y a
une session de rattrapage pour les ouvriers mal payés, les servantes
exploitées et les artistes piratés ».* (J. GUEBO, 2015, p.21)

L'adjectif indéfini « *autre* » évoque des coups d'États permanents. Cette instabilité met en danger la démocratie car les coups d'États sont sous-entendus en Afrique, par des conflits d'intérêt. C'est pourquoi, le poète use de la métaphore « *Noël* ». Cette injustice est également économique comme le signifient ces expressions « *ouvriers mal payés* », « *les servantes exploitées* », « *artistes piratés* ». Autant d'éléments qui font référence au champ lexical des inégalités de rémunération et surtout du manque d'intérêt que peut représenter le colonisé. Cependant, l'opposé de « *Loglèdou* » est un espace féérique pour traduire la démocratie comme cela est signifié :

*« Dans mes yeux
Naît le jour
Viennent alors les orgues de la collégiale
Harmonie inédite
Au cœur de l'aube
Viennent la gouache
Et les cimaises d'artistes ».* (J. GUEBO, 2015, p.44)

Comme souligné en amont, cette stance évoque le rêve à la fraternité, à la solidarité, à l'intégrité, et à l'unité. Elle met en scène, le type idéal entre sociabilité et démocratie politique. En effet, la sociabilité est une disposition psychologique à vivre de manière pacifique en compagnie de ses semblables. Ainsi, la sociabilité dans la démocratie, permet de faire de la justice et de l'amitié les fondements propres de la vie en société. Cet ailleurs, ce *Dapidahoun* évoque par son rêve, celui du vivre ensemble. Une sociabilité qui permet d'aboutir au tandem démocratie-développement comme cela se lit comme suit :

*« Là-bas
À l'autre versant de Loglèdou
À l'hémisphère Dapidahoun
L'ascenseur est un bel engin
Qui s'élève comme le mercure
Dans le thermomètre d'une course folle fiévreuse.
Les bulles aussi s'élèvent
Sans le secours de l'élèveur
Elles s'investissent et gagnent le sous-sol, traversent les ave-
Nues et les vitres, transpercent les navettes et les autobus ».*
(J. GUEBO, 2015, p.39)

À l'image des pays développé, *Dapidahoun* en d'autres termes l'Afrique, s'ouvre au tandem démocratie-développement exprimé successivement par le terme de « *mercure* et la métaphore « *ascenseur* ». Cependant, ce développement ne trouve son moteur que par la propre initiative et

sous la responsabilité de la jeunesse dont le référent « *bulle* » en est une illustration. En effet, bien instruite et bien formée, la jeunesse qui représente 60% de la population africaine, pourrait donner un boom aux économies africaines.

1.3. La protestation de l'ordre établi comme expression de la légende

Deux types de légendes, sont à distinguer : celui qui se rapporte à la mythologie en faisant intervenir des personnages aux pouvoirs magiques et sacrés et celui qui tient de l'histoire ; c'est-à-dire contenant des faits véridiques sur les lieux, les personnages et les événements. Chez Guebo, la légende tient du personnage dont l'attitude est qualifiée de légendaire, à savoir la protestation de l'ordre établi comme cela se lit dans ce conte historique :

*« Abogny Larissa
Ouvre tes mains crispées
J'y vois les lignes du refus
Et le chant regimbé
Du feu ».* (J. GUEBO, 2015, p.43)

Pour rappel, il faut dire qu'Abogny Larissa fut une jeune étudiante assassinée à coups de machettes le 11 août 2015 pour avoir refusé de se faire arracher son sac à main par les « microbes » des jeunes hommes armés de machettes et d'armes blanches qui font la loi dans la ville d'Abidjan. Ainsi, à l'instar d'Abogny Larissa, *Michael Brown*, leur mort est un prétexte pour protester contre l'ordre établi :

*« Il s'appelle Michael Brown
Et il s'appelle
Toi
Moi
Nous
Et alors comptent
Son souffle
Ses droits
Son sang ».* (J. GUEBO, 2015, p.47-48)

« *Michael Brown* », jeune noir américain de 18 ans, est tué par un policier blanc. Selon les témoignages, le jeune homme a refusé de se faire embarquer par une patrouille de police lors d'un contrôle de routine. Ce qui occasionne la mort de ce dernier. Ce refus, loin d'être sans intérêt est un signal fort pour revendiquer ses droits civiques bafoués que le poète exprime ici par « *Son souffle* », « *Ses droits* », « *Son sang* » violés. L'acte de Brown relève de la protestation contre le racisme qui constitue un grand fléau contre l'intégration raciale.

C'est pourquoi, la légende fait appel à la mythologie comme une sorte d'interpellation des divinités à l'image « *Gnali Zago* », « *Mahié Trokpé* » considérés comme des personnages civilisateurs. En effet, connaissant l'art de la guerre, ces guerrières l'ont transmis à leur communauté afin de lutter contre l'invasion des hommes.

2. Sollicitation des genres poétiques

La poésie négro-africaine a une puissance de séduction et d'illusion. Elle relève de la magie par sa nature irrationnelle, sa puissance évocatrice, exhortative et prescriptive. Elle est au fondement de sa poéticité. Elle se trouve, soit au niveau de la structure discursive, soit au niveau de leur charge expressive. Ces différentes caractéristiques de la poéticité trouvent en ce qui concerne les genres oraux, leur alchimie dans la ritualisation dont les codes sont l'épopée, le proverbe et le chant rituel.

2.1. La violence politique comme expression de l'épopée

L'épopée se caractérise par des situations épiques. En d'autres termes, elle se spécifie dans la célébration des exploits d'un héros à travers un poème. Cependant, la caractéristique de l'épopée en Afrique, est consécutive à l'identité de la communauté dans laquelle elle est produite. L'épopée mythologique est liée aux ancêtres qui sont au fondement de la communauté. Elle peut aussi avoir une vocation historique. Elle se cristallise une identité autour de ces histoires anciennes comme le signifie cette stance qui nous plonge dans la violence politique à travers ce modèle terroriste :

*« Garissa
Et pas un seul jupon
En berne
D'un bout à l'autre
De ce lupanar ».* (J. GUEBO, 2015, p.40)

Pour rappel, « *Garissa* » fait référence à l'attentat meurtrier du campus de l'université de Garissa au Kenya par un groupe armé terroriste islamique Al Chabab le 15 Avril 2015. Ces massacres d'extermination du groupe Al Chabab s'inscrivent dans l'imposition de la terreur comme une violence politique délibérée fondée sur l'idéologie salafiste djihadiste dont le pendant religieux serait de retourner à l'islam dont les principes sont aux antipodes de l'occidentalisation. La violence politique est aussi associée au processus révolutionnaire comme le signifie cette stance :

*« Un autre coup d'Etat
Trois jours après la naissance du petit Jésus, c'est toujours, Noël. Il y a
une session de rattrapage pour les ouvriers mal payés, les servantes
exploitées et les artistes piratés ».* (J. GUEBO, 2015, p.21)

Cet extrait fait référence au coup d'état de décembre 1999 en Côte d'Ivoire contre le président Henri Konan Bédié. Il fut renversé par l'armée dirigée par le Général Guéi Robert. Ce putsch s'inscrit selon les commanditaires dans un processus révolutionnaire car le pouvoir du Président Bédié connaissait une crise de légitimité. D'abord sa venue au pouvoir fut contestée par le premier ministre d'alors, Alhassane Ouattara. Il introduit ensuite le concept d'« Ivoirité » dans la réforme électorale.

À cette crise politique à dimension ethnique, s'ajoute celle de la crise économique car le Président Bédié est accusé de corruption. Naissent alors les tensions sociales qui amènent l'armée à prendre le pouvoir en Côte d'Ivoire. L'on parle alors de modèle séquentiel de la violence politique

(C.TORQUINO, 2006) à laquelle s'ajoute le modèle psychosociologique. Il se définit comme l'intensité des frustrations, point de départ de l'action violente. En effet, toujours dans le contexte de la Côte d'Ivoire, l'arrivée de Guéi Robert n'a rien de révolutionnaire. Le constat est le même. Les ivoiriens sont toujours restés amers de leurs dirigeants ; la pauvreté n'a pas disparu. Bref, les inégalités sociales restent les mêmes, d'où ces termes : « *les ouvriers mal payés* », « *les servantes exploitées* » « *les artistes piratées* ». La transition militaire est alors vouée à l'échec. Les militaires sont chassés du pouvoir par la rue, ceux-là même qui contestent la victoire de Laurent Gbagbo aux élections présidentielle 2000.

Toujours dans le cadre de la frustration, le poète évoque le thème du racisme comme vectrice de violence politique. « *Michael Brown* » en est une illustration. En effet, la décision de jurys populaires de ne pas poursuivre les policiers blancs responsables de la mort de Michael Brown à Ferguson, Eric Garnet à New York, a occasionné une flambée de violentes manifestations comme expression de la révolte des Afro-Américains. Le cas le plus évocateur est celui George Floyd. Ces modes d'expression dans l'action violente sont relatives en outre à travers l'écriture du poète qui trouve ses marques dans la dénonciation. Ainsi, il affirme :

« *Je revendique mon identité à l'averse*
Elle a droit à l'espoir
Elle a droit à l'horizon
Elle ne tombe pas à la renverse ». (J. GUEBO, 2015, p.34)

Le terme « averse » fait référence aux indépendances octroyées par la métropole aux pays africains. Malheureusement ces indépendances ne furent que désillusion car elles n'ont apporté qu'aliénation culturelle, guerres, pauvreté, dictature entre autres. Devant cette situation catastrophique, l'écriture poétique se fait protestation contre les néo colonisateurs, d'où le lexique « *revendique* ». Elle proteste pour un idéal, celui du développement qui trouve son expression dans « *l'espoir* », « *l'horizon* », « *ne tombe pas à la renverse* ».

2.2. La ritualisation aux vertus cardinales comme expression du proverbe

Jean Cauvin définit le proverbe en ces termes : « *Nous appelons symbole proverbial la liaison mutuelle, sans fusion entre deux ou plusieurs pôles dont l'un au moins est une image* » (J. CAUVIN, 1977, p.10). C'est une pratique herméneutique qui s'inscrit dans l'évocation du référent. Il constitue un mécanisme à partir duquel le texte oral signifie. Le mot ou expression qui constitue l'image à ce titre, est fondée sur le principe de la double dénotation. L'image comporte plusieurs traits imagés. Elle est composée d'image-être et d'image-action (J. CAUVIN, 1980). Elle est alors dite complexe Elle peut-être aussi associée. En d'autres termes, elle n'est perçue qu'à travers des données culturelles C'est pourquoi, le proverbe a des liens très étroits avec les maximes, dictons, adages, aphorisme etc., qui ont une dimension pédagogique à travers la sentence et la vérité générale. Ainsi, dans le contexte de notre corpus, les proverbes concourent à ritualiser aux vertus cardinales comme la prudence :

« *Garissa*
Jamais Platon
N'a dit aussi vrai

*Que sous la langue cruelle des armes
Etudier c'est apprendre
À mourir ». (J. GUEBO, 2015, p.41)*

Ce proverbe met en scène deux images : une image-action « *Etudier* » et une image-être « *apprendre À mourir* ». Etudier sans penser est vain mais pensée sans étudier est dangereux disait Confucius. C'est dire que les études ont un lien avec l'acte de pensée. Or Étymologiquement en grec, la prudence désigne l'acte de penser qui est lui, proche de la sagesse. En d'autres termes, « *Etudier* » prend culturellement le sens de sagesse. La sagesse est une disposition d'esprit qui permet à l'homme de décider ce qu'il convient de faire en fonction de ce qu'il juge bon ou mauvais. C'est également un examen de conscience qui préside à toute action. C'est enfin, méditer le passé pour construire l'avenir. C'est le sens que prend « *apprendre À mourir* » à travers la structure métaphorique. En effet, « *mourir* », consiste en une conversion relative à tuer en nous, tout ce passé, ces « *habitus* » qui constituent un poids à notre essor à partir de notre propre conscience. « *apprendre À mourir* » est donc relatif à la capacité de tirer la meilleure prise de décision sur les acquis du passé et au développement des facultés morales de l'individu. Le poète ritualise ensuite à la force de l'âme à travers ces sentences :

« *Qui rit de l'eau se moque de ses propres larmes* ». (J. GUEBO, 2015, p.34)

Ou encore :

« *Qui méprise l'averse se gausse de ses propres veines* » (J. GUEBO, 2015, p.34)

Ici, deux éléments qu'on peut appeler les traits dominants, nous interpellent. Ce sont « l'eau » et « l'averse ». Ce sont des images-être qui renvoient à la même réalité, à savoir l'eau. Pour comprendre le sens symbolique de l'eau dans ce contexte, il faut faire recours à Gilbert Durant (Y. DURANT, 1963, 1988). En, effet, pour ce sociologue, l'on peut percevoir la valeur symbolique de l'eau à partir des interactions que nous avons avec elle selon trois catégories. L'eau jaillissante, l'eau des profondeurs et l'eau courante. En ce qui concerne l'eau jaillissante, elle accompagne tous nos désirs et nos efforts de croissance, d'élévation et de développement. C'est ce que Durant appelle l'imaginaire diurne héroïque qui aide à nous tenir debout envers et contre tout. Cette dimension imaginaire constitue la matrice de la pensée humaine. C'est pourquoi, le poète met en garde ceux qui la contestent.

2.3. Le *Loughboutou-wèli* : un chant rituel comme hommage aux martyrs de la liberté

Les chants rituels sont sacrés ou profanes. Les interactions qui résultent de ces chants, ont généralement une dimension affective. La caractéristique du *Loughboutou-wèli* est l'hommage rendu à un défunt. En effet, il signifie pour rappel, selon Zadi Zaourou, littéralement « parole pour pleurer le deuil » ((B. ZADI ZAOUROU, janv-mars 1987, p.51). En d'autres termes, il s'agit d'évoquer l'histoire familiale du défunt, se remémorer la vie marquante des ancêtres. Le *Loughboutou-wèli* dans le cadre de notre corpus, est chanté en la mémoire de ces martyrs pour la liberté comme le montre ces chœurs :

« *Tu valais milles sérénades
Et nous voici à dire
Un Loughboutou-wèli*

Ô Larissa

Ô Enfant de mon peuple » (J. GUEBO, 2015, p.44-45)

Ou encore :

« Il s'appelle Michael Brown

Et il s'appelle

Toi

Moi

Nous ». (J. GUEBO, 2015, p.47-48)

Dans ces chœurs qui sont l'objet de refrain, se dégage une forte émotion spirituelle. Il y a un état de communion avec les morts comme pour traduire son attachement dû à leur bravoure ; d'où les manifestations des pleurs : « *Ô Larissa* », « *Ô Enfant de mon peuple* ». Morte dans la fleur de l'âge, *Abogny Larissa* a marqué le monde entier et la population ivoirienne en particulier pour avoir affronté ce fléau qui angoisse Abidjan, à savoir « les microbes ». Cet état de communion en outre, trouve sa manifestation dans l'expérience de l'amour car en pays bété et dida, la solidarité familiale commence après la mort. C'est pourquoi, le poète invite à l'union fraternelle entre les races afin d'éviter cette mort qu'a connue *Michael Brown*, consécutive au racisme.

Tout comme le Wiegweu, le *Lougboutou-wèli* s'intéresse aussi aux thèmes historiques, à des multiples autres formes de rapports sociaux et aux grands mythes. C'est pourquoi, le thème du néocolonialisme est évoqué à travers les personnages du mythe de Mahiéto (B. GNAOULE-OUPOH, 2000, p.373) :

« Où est Gnali Zago

Où est Mahié Trokpé

Quand Glou-guédé et Zidogoplou volent

Nos fleurs et mangent nos bourgeons ». (J. GUEBO, 2015, p.44)

Ici, c'est l'image de l'Afrique contemporaine en deuil qui est présentée. En effet, elle n'a plus ses fiers guerriers du passé qui ont résisté à la furia impérialiste. Le défaitisme constitue le nouvel état d'âme de l'Afrique.

L'usage de l'oralité a pour but de se faire entendre. Le style qui s'y dégage, à savoir le *n'zassa*, se fait d'abord art. C'est ce qui amène Langui Roger à parler de l'absolu artistique (R. LANGUI, 2003-2004, p.353). Il se détermine d'abord par un absolu stylistique formel car son œuvre s'érige en une constellation d'écritures. Ensuite, les différents fonctionnements de ces structures impliquent une variété des thèmes. Ce qui induit un absolu sémantico-idéologique.

III- DE LA SIGNIFICATION DE L'ECRITURE DANS *DAPIDAHOUN CHANTIERS D'ESPÉRANCES*

L'analyse de l'écriture dans *Dapidhoun Chantiers d'espérance* comme revendication de liberté pose deux niveaux de signification.

1. DAPIDAHOUN : une esthétique du Didiga comme rupture esthétique

L'esthétisation du culturel trouve son fondement dans le didiga (ZADI ZAOUROU, 1986) L'esthétique du *Didiga* est un langage artistique, *un melting pot* de la poésie et du théâtre. Dans cette optique, le corps fait figure de célébration en témoigne le chant rituel du *Lougboutou-wèli* ; ce qui nous induit dans le merveilleux, preuve de la dimension mythologique de cette esthétique. Le merveilleux dans *Dapidhoun Chantiers d'espérance* se vit d'abord comme une expérience, celle du fantasme comme point de départ d'un processus de libération. Ensuite, le discours poétique s'inscrit dans le principe du décloisonnement des genres dérivant de la perception religieuse africaine. Elle sollicite d'autres genres. Elle brise ainsi toutes les barrières spatio-temporelles pour percer les mystères du quotidien afin d'apporter la lumière au peuple ; tout cela, grâce à la dynamique argumentative ; ce qui a pour conséquence d'émouvoir l'auditoire mais aussi de le désorienter puisqu'il s'éloigne de la réalité dans l'interprétation du contenu du message qui est véhiculé car les indices textuels sont d'ordre symbolique. Ainsi, l'esthétique chez Guebo établit une rupture avec l'esthétique des poètes négritudiens. En effet, pour ces derniers dont la perception est héritière du romantisme, l'œuvre est reléguée au profit des individus créateurs. Elle est conséquemment, contemplative.

2. DAPIDAHOUN : une esthétique du Didiga comme expression de l'engagement patriotique

Le *Didiga* est une écriture dans laquelle les genres oraux et arts traditionnels sont sollicités afin de susciter chez le peuple, l'esprit d'éthique et de patriotisme. C'est pourquoi, selon Zadi, la valeur dont fait montre le *Djergbeubeu*, se présente ainsi : « *Celui qui est au service de tout "de son bras spiralé parvient à sortir du trou spiralé le serpent spiralé" qui s'y est engagé pour nuire au passant qui chemine, insouciant et serein* ». (B. ZADI ZAOUROU, 1986, 147-163).

Chez Guébo l'aspiration à la liberté est au fondement de la liberté extérieure. Elle se donne à voir comme révolte ; c'est-à-dire traduction d'un idéal politique, social et culturel que permet la poétisation du discours. Il est un espace conceptuel de liberté car chez le Négro-africain, la poésie qui résulte du symbolisme, est la quête de l'ordre. Cet idéal chez Guebo, est celui du développement par le peuple et surtout par la jeunesse. Cela ne peut qu'impliquer un renversement des structures aliénantes. Ce développement est donc en lui-même, pour reprendre les termes de Muteba-Tshitenge (MUTEBA-TSHITENGE, 1985, p.42-43), une révolution à la fois culturelle, économique et aussi politique dont le fondement sera la jeunesse. Elle passe cependant par un engagement patriotique dont les valeurs se rapportent à la démocratie et aux droits de l'homme. Ses éthiques sont relatives à la violence révolutionnaire, à l'érudition, aux efforts de croissance, d'élévation et de développement et enfin à l'héroïsme.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, il convient de dire que les indépendances n'ont pas su engager le développement de l'Afrique. Elle reste toujours à la traîne et à la solde des impérialistes et, la jeunesse en est la victime. La revendication de la liberté constitue alors le crédo de l'écriture indépendantiste. Ainsi, elle s'investit dans une autre vision du militantisme littéraire et politique. Chez Guébo, ce militantisme passe par l'esthétique du Didiga. Elle est d'abord choix sans restriction

des idées permettant ainsi le transfert des angoisses existentielles. Elles constituent à cet effet des variables motivationnelles. Ensuite, elle est choisie sur les matières qu'elle offre l'oralité. Ce qui induit un fonctionnement dont la représentation a un intérêt affectif et éthique qui concourt à créer un idéal de monde. C'est pourquoi, pour reprendre les termes de Langui Roger¹, cette lutte existentielle se convertit en une vision qui invente l'avenir.

BIBLIOGRAPHIE

ALQUIE Ferdinand, *Servitude et liberté selon Spinoza*, cours de Sorbonne, centre de documentations, Paris, 1969 ; 133 p.

CAUVIN Jean, *Proverbes mynianka*, Thèse de doctorat d'Etat, Sous la direction de Maurice Houis, Paris, Univ de Paris III, 1977.

Comprendre les proverbes, Paris : Ed. Saint Paul, 1981, 103 p.

DURANT Yves, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 1963. 512 p.

L'exploration de l'imaginaire : introduction à la modélisation des univers mythiques, Paris, éd. L'espace Dieu, 1988, 354 p.

ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, « Idées », 1963, 247 p.

GENDRON S Pierre, « *La philosophie de Spinoza, l'éthique et la vérité* », *Horizons philosophiques*, vol. 5, n° 1, 1994

GNAOULE-OUPOH Bruno, *La littérature ivoirienne*, Paris Abidjan, KARTHALA - CEDA, 2000, 444 p.

LACAN Jean, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, 924 p.

Autres écrits : Paris, Seuil, 2001, 622 p.

LANGUI Roger, *Wandi Bla !* Abidjan, Édition Didiga, 2014, 76 p.

Mythe et univers poétique chez les oralistes : l'exemple de Fer de lance I de Bernard Zadi Zaourou, D'éclairs et de foudre de J.M Adiaffi et de Maïéto pour Zékia, Thèse unique de doctorat, sous la dir. de Mr. Bernard Zadi Zaourou, univ. de Cocody, 2003-2004. 413 p.

MUTEBA-TSHITENGE, *Zaire combat pour la deuxième indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1985, 121 p.

ZADI ZAOUROU Bernard, « *Qu'est-ce que le Didiga?* » in : *Annales de l'Université d'Abidjan série D tome XIX*, 1986. ; « *La poésie orale* », in : *Littérature de Côte d'Ivoire 1*, Notre Libraire, n° 86, janv-mars, 1987.

¹ Cf. LANGUI (Roger), « *Postface Manifeste du courant indépendantiste* », *op. cit.*

EGLISE CATHOLIQUE ET ENGAGEMENT POLITIQUE

(1) Ahou Béatrice **N'GORAN**

ngoranb4@gmail.com

(2) Alain Régis **DIASSE**

alaindiasse@yahoo.fr

Université Félix Houphouët-Boigny

(Abidjan, Côte d'Ivoire)

Résumé

L'engagement politique de l'Eglise a été l'objet de cette étude dans cet article. Il était question de comprendre si l'Eglise s'impliquait activement ou non dans la lutte contre l'impoture, la mauvaise gouvernance, les injustices ainsi que tous les autres maux qui minent la société ivoirienne. Pour ce faire, nous avons passé au crible de l'analyse du discours, certains discours de l'Organe Suprême de l'Eglise Catholique de Côte d'Ivoire appelé communément Conférence Episcopale. La confrontation de la pensée des auteurs convoqués avec les discours de nos Prélats montre que l'Eglise ivoirienne est encore loin de relever les défis que lui recommandent les exhortations des Synodes Africains. En effet, une Eglise engagée à travers des actes concrets, visibles pour combattre ou lutter pour une société démocratique, de justice et de paix comme le recommande les encycliques des Papes, ou encore comme ce fut le cas d'autres Prélats dans d'autres pays comme au Philippines. Il est donc question de ne pas se limiter à ne faire que des discours comme ils le font depuis bel lurette. Cependant, nous notons que, même si son engagement reste, en définitive limité à travers des discours de dénonciation et d'exhortation, il n'est pas à ignorer que ses prises de position sont des cris de cœur qui ne laissent pas la société ivoirienne et internationale indifférente.

Mots Clés: Eglise catholique, Engagement politique, Gouvernance, Exhortation apotolique, Synode africain.

Abstract

The political commitment of the Church has been the subject of this study in this article. It was a question of understanding whether or not the Church was actively involved in the fight against impoture, bad governance, injustices and all the other evils that plague Ivorian society. To do this, we have sifted through the analysis of the speech, certain speeches of the Supreme Organ of the Catholic Church of Ivory Coast commonly known as the Episcopal Conference. The confrontation of the thoughts of the authors convened with the speeches of our Prelates shows that the Ivorian Church is still far from taking up the challenges recommended to it by the

exhortations of the African Synods. In deed, a Church should committed through concrete, visible acts to fight or fight for a democratic society, justice and peace as recommended by the encyclicals of the Popes, or as was the case of others prelates in other countries such as the Philippines. It is therefore a question of not limiting oneself to making speeches as they have been doing for a long time. However, we noted that, even if his commitment remains definitively limited through speeches of denunciation and exhortation, it is not to be ignored that his positions are cries of the heart which does not leave the Ivorian and international society indifferent.

Keywords: Catholic church, Political commitment, Governance, Apotolic exhortation, African synod.

INTRODUCTION

L'histoire nous apprend que les synodes¹ ont donné pour mission à l'église d'intervenir dans l'espace politique. Il en fut ainsi depuis le deuxième synode Africain sur le thème *L'église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la Paix* tenu à Rome, du 4-25 octobre 2009. (Cheza 2011). Lors de ce rassemblement ecclésial africain, les grandes questions pastorales et théologiques ont été abordées dans l'objectif d'affronter les défis récurrents qui frappaient et fragilisaient la santé de l'Afrique entière. A l'ouverture de cette auguste assemblée, le Pape Benoit XVI avait souligné l'importance de l'engagement de l'Eglise pour le bien commun de la société africaine. Cinq questions cruciales figuraient à l'ordre du jour : l'évangélisation, l'inculturation, le dialogue, la justice et la paix et les médias. Bref, de nombreux théologiens ont participé à la recherche pouvant donner une bouffée d'oxygène aux questions posées par le synode visant à trouver les solutions idoines aux maux qui minent l'Afrique. Au nombre de ces maux, figurent l'appropriation violente des terres et des ressources naturelles, les menaces sur l'environnement, le commerce des armes, la corruption, la complicité locale avec les prédateurs extérieurs, la nécessité de restaurer la justice, de combattre l'impunité et d'aboutir à une autosuffisance alimentaire, sans toutes fois oublier la question du dialogue interreligieux, notamment Islamo-Chrétien (Ibidem).

Depuis lors, les évêques d'Afrique, à travers la Conférence Episcopale², ont fait des recommandations de ces synodes qui ne traitent que des questions d'actualité de nos pays. En d'autres termes, il n'est plus seulement question de l'évangélisation à travers laquelle le clerc ou prêtre est chargé uniquement de faire l'enseignement théologique et de relayer les enseignements des encycliques des Papes aux fidèles, de célébrer les messes, les baptêmes, les mariages ... Aujourd'hui, il est plutôt question d'une nouvelle évangélisation, terme synodal qui doit s'actualiser selon ce que les populations vivent au quotidien. Il s'agit d'un engagement politique à la lumière de l'Evangile du Christ afin de propulser les clercs et prélats dans la nouvelle

¹ Il s'agit d'une institution émanant du concile Vatican II qui réunit des évêques délégués du monde entier. Les évêques réfléchissent ensemble sur une question précise. Ce rassemblement se termine par l'adoption d'un rapport dont le pape peut reprendre les conclusions pour les publier dans une « exhortation apostolique post-synodale ». (Source: www.eglise.catholique.fr).

² Rappelons qu'une Conférence Episcopale est une Institution Suprême de l'Eglise Catholique dans chaque Etat. Donc ses décisions ont un poids dans la vie socio-politique d'un pays. C'est donc la place de choix qui est la sienne qui nous conduits à savoir ce qu'elle dit et propose concrètement lors des périodes et contentieux électoraux.

évangélisation qui est une descente dans le champ politique pour équilibrer le débat politique, sans prétendre à un poste politique à moins que l'autorité suprême (le Pape ou la CE (Conférence Episcopale) le lui demande pour un besoin ponctuel. Ainsi, dans « l'Église catholique comme partout dans le monde, nous sommes en train de vivre un moment de changement profond dans la communication. C'est évident au niveau technique mais c'est encore plus vrai culturellement » (Girau 2013). La situation panoramique qui se dessine de nos jours illustre bien une culture qui a totalement changé la façon de vivre la vie ecclésiale. De ce fait, quiconque le veut peut avoir un accès direct aux discours des prélats : Pape, évêques, d'autres autorités ecclésiastiques et autorités des autres confessions religieuses qui foisonnent dans tous les médias du monde.

C'est cet accès direct aux discours des prélats qui amène à analyser les discours en vue de comprendre leur engagement au niveau politique. Il s'agira donc de réfléchir sur ce que la Conférence Episcopale Ivoirienne dit dans ces discours et la manière dont elle le dit. L'Église ivoirienne est-elle engagée dans ses discours ? Comment cet engagement se perçoit-il dans l'espace politique ivoirien ? En effet, si dans le cas de l'Église catholique, on peut parler d'engagement, la question est de savoir comment cet engagement se traduit dans les discours ? En d'autres termes, il s'agit de comprendre ce qu'elle vise lorsqu'elle prend l'engagement d'intervenir dans le débat politique ivoirien. Pour répondre à ces différentes questions, nous nous appuyerons sur Jurgen Habermas (1962), qui nous instruira sur le concept de l'usage de la sphère publique comme un espace de débat et d'argumentation. Et nous aborderons l'engagement politique du clergé selon Jean Claude Djéréké, qui affirme avec vigueur que le clerc ou le prêtre ne doit pas se dissocier des problèmes de société (Djéréké 2009 : 11). Selon celui-ci, le clerc, tout en s'adonnant au service divin, ne doit pas perdre de vue son autre rôle de plaider pour ses concitoyens ainsi que celui de mettre au pas la classe dirigeante (Djéréké 2001 : 10).

I- METHODOLOGIE ET CORPUS

Notre étude porte sur certaines déclarations de Conférence Episcopale de la Côte d'Ivoire (CECI), à partir de la période de la crise post-électorale. Ce choix est motivé par le fait que depuis la crise post-électorale de 2011, la situation socio-politique avait atteint un paroxysme de violence jamais vu en Côte d'Ivoire : « *Les tensions avaient culminé lors de la crise post-électorale qui avait fait 3 000 morts* » (Jeune Afrique avec AFP en ligne 2017). Les résolutions prises pour aller à la réconciliation semblent ne pas avoir abouti. Les différentes commissions instaurées pour régler les contentieux et se charger de l'indemnisation des victimes, par exemple le CONARIV (Commission Nationale pour la Réconciliation et l'Indemnisation des victimes en Côte d'Ivoire) sont dysfonctionnelles. En 2017 « *le président de la Conariv, Monseigneur (Mgr) Paul Siméon Ahouana avait lui-même reconnu que « le malaise [restait] profond » dans le pays* ». (Ibidem). En effet, « *l'opposition pro-Gbagbo accuse le pouvoir d'avoir procédé à une « justice des vainqueurs » depuis six ans et estime que la réconciliation reste à faire* » (Ibidem). Le climat de méfiance et de trahison s'installe et gagne du terrain puisque nous avons un RHDP divisé en Pro-Alassane et Pro-Bédié. Dans l'opposition, il en est de même avec les pro-Gbagbo et pro-Affi N'guessan, sans compter les leaders indépendants qui s'annoncent suite à des démissions au sein des alliances. Que dit l'Église avec tous ces soubressauts qui font peur aux populations ?

Rappelons que les initiatives de l'Eglise ne sont pas toujours les bienvenues. La marche qu'elle a prévue d'organiser le 15 février 2020 dans l'objectif de promouvoir la paix par la voix pacifique ou la prière fut menacée par des intimidateurs, si bien qu'elle s'est limitée à sa prière usuelle dans l'enceinte de la cathédrale.

Dans cette perspective, que nous voulons qualitative, nous mobiliserons l'analyse du discours comme méthode d'analyse afin d'étudier le corpus qui portera sur les thèmes récurrents que la conférence épiscopale de la Côte d'Ivoire (CECI) abordent lors des périodes électorales sur son site officiel ou d'autres sites. Notre corpus (Voir l'annexe) est composé d'une dizaine de déclarations publiées par la CECI, dans divers Archidiocèses et Diocèses de la Côte d'Ivoire. Enfin, nous nous appuyerons sur Jürgen Habermas et Jean-Clause Djéréké pour décrypter le contenu des discours de nos prélats. Que disent-ils à propos de l'espace public et de l'engagement en politique de l'Eglise ?

II- LA SPHERE PUBLIQUE SELON HABERMAS, AGUI BAHİ ET ATCHUA JULIEN

« La sphère publique bourgeoise peut tout d'abord être comprise comme la sphère des personnes privées rassemblées en un public. Celles-ci revendiquent cette sphère publique réglementée par l'autorité, mais directement contre le pouvoir lui-même [...]. Le médium de cette opposition entre la sphère publique et le pouvoir est original et sans précédent dans l'histoire : c'est l'usage public du raisonnement » Habermas 1992 : 38).

Ballarini l'explique en disant que, selon Habermas, ces espaces étaient dévolus à la discussion littéraire, à la production d'idées et de débats politiques. En apparence, la bourgeoisie défend une sphère publique ouverte à tous, où tous sont considérés égaux, et dans laquelle les idées politiques peuvent être librement débattues. Dans cet espace de discussion politique distinct du parlement ou du gouvernement, on fait un usage public de la raison : un argument ne s'impose que parce qu'il est rationnellement jugé meilleur qu'un autre (Ballarini 2017: 3-4).

Agui Bahi, ramenant le sens de ce concept polysémique, dans le contexte ivoirien, dira que *« l'espace public moderne en Côte d'Ivoire, est encore en formation »*, néanmoins, il présente des caractères proches de celui que présentait J. Habermas, *« (à la différence qu'il n'est pas bourgeois), et n'est pas encore aussi large que l'espace public moderne. Il est toujours à la recherche d'acteurs (plus nombreux), plus diversifiés, qui s'accorderaient sur des valeurs communes et reconnaîtraient leur légitimité mutuelles »* (Bahi 2003 : 12). Ainsi, il a pu déduire après ses observations et entretiens sur le sens de ces espaces publics que, *« le sens construit par les acteurs est celui de la démocratie « authentique » où les individus débattent librement des affaires de la cité et expérimentent leurs opinions »* (p. 1). En d'autres termes, ces lieux représentent selon lui, des temples du savoir ou des « Universités à ciel ouvert », auprès desquels, les Abidjanais et autres individus se forgent l'esprit de confrontation à travers des débats entre intellectuels et pour les profanes, constituent des sources d'information sur l'actualité politique et sociale (p. 5).

Quant à Atchua Julien, l'espace public pourrait être défini comme *« des espaces de communication politique de rue (...) qui attirent de plus en plus les jeunes. Ils rappellent de façon apparente à la fois l'Arbre à palabre des civilisations africaines, Speakers' Corner de Hyde Park à*

Londre, ou meme de l'Agora de l'Antiquité Grecque, constituent une réelle problématique de l'espace public discursif en Côte d'Ivoire » (Atchoua 2015 : 13-14). Selon cet auteur, ces espaces publics informels symbolisent dans ces différents aspects de médiation, de communication et de participation, des mutations de l'espace public ivoirien, dont l'analyse en tant que processus de transformation « oscille entre la fonction de régulation d'un lien destabilisé [par le musèlement de la parole sous le parti unique], et l'apparition de nouveaux modes de gestion du social et des formes de dominations » (Floris et al. 1995 : 13). Connus sous différentes appellations, "Sorbonne", "Agoras et Parlements" et "Grins", ces lieux de prise de parole sur les faits brûlants d'actualité nationale et internationale, rappellent les structures institutionnelles, administratives, politiques et culturelles, révélatrices pour quiconque fait une lecture des événements survenus en Côte d'Ivoire ces dernières années, du contexte sociopolitique prévalant (Atchoua, 2015 : 16-19).

Pour conclure, retenons avec les mots de Giardinelli (2019), que l'espace public est une notion polysémique, complexe et difficile à saisir du point de vue de plusieurs chercheurs. Il en constitue un objet de recherche centrale au niveau des sciences humaines et sociales. Les débats portant sur ce concept renvoient souvent vers la construction et la déconstruction de ce concept, ainsi que vers les accords et les désaccords sur ses origines et ses significations d'après ceux-ci. C'est la raison pour laquelle, nous avons voulu l'étudier à notre tour, sous l'angle du sens que lui assigne l'Eglise dans son intervention sur l'actualité politique. Qu'en est-il exactement ?

III - L'EGLISE PEUT-ELLE PARTICIPER ACTIVEMENT A LA SPHERE POLITIQUE ?

C'est justement la question que l'on se pose très souvent quand l'Eglise s'affiche en politique, lieu où le commun des mortels peut avoir son mot à dire mais pas un membre du clergé. Alors, face à cette contradiction, le prêtre peut-il exercer son sacerdoce qui lui demande d'être voué à la cause des pauvres et des plus faibles et promouvoir la bonne gestion du bien commun sans être partial ? Relevons que l'Eglise préconise que ses membres, « *qu'ils soient laïcs, religieux, prêtres et évêques, sont partie prenante de la société dans laquelle ils sont appelés à vivre. Ils sont donc engagés dans la vie de la cité, la vie de la cité c'est la politique : non pas celle des formations partisans qui présentent des programmes afin de faire élire des représentants qui assumeront le gouvernement de la cité, mais en un sens plus large, celle qui englobe les dimensions économiques, sociales et culturelles de la vie en société* », comme le disait Mgr Bernard Hubert cité par Djéréké (2001 : 73). Cette pensée vient corroborer celle de Madona Kolbenschlag, selon laquelle, un premier niveau d'utilisation du mot « politique », serait celui où la politique est perçue comme quelque chose que nous faisons tous¹.

Dès le départ, l'Eglise avait interdit aux clercs ou aux prêtres de militer dans un parti politique, mais l'intervention des évêques sur la scène politique est due au fait qu'ils reprochent aux fondateurs et refondateurs de l'Afrique de n'avoir pas visé « *un développement intégral et d'avoir conçu pour l'Afrique mais sans l'Afrique, un ordre politique et économique éclectique qui a sans doute puisé dans la tradition africaine mais en faisant fi de la cohérence interne du système politique africain.* » (Laurent Mensengwo 1993 : 28). Ainsi, les évêques n'étant d'aucun parti

¹ Cf M. Kolbenschlag, Gog and Caesar, priest, sisters, and political office in the united states. Paulist Press New York/Mahwan . 1985. p. 7

politique peuvent, à travers leurs déclarations, atteindre les souhaits de l'Eglise qui se traduisent comme suit : « *qu'enfin les ennemis se parlent, que les ennemis se tendent la main, que les peuples qui s'opposaient acceptent de faire ensemble une partie du chemin, que le désir de s'entendre l'emporte sur la guerre, que la soif de vengeance fasse place au pardon et que l'amour triomphe de la guerre* » (Missel Romain 2001)². Si le prêtre ne doit pas être affilié à un parti politique, cela ne signifie nullement que celui-ci devrait rester passif face à tout ce qui détruit et avilit l'homme ou qu'il devrait vivre dans l'insouciance et subir les événements malheureux autour de lui en victime résignée. (Djéréké 2003 : 178). Au contraire, en plus de ses fonctions ecclésiastiques, il devrait se préoccuper du sort de ses frères en humanité. Concrètement parlant, il s'agit pour le prêtre, grâce à « la formation solide qu'il a reçue, d'apporter sa contribution au bien être de toute la population » (E. Kumbu Ki Kumbu 1996 : 364-365), et par ricochet, s'inscrire dans le parti de ceux qui, par des moyens non violents, luttent pour un ordre nouveau en Afrique.

Dans cette même perspective, le regretté Président Julius Nyerere (16 octobre 1970) a interpellé les religieuses de Maryknoll au cours d'un chapitre général qui avait lieu à New York, en leur disant de ne pas se contenter de « *distribuer des médicaments et des vêtements aux déshérités car un homme ne reçoit pas sa dignité de la gentillesse mais en s'impliquant activement dans la lutte contre les structures sociales et économiques qui condamnent à la pauvreté, à l'humiliation et à l'avilissement.* » (Djéréké 2003 : 78). Certainement qu'il ne s'adressait pas seulement aux religieuses de cette Congrégation, mais à toute l'Eglise et, en l'occurrence, à sa classe dirigeante. En d'autres termes, Nyerere demandait aux dirigeants de l'Eglise d'éviter de tomber dans les pièges des leaders politiques. Pour ce faire, il les encourageait, en tant qu'Eglise, à apporter ouvertement et concrètement leur soutien aux pauvres et aux défavorisés par le démantèlement des structures injustes et oppressives. Par conséquent, l'Eglise devra s'atteler à conduire les chrétiens à une cohérence de vie tout en dénonçant le fait qu'ils participent abondamment à la vie de l'Eglise, à son bien-être financier, alors qu'elle continue de maintenir « *un système qui a conduit des millions d'hommes à la faim, à la soif, dans le dénuement, un système qui rend les hommes étrangers dans leur propre pays, parce qu'ils sont pauvres, impuissants et opprimés, un système qui condamne des millions d'hommes à des maladies qu'ils pourraient leur être évitées* » (Urfer 1975:146) .

En définitive, il ressort de tout ce qui précède, que l'Eglise n'est pas restée indifférente aux exhortations ecclésiastiques et discours de certains leaders politiques de renom, d'autant plus qu'on l'aperçoit de plus en plus dans des prises de parole et de position à travers des déclarations ou mêmes des fonctions précises dans les structures politiques. Ce genre de monition n'est pas resté lettre morte mais a plutôt donné naissance à plusieurs encycliques appelées aussi lettres pastorales des Papes dans l'Eglise ainsi qu'à des déclarations de Papes.

Le Pape Jean Paul II s'était insurgé contre les structures de péchés dans son encyclique³ en demandant à l'Eglise de combattre l'ignorance, les injustices, la famine, les oppressions, et d'autres maux qui minent la société.

² Cf <http://catho.org/9.php?d=clp>

³ (Voir son encyclique *Sollicitudo rei socialis* (1987). no 46

Les déclarations émanant des Conférences des évêques dans les situations de crise électorale ne datent pas de nos jours. Elles avaient fait surface sous d'autres cieux et ont connu des succès pour ne pas dire qu'elles ont provoqué des changements notoires comme ce fut le cas aux Philippines où les évêques avaient publié une déclaration dans laquelle ils refusaient de reconnaître « tout droit d'exister à un gouvernement qui ne conservait le pouvoir que grâce à la fraude électorale » (Hildegard 1998 : 189-191). Cette déclaration a été suivie d'une marche pacifique, dans les rues de Manille, avec plus de deux millions de personnes en réponse à l'appel du Cardinal Jaime Sin à la désobéissance civile. Elle a aussi fait fuir le Président Marcos⁴.

Pour Djereké (2009 : 11), l'engagement du clerc ou le prêtre doit se manifester au grand jour car il fait partie lui aussi de la société qu'il est chargé de guider. A ce propos, il affirme que « *la foi, en effet, ne doit pas être pensée comme un espace fermé de spiritualité, exaltée sans engagement dans l'espace public de la construction de la cité. Dans sa dynamique, elle entretient aussi une relation avec la gestion de la cité dans ses préoccupations les plus profondes en matière de transformation des mentalités et de promotion de nouvelles espérances auprès des citoyens* ». Dans son argumentation, l'auteur confirme que le clerc ou prêtre doit participer, comme tout citoyen, au débat politique. D'autant plus qu'en tant qu'« *Hommes consacrés à la parole divine et au service de la communauté, les évêques sont soucieux d'assumer leur charge de guide spirituel mais aussi, de jouer le rôle de limon pour les responsabilités politiques, économiques et culturelles qui incombent à chaque citoyen* » (Djereké 2001 : 10).

IV- LES THEMES ABORDES DANS LEURS DECLARATIONS

1- L'impérieuse nécessité d'affirmer la position de l'Eglise

Il est impérieux pour les prêtres ivoiriens d'affirmer la position de l'Eglise dans la situation sociopolitique que connaît la Côte d'Ivoire, en interpellant et en appelant les autorités politiques à une prise de conscience et de responsabilité. Puisqu'il est question de prise de position de l'église, nous posons le discours du clergé comme évaluatif car il relève du constat. En effet, considérons-nous l'évaluation comme l'expression de prises de position sociales, idéologiques, morales etc. Aussi, dans la perspective qui est la nôtre dans cet article, nous considérons le constat comme une prise de position, comme l'expression de la subjectivité de celui qui s'exprime ; c'est-à-dire l'église ivoirienne. Ici, le constat est la description d'un manque, d'un besoin à combler (Diassé, 2007). Autrement dit, constater permet de saisir la façon dont ceux qui constatent appréhendent, conçoivent et apprécient la situation qu'ils décrivent dans leur discours. La position du clergé ivoirien est analysée à partir des points ci-après :

- Condamnation de la violence et blocage politique ;
- Appel à la justice sociale et à la réconciliation ;
- Recommandations concrètes selon la vision de l'Eglise ;
- Interpellation des Institutions internationales : l'ONU, l'UA et la CEDEAO.

⁴ Les manifestations, on l'a déjà dit, étaient uniquement armées de chapelet et de crucifix. Un soldat Philippin témoignera plus tard en disant : « On nous avait appris à disperser les manifestants avec des matraques et des gaz lacrymogènes, mais on ne nous a jamais dit ce qu'il fallait faire face à une fillette qui vous tend une gerbe de fleur ».

Nous commençons cette partie par les constats faits par les prêtres ivoiriens. Autrement dit, nous revenons sur ce qu'ils ont observé et évalué. En effet, le clergé fait allusion " aux événements sociaux qui secouent notre pays : mécontentements des militaires, grèves des fonctionnaires et agents de l'Etat" (2017). Ainsi commence l'énumération de ce que les prêtres appellent "les états d'âme" des Ivoiriens. Il s'agit :

- Des sentiments de frustration et de révolte qui habitent encore les cœurs de nombre d'Ivoiriens ;
- Du malaise social qui persiste au sein de la population ;
- De compatriotes encore injustement détenus en prison et d'autres vivant en exil, loin du pays ;
- Il ressort que les principales déclarations des prélats portent sur les questions d'état de droits, justice, paix, sécurité sociale, de reconnaissance des erreurs, le dialogue, la vérité.

En énumérant ce qu'elle appelle les "états d'âme" des Ivoiriens, l'église se positionne à travers la description d'un manque, d'un besoin à combler. Elle évalue, négativement, le contexte socio-politique qui l'amène à prendre position.

2- Condamnation de la violence et blocage politique

En dénonçant, en effet, « *les violents événements que nous vivons depuis le 2^{ème} tour de l'élection présidentielle, avec le blocage politique* », l'église condamne la violence et le blocage politique qui empêchent de parvenir à la paix après la crise postélectorale de 2011. Les prélats font cette évaluation négative car le rôle des évêques est de faire la « *promotion de la paix en interpellant les hommes politiques à promouvoir les valeurs humaines qui sont inaliénables pour la coexistence pacifique.* » Ainsi s'exprime l'engagement des évêques ivoiriens tel que préconisé par Mgr Bernard Hubert (1985) : « *les membres de l'Eglise sont engagés dans la vie de la cité, la vie de la cité c'est la politique, c'est-à-dire celle qui englobe les dimensions économiques, sociales et culturelles de la vie en société.* » Autrement dit, en tant qu'Hommes consacrés à la parole divine et au service de la communauté, « *les évêques sont soucieux d'assumer leur charge de guide spirituel et jouer aussi le rôle de limon pour les responsabilités politiques, économiques et culturelles qui incombent à chaque citoyen* » (Djeréké 2001 : 10). Ainsi, en prenant la parole pour "condamner", "demander", "inviter à dénoncer", "ordonner" et "souhaiter éviter une autre crise de violence", les évêques jouent le rôle que l'église leur a assigné car ils doivent se préoccuper du bien-être de la population d'autant plus que « *dans sa dynamique, la foi entretient aussi une relation avec la gestion de la cité dans ses préoccupations les plus profondes en matière de transformation des mentalités et de promotion de nouvelles espérances auprès des citoyens.* » (Djéréké 2009 : 11).

3- Appel à la justice sociale et à la réconciliation

L'engagement de l'église ivoirienne s'exprime aussi à travers la "compassion envers les victimes", la "supplication à ceux qui ont offensé de pardonner", la "conscientisation des habitants", "l'encouragement à lutter contre la corruption" afin d'appeler à la justice sociale et à la réconciliation. En effet, pour les prélats, les politiques – au pouvoir et dans l'opposition – ainsi que

la population n'ont pas l'attitude qui mène à la justice sociale et à la réconciliation. Or, les évêques, n'étant d'aucun parti politique, peuvent à travers leurs déclarations atteindre les souhaits de l'Eglise « *qu'enfin les ennemis se parlent, que les ennemis se tendent la main, que les peuples qui s'opposaient acceptent de faire ensemble une partie du chemin, que le désir de s'entendre l'emporte sur la guerre, que la soif de vengeance fasse place au pardon et que l'amour triomphe de la guerre*⁵ ». Autrement dit, en s'appuyant sur les préceptes de l'église, les évêques lancent un nouvel « *appel pressant, au nom de la paix et pour une vraie réconciliation à tous* », afin de s'engager dans la reconstruction de la nation ivoirienne en participant, comme tout citoyen, au débat politique. En cela, ils suivent les recommandations du Pape Jean Paul II qui s'était insurgé contre les structures de péchés dans son encyclique⁵ en demandant à « *l'Eglise de combattre l'ignorance, les injustices, la famine, les oppressions, et d'autres maux qui minent la société* ». Par conséquent, l'engagement de l'église doit se matérialiser par la défense des plus faibles qui subissent l'injustice. Cette position, le président Nyéréré⁶, cité par Djéréké (2003 : 78), l'a défendue en demandant aux religieux de « *distribuer des médicaments et des vêtements aux déshérités, car un homme ne reçoit sa dignité de la gentillesse mais s'impliquer activement dans la lutte contre les structures sociales et économiques qui condamnent à la pauvreté, à l'humiliation et à l'avilissement* ». Le Pape Jean-Paul II comme le président Nyéréré rappelle que la place du prélat est du côté des petites gens qui sont victimes de la pauvreté et de l'injustice sociale. L'église a pour mission de prendre la parole afin d'appeler à la paix et protéger les plus faibles en leur redonnant de la dignité.

4- Interpellation des Institutions internationales : l'ONU, l'UA et la CEDEAO

L'interpellation des institutions internationales par l'église permet de faire référence à la Géo-communication⁷ (Diassé 2017, 2018) qui a traité du rôle des institutions internationales (Organisation des Nations-Unies : ONU), régionales (Union Africaine: UA) et sous-régionales (Communauté économiques des Etats de l'Afrique de l'ouest : CEDEAO) dans la crise ivoirienne. Le constat était que ces institutions avaient adopté une position partielle dans la crise ivoirienne en s'alignant sur la communauté internationale et en s'opposant au parti au pouvoir. En effet, pour la Côte d'Ivoire, la convergence s'est construite entre la CEDEAO, l'union africaine (UA) et l'ONU qui ont fait la même appréciation de la situation et se sont mises d'accord sur la position à adopter. Conscients de cette situation, "les évêques ont demandé aux institutions internationales de respecter les droits de l'homme, de promouvoir la paix et de respecter scrupuleusement la

⁵ Deuxième prière Eucharistique de réconciliation

⁵ (Voir son encyclique *Sollicitudo rei socialis* (1987). no 46

⁶ le regreté président Julius Nyerere a interpellé les religieuses de Maryknoll, au cours d'un chapitre générale, qui avait lieu le 16 octobre 1970 à New York.

⁷ La Géo-communication est l'analyse du discours des relations internationales. Elle est le moyen de déploiement de la géopolitique, le moyen par lequel la géopolitique se manifeste. Dans ce cadre, il est question de la construction discursive qui accompagne l'action de la géopolitique internationale qui est construite par et à travers le discours. En substance, les crises libyenne, ivoirienne et syrienne ont permis d'observer des pratiques répétitives chez les acteurs et le discours qui est le leur. Ces événements aident à mettre en évidence le rôle prépondérant de la communication dans les conflits opposant les pays occidentaux – essentiellement la France, les Etats-Unis et l'Angleterre- aux pays du tiers-monde surtout aux pays africains.

souveraineté du pays. En d'autres termes, que l'ONU se conforme aux principes fondamentaux qui la régissent et qui sont respectueux des droits de l'homme." Ce qui justifie certainement la menace des prélats en direction de ces institutions : "pour le respect de la dignité et la souveraineté de la Côte d'Ivoire, ils interpellent ces institutions régionales en affirmant qu'ils n'hésiteraient pas à combattre ceux qui oseraient attaquer ces deux valeurs fondamentales de leur pays car son avenir et son développement en dépendent." Ainsi, en demandant aux institutions internationales de respecter leurs chartes, l'église rejoint les préoccupations de Djéréké qui estime que l'engagement du clerc ou du prêtre doit se manifester au grand jour car il fait partie lui aussi de la société qu'il est chargé de guider (2011).

5- Recommandations concrètes selon la vision de l'Eglise

Le Petit Robert (2005) définit la proposition comme l'action ou le fait de proposer, d'offrir, de suggérer quelque chose à quelqu'un. La proposition prend quelque fois des allures de recommandations. Aussi, parlerons-nous indifféremment de proposition ou de recommandation. Le Lexique des termes juridiques (1993, 2014), en droit international public, définit la recommandation comme étant une résolution d'un organe international dépourvue en principe de force obligatoire pour les Etats membres. Il semble que cette définition corresponde au cas de l'église catholique dans cette crise, puisqu'elle est dépourvue de pouvoir de contrainte vis à vis des acteurs de la crise ivoirienne. Aussi, ne peut-elle que faire des propositions qui sont une projection vers l'avenir à partir d'une situation de carence à laquelle il faut mettre fin. Cette situation est présentée à partir d'une évaluation négative. En effet, si les évêques font les propositions ci-après :

- "Ils proposent, en tant que guide morale et religieux, une église ivoirienne au service de la réconciliation, la justice et la paix" (2020) ;
- "Ils proposent à tous de poser des actes concrets de pardon, de réconciliation et de paix qui est un don de Dieu" ;
- "Ils proposent la construction d'un Etat de droit".
- "ils encouragent les leaders religieux à s'engager à promouvoir une vie morale et spirituelle digne de la personne humaine car leur rôle dans l'œuvre du renouveau moral et spirituel de notre peuple est essentiel ; Ils leur demandent d'être des repères pour la société entière par leurs témoignages de vie et leurs prédications."

C'est parce qu'ils ont constaté l'absence des idées qu'ils en proposent dans la vie socio-politique ivoirienne. De leur point de vue, ce sont ces carences qui ont entraînées la crise postélectorale. Par conséquent, en tant que guides moraux et religieux, ils doivent pallier ces insuffisances en y remédiant.

CONCLUSION

La lecture des auteurs que nous avons consultés ainsi que celle des déclarations des prélats, amènent à dire que l'église catholique ivoirienne n'était pas engagée dans la vie politique. Elle n'a pas respecté l'une de ses préconisations qui stipule que les membres de l'Eglise sont engagés dans la vie de la cité, celle qui englobe les dimensions économiques, sociales et culturelles

de la vie en société (Mgr Bernard Hubert). Pour paraphraser Djéréké, nous dirons qu'elle est restée passive à tout ce qui détruit et avilit l'homme et qu'elle a subi les événements malheureux autour d'elle en victime résignée (Djéréké 2003). En effet, les évêques ne se sont pas préoccupés du sort de leurs frères en humanité et n'ont pas apporté leur contribution au bien-être de toute la population (E. Kumbu Ki Kumbu 1996) dans la mesure où ils ne se sont pas impliqués activement dans la lutte contre les structures sociales et économiques qui condamnent à la pauvreté, à l'humiliation et à l'avilissement (Nyerere 1970). Les évêques ont été absents de l'espace public en refusant de faire ce que le pape Jean Paul II, dans son encyclique⁸, demandait à l'église : "combattre l'ignorance, les injustices, la famines, les oppressions, et d'autres maux qui minent la société." Cette inertie de l'église est l'expression d'un désengagement des leaders moraux et religieux. Cependant, ceux-ci ont décidé de s'impliquer dans la vie de la cité car l'église, depuis les origines, a toujours pris position pour la vie⁹.

Depuis le constat jusqu'aux recommandations des évêques, l'on remarque que l'engagement des prélats se fait par une évaluation négative de la vie sociopolitique ivoirienne. Aussi, afin de matérialiser leur implication, ils proposent, en tant que guides moraux et religieux, une église ivoirienne au service de la réconciliation, la justice et la paix parce qu'ils veulent éviter une autre guerre à la Côte d'Ivoire (2020).

Bibliographie

Atchoua, N. J., 2015. *Les Espaces publics informels en Afrique : "Sorbonne", "agoras et parlements", "grins"*. Paris : L'Harmattan

Bahi, A., (2003). « La « Sorbonne » d'Abidjan : rêve de démocratie ou naissance d'un espace public? », *Revue Africaine de Sociologie*, 7(1) : 1-17. Page consultée le 02 Septembre 2020.

Ballarini, Loïc. 2017. Espace public. [Notice de dictionnaire] Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics. Consulté, le 29/06/2020.

<http://publictionnaire.huma-num.fr/notice/espace-public/>. <hal-01704213>

Cheza, Maurice. 2011. « Le deuxième Synode africain (Rome, 4-25 octobre 2009) ». In: *Revue théologique de Louvain*, 42(1). pp. 146-148.

2013. « Le deuxième synode Africain : Réconciliation, Justice et Paix ». Paris : Karthala.

Diassé, Alain, 2007, Processus de construction de l'accord et du désaccord dans le commentaire sportif: l'exemple du football. Thèse de doctorat, Université René Descartes, Paris V – Sorbonne.

⁸ Voir son encyclique *Sollicitudo rei socialis* no 46 (1987)

⁹ (Gn 1, 27 ; Ex 20, 13 ; 21, 12 ; Lv 24, 17 ; Dt 17, 8-13 ; Mt 5, 21 ; Rm 14, 8).

2017, « La Géo-communication (2) : la communauté internationale et ses stratégies de déstabilisation des pays faibles », *Cahiers d'études linguistiques* n°13, pp.138-162.

2018, « La Géo-communication : essai descriptif de la géopolitique internationale », *Revue de littérature et d'esthétiques négro-africaine*, vol 3 - n°18, pp.14-25.

Coulibaly Nanga Désiré, 2017, « Processus de construction du discours de la communication pour le développement », *MultiFontaines* n° 4, pp. 347-363.

Djereké Jean-Claude. 2001, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*. Paris : Karthala.

2009. *Réflexion sur l'Eglise catholique en Afrique*. Paris : L'Harmattan

Giardinelli Anastasia, 2019, « L'espace public en sciences de la communication : à la croisée des regards des pays arabophones et africains subsahariens », *Revue Communication*, 38 (1).

Ginchard Serge, Debard Thierry. 2014. *Le Lexique des termes juridiques*. Editions Dalloz. Paris.

Giraud, Mgr Hervé. 2013. *Nouveaux médias et Evangélisation : panorama, initiatives et enjeux*. Chevilly-Larue : CORREF.

Guillien Raymond, Vincent Jean, (1993) : *Lexique de termes juridiques*. Dalloz, 9e édition.

Hildegarde, Goss-Mary. 1998. *Oser le combat non violent*. Editeur France en ligne : Cerf.

Jeune Afrique avec AFP en ligne. 2017. Côte d'Ivoire : fin de mandat de la Commission nationale pour la réconciliation. Site consulté le 27/06/2020.

[\(https://www.jeuneafrique.com/453885/politique/cote-divoire-fin-de-mandat-de-commission-nationale-reconciliation/\)](https://www.jeuneafrique.com/453885/politique/cote-divoire-fin-de-mandat-de-commission-nationale-reconciliation/)

Kumbu Ki Kumbu, E.1996. *Vie et ministère des pretres en Afrique*. Paris : Karthala.

Le Petit Robert 2005, (2004), *Dictionnaire de la langue française*, Le Robert, Paris.

Madona Kolbenschlag, *Gog and Caesar, priest, sisters, and political office in the united states*. Paulist Press New York/Mahwan, 1985.

Mensengwo, Laurent. 1993, *Pirogue*. 3(88).

Missel Romain, 2001, Deuxième prière Eucharistique de réconciliation. Consulté le 03/09/2020. (<http://catho.org/9.php?d=clp>)

Urfer, Sylvain. 1975, *socialism et eglise en Tanzanie*.IDOC-France. Paris.

Sites web de la Conférence épiscopale des évêques catholiques de Côte d'Ivoire

Déclaration de la Conférence des évêques catholiques de Côte d'Ivoire : La Santé sexuelle et de la reproduction : Le communiqué de l'Église Catholique qui se dresse contre le projet du gouvernement. Consulté le 29/06/2020.

<https://www.linfodrome.com/societe-culture/40067-sante-sexuelle-et-de-la-reproduction-le-communiqué-de-l-eglise-catholique-qui-se-dresse-contre-le-projet-du-gouvernement>

Déclaration de la Conférence des évêques catholiques de Côte d'Ivoire : Les évêques de Côte d'Ivoire condamnent le mariage pour tous. Consulté, le 20/06/2020.

<https://www.fratmat.info/article/63124/R%C3%A9gions/san-pedro--les-eveques-de-cote-divoire-condamnent-le-mariage-pour-tous>

Déclaration de de la Conférence des évêques catholiques de Côte d'Ivoire : Fraternité et communion au cœur de la réflexion des évêques de Côte d'Ivoire : Consulté le 29/06/2020

<https://news.abidjan.net/h/484539.html>

Grèves et mutineries : Les Evêques de Côte-d'Ivoire appellent à « libérer tous les détenus des crises militaro-politiques ». Consulté le 29/06/2020

<https://resistancisrael.com/greve-et-mutineries-les-eveques-de-cote-divoire-appellent-a-liberer-tous-les-detenus-des-crisis-militaro-politiques/>

COMMUNICATION GOUVERNEMENTALE DE CRISE SANITAIRE ET CHANGEMENT DE COMPORTEMENT DES POPULATIONS IVOIRIENNES FACE A LA COVID 19

Kablan Bilé Charles Armel **MOREAU**
Université Félix Houphouët-Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)

freelance.communication@yahoo.fr

Résumé

L'apparition de la maladie à coronavirus sur le sol ivoirien a nécessité la mise en œuvre d'une communication gouvernementale de crise sanitaire par l'Etat de Côte d'Ivoire. Cette action qui fait l'objet de la présente réflexion, a permis grâce aux résultats d'enquêtes, d'observation et d'extraits de corpus de presse, de situer les différents niveaux de responsabilités des populations, vis-à-vis du comportement à adopter face à la maladie. Malheureusement, les efforts consentis par le Gouvernement se heurtent à des attitudes contraires au dispositif de résilience qu'il a édicté contre la propagation de la covid 19. Par ailleurs, si le Gouvernement continue d'assurer sa mission régalienne de communication gouvernementale de crise sanitaire, dans l'optique de sauver des vies, les populations ont délibérément choisi de vivre leur quotidien, en ignorant la pandémie qui n'est pourtant pas encore terminée, puisqu'elle se présente sous de nouveaux variants. Au constat, la communication gouvernementale de crise sanitaire pour le changement de comportement des populations, tel que souhaité par les autorités ivoiriennes face au coronavirus, est soumise à l'équation de la gestion de la maladie, à travers ses réalités et contraintes. Au cours de cette étude, seront analysés les efforts du gouvernement à travers sa communication de crise sanitaire et sa tentative à opérer significativement le changement de comportement des populations vivant en Côte d'Ivoire contre la menace du coronavirus.

Mots clés : Communication de crise ; crise sanitaire ; changement de comportement ; pandémie à coronavirus.

Abstract

The appearance of the coronavirus disease on Ivorian soil required the implementation of a government health crisis communication by the State of Côte d'Ivoire. This action, which is the subject of this reflection, has made it possible, thanks to the results of surveys, observations and extracts from press corpus, to situate the different levels of responsibilities of the populations, vis-à-vis the behavior to adopt in the face of illness. Unfortunately, the efforts made by the Government come up against attitudes contrary to the resilience mechanism that it has enacted against the spread of covid 19. Moreover, if the Government continues to fulfill its sovereign

mission of government health crisis communication, with a view to saving lives, people have deliberately chosen to live their daily lives, ignoring the pandemic which is not yet over, since it presents itself in new variants. As a matter of fact, government health crisis communication to change the behavior of populations, as desired by the Ivorian authorities in the face of the coronavirus, is subject to the equation of the management of the disease, through its realities and constraints. During this study, the government's efforts will be analyzed through its communication of the health crisis and its attempt to significantly change the behavior of populations living in Côte d'Ivoire against the threat of the coronavirus.

Keywords: crisis of communication, sanitary crisis, behavior changing, corona virus pan demy.

INTRODUCTION

La pandémie à Coronavirus a été perçue au départ, le 16 novembre 2019, comme une épidémie qui sévissait exclusivement sur le territoire chinois, plus précisément à Wuhan. Il a fallu attendre le 30 janvier 2020 pour que l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) déclare l'urgence sanitaire internationale (Stéphane Bussard, 2020). À l'instar des autres pays qui venaient d'enregistrer leurs premiers cas, soient de contaminés ou de décès, les autorités ivoiriennes ont entrepris des actions, dont la communication publique dès les premières informations officielles de la propagation du coronavirus sur les autres continents et spécifiquement sur le sol ivoirien.

Rappelons que, c'est à la suite du diagnostic d'un homme âgé de 45 ans, de nationalité ivoirienne ayant séjourné en Italie (Le Monde, 2020), que le ministre¹ de la santé publique a annoncé le 11 mars 2020, le premier cas officiel d'un sujet atteint de la maladie à coronavirus sur le territoire ivoirien. En effet, cette crise sanitaire qui a pris de court le monde entier, n'a pas laissé indifférent le gouvernement ivoirien, qui a décidé d'anticiper sur les risques de propagation de ce fléau, par l'adoption de mesures restrictives, en informant directement les populations via les médias. Logiquement, il est admis qu'en pareille circonstance, les autorités en général, privilégient l'information pour sensibiliser les populations, afin de leur indiquer les meilleures attitudes à adopter.

C'est à cette mission que le Gouvernement ivoirien s'est adonné dans son approche communicationnelle, empêchant ainsi d'aller dans tous les sens, de s'affoler ou de partir de zéro, selon les dires du responsable du Centre d'Information et de Communication Gouvernementale (CICG) : « À cet effet, une diversité d'outils et d'actions ont été mis en place pour sensibiliser les populations à la dangerosité de la maladie, à se protéger et à changer de comportement pour contenir la pandémie » (Bakary Sanogo, 2020). En plus d'impliquer certaines institutions stratégiques de l'État dans cette *guerre sanitaire*, les médias ont également été mis à contribution pour relever les défis de l'accessibilité et du fort taux de pénétration de la sensibilisation et de l'information dans la masse. Notons que cette mobilisation institutionnelle des ressources de l'État a fonctionné au sein d'un comité de communication de crise, qui comprend la Communication de la Présidence de la République ; ensuite, la Communication de la Primature, le CICG, les médias d'État (Télévision Ivoirienne, Radio Côte d'Ivoire, Fraternité Matin, Agence Ivoirienne de Presse) ;

¹ Il s'agit Aka Aouélé, l'actuel Ministre de la Santé et de l'Hygiène Publique de Côte d'Ivoire.

puis enfin, le Ministère de la Communication et des Médias, ainsi que des ministères techniques, dont celui de la Santé et de l'Hygiène Publique, de la Sécurité et de la Protection Civile, en plus des ministères sectoriels qui interviennent là où besoin se fait pour des déclinaisons particulières.

Toujours, dans cette même dynamique, le Gouvernement a présenté des actions concrètes, avec un plan de riposte sanitaire de 95 milliards de francs CFA et un plan de soutien économique, social et humanitaire de 1700 milliards de francs CFA pour parer à toutes les éventualités, en cas d'urgence. Devant un réel engouement d'investissement, un déploiement institutionnel et une volonté politique manifeste, logiquement, l'on ne devait plus s'inquiéter. Or, de nouvelles menaces, en raison de la résurgence de la maladie, sévissent désormais sur le continent occidental, américain et même africain.

Si, en dépit des actions et son offensive médiatique, le Gouvernement ivoirien reste toujours confronté à la dégénérescence que prend à nouveau ce phénomène, on est en droit de s'interroger sur les capacités réelles de résilience, dont pourraient disposer les autorités ivoiriennes. Encore, que l'on connaît déjà, l'état de vulnérabilité et même d'impuissance des pays africains. En réalité, plusieurs facteurs déterminent la position très délicate dans laquelle se trouve embastillés et même amenuisés, les efforts objectivement consentis par le Gouvernement ivoirien.

Le plus criard, est le caractère exogène de la maladie, qui a une ampleur de pandémie mondiale qui *s'invite* bon gré mal gré, comme un *colis* importé dans la gouvernance intérieure des États. Cette situation expose malheureusement, les consignes élémentaires des mesures sanitaires, telles que prescrites par le ministère de la santé publique de la Côte d'Ivoire, dans une expectative ambivalente. Par ailleurs, notons que le niveau de développement économique et infrastructurel, constitue un enjeu dans cette démesure imposée au continent noir, qui subit à tous les niveaux, les affres de ce mal du siècle, après le sida, l'ébola et bien d'autres maladies, qui ont imposé leur diktat sur des générations de populations africaines.

Cette forme cyclique ou saisonnière de pandémie importée, affaiblit considérablement la résilience des Etats africains, qui supportent difficilement déjà les revers de la mondialisation et de la globalisation. Même si à priori, cette impression s'avérait être fausse, le constat est tout de même alarmant, dans la mesure où, toutes ces louables initiatives et autres actions qu'elles soient endogènes ou exogènes, n'ont pas réussi jusque-là, à éradiquer totalement le coronavirus, nonobstant la découverte récente d'un vaccin. La question dans un tel contexte exige cependant, que l'on s'interroge sur ce que la communication pourrait réellement faire, là où les actions d'un point de vue sanitaire, censées sauver directement des vies, demeurent inefficaces à ce jour ?

En outre, les décès enregistrés dans le monde entier illustrent les inquiétudes. Cependant, évoquer une telle problématique devient légitime. Toutefois, elle ne peut empêcher la construction de certaines actions positives, en attendant de trouver le remède qui libère l'humanité toute entière de cette nouvelle prise d'otage mental et psychologique. Dans le même temps, le Gouvernement ivoirien s'emploie à développer une politique de communication dans l'intérêt des populations, afin de les prémunir des risques de propagation, de décès subites et autres désagréments.

Dès lors, la communication, l'information et la sensibilisation interviennent comme des compléments aux mesures d'assistance médicale ou à toute autre forme de mesures pratiques, dans le programme sanitaire préventif, initié par le Gouvernement pour protéger la vie des populations. Grâce à cette approche, le Gouvernement ivoirien qui habitue les populations à entretenir une relation permanente avec les canaux de communication, les influencent utilement et substantiellement en exhortant au changement de comportement, par l'adoption de nouvelles habitudes, susceptibles de freiner l'expansion de la covid 19 en Côte d'Ivoire.

Logiquement, les seules initiatives de communication ne peuvent prescrire une substitution des soins sanitaires, là où le patient fait déjà la maladie et nécessite une prise en charge hospitalière d'urgence ou la vaccination. Toutefois, l'implication du volet communication au nombre des préoccupations majeures du Gouvernement dans sa mission régaliennne, reste cruciale et opportune. Dans cette perspective, en alertant à grand renfort médiatique les populations sur les effets persistants et déshumanisants de ce mal, il priorise la prévention, sensibilise au respect des mesures barrières et à la vaccination, puis encore, insiste sur le caractère dangereux et dévastateur de cette pandémie qui continue malheureusement de sévir.

Au regard de cette explication, on constate qu'en dépit des difficultés, le Gouvernement ivoirien continue de déployer ses efforts pour informer davantage les populations. Dans ce contexte, comment la communication gouvernementale de crise sanitaire peut-elle participer au changement significatif de comportement des populations ? À ce sujet, l'étude que nous amorçons se propose de mettre en relief, l'intérêt de la communication gouvernementale de crise sanitaire, dans le changement utile du comportement des populations face à la pandémie à coronavirus.

C'est dans un contexte de crise sanitaire mondiale que s'inscrit cette étude. Elle intervient plus exactement pour montrer l'intérêt de la communication gouvernementale de crise sanitaire mis en œuvre par l'état de Côte d'Ivoire, pour participer à la réduction de la propagation de la covid 19 sur le territoire ivoirien. En effet, les autorités ivoiriennes ont décidé de mettre un accent particulier sur la communication pour informer et sensibiliser les populations. Ce choix stratégique vital obéit à une démarche logique et cohérente, en ce sens, que ce mal importé est méconnu des Ivoiriens. Même si la survenue d'une telle pandémie n'est pas une première du genre, elle nécessitait toutefois de la part des autorités, une large communication sur sa particularité et ses spécificités, afin de justifier les mesures à adopter.

D'ailleurs, le tout premier discours qui a permis de porter officiellement les dispositions pratiques appelées « mesures barrières » à la connaissance des populations, fut prononcé dans sa solennité par le Président de la République lors d'une adresse officielle (Abidjan.net, 2020). À cheval entre la sensibilisation et les activités socioéconomiques, la communication de crise sanitaire du Gouvernement dans sa transversalité relationnelle et réceptive, a poursuivi ses actions de persuasion, en vue de rassurer davantage les populations sur la menace que constitue la covid 19. Hormis les doutes et autres préjugés, les autorités observent tout de même, leur agenda média dans le cadre du processus de mise en œuvre efficiente, de cette communication gouvernementale de crise sanitaire.

Le point de presse en présence des membres et porte paroles du CNS, le temps d'antenne dans les éditions des journaux télévisés de 13h et 20h sur la chaîne de télévision nationale RTI1, les communiqués par voie de presse et les affiches grand public, sont autant d'actions de communication pour informer et sensibiliser les populations sur la maladie. Cependant, on peut insinuer dans ce contexte, que les défis liés aux dispositions sanitaires dans le but de faire face aux variables pathologiques de la pandémie, déterminent les enjeux de la communication telle que déployée par le Gouvernement ivoirien dans l'intérêt des populations.

À l'analyse, on peut prétendre que ces actions n'ont pas grand intérêt aux yeux des populations en raison des comportements rétifs observés ces derniers temps. En revanche, on note que la communication gouvernementale de crise sanitaire participe tant bien que mal, à la prévention et à la sensibilisation contre les menaces de la covid 19 en Côte d'Ivoire.

I- PROBLEMATIQUE

La communication gouvernementale de crise sanitaire contre la covid 19, occupe une place de choix dans la politique globale actuelle de l'Etat de Côte d'Ivoire. Pour le Gouvernement, il s'agit de parer au plus urgent, en mettant en œuvre des mécanismes de gestion sanitaire efficace pour contenir le coronavirus. Si l'enjeu est d'éviter la propagation de cette maladie, les moyens pour y parvenir restent décisifs. Dès lors, la communication se présente comme étant l'un des principaux piliers, au cœur du processus qui déclenche toutes les approches d'appréhensions et de dispositions pratiques, pour freiner la pandémie sur le sol ivoirien.

Cependant, malgré les efforts du Gouvernement, les populations restent toujours perplexes sur l'issue de cette *mésaventure* à plusieurs inconnues. En effet, les populations dans leur ensemble, se plaignent en général de la manière dont la crise sanitaire est gérée. Même si elles n'indexent pas directement la communication, elles boudent les initiatives du Gouvernement dans ce sens. Le prolongement de la fermeture des maquis et bars, qualifié d'arbitraire par les promoteurs, est la preuve que les populations ne vivent pas la crise sanitaire au même degré, sur le plan économique par exemple (Alakagni Hala, 2020).

La responsabilité de la communication de crise sanitaire, est cependant citée à juste titre, dans le désarroi que rencontrent certains individus, puisque c'est par voie de médias que les décisions du Gouvernement sont connues de tous. Par conséquent, le choix des messages, des canaux, des objectifs de communication, deviennent des baromètres de la gouvernance de la crise sanitaire en Côte d'Ivoire. C'est en cela, la communication de crise sanitaire peut être perçue comme un indicateur légitime, pour juger le gouvernement et toutes les structures parallèles impliquées dans la gestion de la crise à coronavirus, en Côte d'Ivoire.

Même si la communication se situe dans le cadre global de la politique de crise sanitaire, elle est déterminante, pour la simple raison qu'elle permet de faire connaître les décisions prises par le Gouvernement du grand public. Si les médias n'étaient pas mis à contribution dans la stratégie de communication de crise sanitaire du coronavirus, les populations ne sauraient rien des statistiques des sujets contaminés, des sujets en observations, des décès et autres informations concernant le rappel des mesures barrières et certaines dispositions particulières à

adopter. En outre, pour parvenir à la communication sous toutes ces formes, le Gouvernement a procédé à la mise en place d'un dispositif que le responsable du CICG a présenté au cours d'une interview. L'extrait qui suit, nous indique cependant le protocole mis en œuvre.

« Au Séminaire Gouvernemental sur la Communication Gouvernementale qui a eu lieu le 26 juin 2018 à la Présidence de la République, la question fut un point essentiel des travaux. La rencontre avait alors présenté une stratégie de communication de crise à laquelle a été associé un protocole de mise en œuvre. Au sein du Comité de Pilotage du CICG, présidé par Monsieur le Premier Ministre, nous sommes allés plus loin pour constituer un Comité de Communication de Crise (CCC). À la survenue du Coronavirus, il a donc juste fallu faire des ajustements et déclencher le processus de communication de crise (...) Le travail qui se déroule en ce moment est le fait du Comité de Communication Crise qui comprend la Communication de la Présidence de la République...

(Bakary Sanogo, op. cit)

Si on s'en tient à cette démarche, on se rend compte que la communication de crise sanitaire du Gouvernement ivoirien n'est pas le fait du hasard. Elle intervient dans sa démarche méthodologique, après une réunion au sommet, entre structures de l'Etat concernées par la gestion de la crise sanitaire. Ce n'est donc à la suite de cela, que le grand public est informé de l'évolution de la situation. À priori, si le Gouvernement décide de mettre tout en œuvre pour sauver des vies et par ricochet sauver toute sa population, la communication devient cependant la priorité des priorités.

De notre point de vue, elle reste pour l'instant, l'action visible, objective, efficace et concrète pour prévenir la maladie. Quand bien même, il existe un vaccin, la sensibilisation reste un défi pour rassurer les populations, malheureusement sous l'emprise de nouveaux préjugés. Cependant, on peut faire remarquer que ces jugements de valeurs seraient à l'origine du relâchement constaté ces temps-ci, dans le respect des mesures barrières. Le Gouvernement qui réalise un désintérêt face à ses initiatives, poursuit toutefois, sa mission régalienne de sensibilisation, dans l'optique de remobiliser l'attention et l'intérêt des populations, aujourd'hui désabusées, en raison des nouvelles proportions de la maladie.

Les différentes tribunes, offertes par voie de médias pour amplifier la sensibilisation, n'intéressent plus les Ivoiriens. Dans les débuts, les communiqués et autres déclarations captivaient l'attention des populations et les restrictions étaient strictement observées.

Aujourd'hui, ce n'est plus le cas et pourtant la maladie n'a cependant pas encore été "démystifiée"... Plusieurs raisons pourraient en effet, justifier cet état de fait, au nombre desquelles l'influence de certains facteurs endogènes et exogènes. Relativement aux explications qui sous-tendent les différents facteurs, on peut faire noter dans le premier cas d'espèce, des situations inhérentes aux différents comportements des populations ivoiriennes en général. On a pu observer une dominante dans la plupart des attitudes des populations. En effet, si de façon éparse, on peut voir à travers les rues, les commerces, les administrations et les transports en commun, etc., des individus portés des masques, ce n'est pas le cas pour la majorité des personnes, qui se faufilent entre risques et *baraka* au quotidien.

Cependant, par cette déviance, ils pensent échapper à la contamination, sans pour autant continuer de se soumettre, préalablement aux consignes sanitaires, telles que prescrites par le Gouvernement. La raison de tels comportements, s'explique par *l'inertie* et *l'immobilisme* des populations dans leurs anciennes habitudes, puisqu'elles refusent de s'accommoder strictement aux mesures consécutives à la maladie. Cette résistance passive qui expose davantage les travers de la sociologie des peuples africains du fait de leur négligence, a fait regrettamment dire au Secrétaire Général de l'OMS, « *que le pire est à craindre sur le continent Africain* ».

Par ailleurs, cette déclaration a suscité la polémique et la frustration des Africains, qui ont déploré un jugement marginal sur les réseaux sociaux. En Côte d'Ivoire, cette réalité telle que décrite par le Secrétaire Général de l'OMS se présente sous diverses formes. Ce sont notamment, les questions de croyances religieuses, ethniques et socio-traditionnelles, le taux d'analphabétisme et d'illettrisme, le déficit de couverture du réseau d'information sur toute l'étendue du territoire national. D'autres facteurs tels que le conformisme mental et psychologique des populations citadines, sous influence des clichés *urbanistes* et des rumeurs favorisées (fake news) par les médias sociaux, la primauté des activités politiques qui entravent la transparence dans les décisions, constituent des barrières au changement positif du comportement des populations dans leur majorité.

L'exemple de la déclaration du Président de la République au stade Félix Houphouët-Boigny, en marge de son investiture pour la présidentielle du 31 octobre 2021 édifie plus d'un, sur la position dubitative des populations, à croire désormais en la sincérité de ce mal du siècle. « *On s'en fout de corona...* » (Edmond Doua, 2020). Avait déclaré le Président Alassane Ouattara à travers des micros ouverts, devant ses partisans et les médias mobilisés pour la circonstance. Cette inadvertance, due à un lapsus qui a peut-être trahi la conscience ou la bonne foi du Président de la République, a déclenché et renforcé le doute dans l'opinion publique.

Dans les images présentées à la télévision nationale, on voyait le Président Alassane Ouattara ironiser avec la maladie, au moment où il s'apprêtait à faire une accolade à la grande chancelière. Entre cette malheureuse coïncidence et la tentative d'enfreindre à la distanciation sociale, la crise de confiance s'est amplifiée dans la relation du Gouvernement et les populations, à propos de ses initiatives. Bien avant, les populations soupçonnaient déjà les priorités du Gouvernement dans la gestion de la crise. Selon elles, les motivations des autorités seraient concentrées sur les financements et autres dons reçus des organismes mondiaux. Elles interprètent cela comme une occasion pour le Gouvernement, de gagner de l'argent *sur leur dos*.

En outre, rappelons que ces réalités inhérentes à la Côte d'Ivoire, cohabitent avec certains facteurs exogènes qui influencent souvent ou qui se chevauchent avec d'autres défis à relever sur le continent noir. L'économie industrielle mondiale avec la fabrication et la vente des masques à destination des pays africains et ceux dits vulnérables du fait des taux de décès galopants, ne rassurent pas toujours les populations qui y voient, une occasion de développer une approche mercantiliste autour de la covid 19. Pour cela, elles pensent même que cette maladie est le produit d'une invention pour accroître le *leadership hégémonique* de certaines puissances mondiales, tant sur le plan politique, économique et social.

La guéguerre entre les USA de Donald Trump opposé à la Chine, le refus de l'administration américaine de ne plus reverser ses cotisations à l'OMS, les incompréhensions entre la France et la Chine à propos d'une collaboration scientifique et expérimentale sur le sol Chinois, la bataille des laboratoires relativement au choix du vaccin homologué, sont entre autres situations qui viennent en rajouter aux inquiétudes des populations.

Plus qu'une maladie, l'opinion perçoit désormais ce mal du siècle comme *une occasion favorable de confrontation* des modèles économiques et politiques des systèmes de gouvernance publique.

- **Questions de la recherche**

Comment la communication gouvernementale de la crise sanitaire peut-elle prendre la forme d'un système de résilience pour entraîner le changement de comportement des populations ivoiriennes face à la menace de la covid 19 ?

- **Objectif de l'article**

L'objectif de l'article est de montrer qu'en dépit des impondérables, la communication gouvernementale de crise sanitaire demeure un moyen efficace et indispensable, pour anticiper, prévenir, informer et sensibiliser les populations au changement de comportement positif pour se prémunir de la covid 19.

II- CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE

1- Cadre théorique

Le centre d'intérêt de cette étude porte un regard critique sur la maladie à coronavirus. En effet, il s'agit de mettre en lumière la responsabilité régalienne du Gouvernement ivoirien, face à la gestion de la crise sanitaire à coronavirus, dans son volet communication publique. Ce qui nous conduit à soulever le problème suivant : comment le Gouvernement ivoirien procède-t-il dans sa communication de crise sanitaire pour sensibiliser les populations au changement de comportement positif face à la menace de la covid 19 ?

De cette question principale, découle quelques questions subsidiaires, notamment :
Quel est l'intérêt de la communication de crise sanitaire déployé par le Gouvernement contre les effets de la maladie à coronavirus ?

Quelle est l'efficacité de cette communication de crise gouvernementale dans la gestion du coronavirus en Côte d'Ivoire ?

Quel est l'apport de cette communication de crise sanitaire gouvernementale dans la réduction des effets de la maladie et dans le changement effectif du comportement des populations ?

Pour répondre à ces préoccupations, nous formulons quelques hypothèses :
La première indique que le Gouvernement ivoirien s'intéresse à la maladie à travers sa politique de communication sanitaire publique, pour freiner la propagation du coronavirus sur le territoire ivoirien.

La seconde hypothèse, montre la détermination du Gouvernement à faire de la communication publique, une réponse proportionnelle et logique aux effets de la maladie à coronavirus, quand bien même, la communication ne saurait se substituer aux soins appropriés pour éradiquer ou faire reculer définitivement, la maladie hors du territoire ivoirien.

Enfin, la dernière nous situe sur l'impact réel que la communication gouvernementale de crise sanitaire pourrait avoir comme effet, sur le changement de comportement positif souhaité par les autorités, en vue de préserver la vie des populations vivant en Côte d'Ivoire.

Pour parvenir aux résultats qui restituent la réflexion dans son raisonnement scientifique, nous avons eu recours à l'approche qualitative, en utilisant les méthodes de recueils de données que sont l'observation, l'entretien et l'analyse de contenu.

En effet, on a pu observer le comportement de quelques individus vivant dans des quartiers D'Abidjan, où le gouvernement a apporté une assistance à hauteur de 75.000 Fcfa aux familles les plus défavorisées et vulnérables du fait de la covid 19.

On a pu recueillir en plus de l'observation, des informations issues de certains corpus de presse et forums sur les réseaux sociaux. Des réactions et autres déclarations ont pu nous situer sur la pertinence des positions, relativement à la communication gouvernementale de la crise sanitaire et sa répercussion sur le changement de comportement des populations.

Il est bien de préciser, que cette forme de communication gouvernementale n'a pas de cible spécifique, dès l'instant, où la maladie menace toute espèce humaine et toute la planète terre. Elle a d'ailleurs dépassé le cadre de l'épidémie pour atteindre le niveau de la pandémie. Toutefois, il est bien d'indiquer que la négligence d'une catégorie de populations pour diverses raisons, pousse à présenter différents publics, face à cette responsabilité qui se veut collective dans cette dynamique de prévention à la fois individuelle et mutuelle. Cependant, la cible de la communication gouvernementale qui vise logiquement toutes les populations ivoiriennes vivant sur les 322.462 km², intéresse plutôt la catégorie de ceux qui suivent de près les activités de communication publique sanitaire et observent toujours les mesures barrières.

Par conséquent, c'est cette catégorie de public qui sert de relais auprès de la catégorie réfractaire des mesures barrières et qui ne s'intéresse plus aux interventions télévisées, radios et même par voie de presse, des initiatives du Gouvernement dans ce sens.

Pourtant, les statistiques sur la situation sanitaire indiquent clairement que la maladie est bel et bien réelle en Côte d'Ivoire, grâce à cette étude que nous avons pu effectuer à partir de ces instruments de recueils de données.

À la suite du cadre théorique, nous abordons à présent le cadre méthodologique de ce travail.

2- Cadre méthodologique

Selon le philosophe Michel Serres, une crise est un passage entre l'ordre et le désordre.

Généralement, une crise est perçue comme « *un événement inattendu mettant en péril la réputation et le fonctionnement d'une organisation.* » (Serres cité par Libaert, op. cit, p.9). Pour autant, s'il est vrai que la connaissance des mots mène à la connaissance des choses, penchons-nous sur le sens et sur l'étymologie de crise, *crisis en anglais, crisi en italien*, tels que nous les donnent les dictionnaires.

La crise est un changement rapide, généralement décisif, survenant dans l'état d'un malade ; être en crise, traverser une période difficile, où l'on est amené à résoudre de nombreuses contradictions.

Pour Thierry Libaert (2001, p.9), une crise s'avère être « *un changement soudain et brutal entre deux (02) états, qui provoque une rupture d'équilibre : phénomène grave, mais néanmoins normal, il vient perturber le fonctionnement d'une organisation, en altérer le cours.* » En d'autres termes, on peut entendre par crise, un temps fort où les difficultés économiques, politiques, idéologiques sont ressenties comme paroxystiques et au cours duquel on est mis en demeure de résoudre de nombreuses contradictions. À l'évidence, la crise selon ces penseurs ne l'est pas initialement.

Au départ, la situation est normale avant de connaître malheureusement un choc, un accident ou une perturbation quelconque. En établissant le rapport avec le contexte de ce travail, on réalise qu'avant l'apparition du coronavirus, les crises s'accommodaient au vécu quotidien de chaque Etat. Chaque pays dans sa gouvernance faisait face à ses propres crises internes. C'est le lieu de noter que la crise n'a pas que le côté péjoratif. La crise peut-être un moment de pause pour redéfinir ou renforcer la politique de management d'une organisation par exemple.

III- RESULTATS

En marge des actions initiées au niveau mondial contre la covid 19, le Gouvernement ivoirien poursuit toujours ses efforts de sensibilisation et de prévention, à travers son dispositif de service public de santé qui implique la communication gouvernementale de crise sanitaire. Les initiatives qu'il déploie dans ce sens, ne sont pas négligeables, même s'il ne dispose pas des moyens adéquats, conséquents et proportionnels pour juguler le malaise dans toute sa propension. Cependant, sa responsabilité à assumer objectivement sa mission régaliennne reste entière. À cet effet, nous nous intéressons à quelques résultats qui jugent de la pertinence de la mise en œuvre de la communication gouvernementale de crise sanitaire.

Après constat, on peut déduire que les populations sont de plus en plus réfractaires aux dispositions sanitaires. Nonobstant la résurgence de la maladie sur le sol européen et même africain, la négligence est montée d'un cran ces derniers temps dans la capitale abidjanaise, donnant l'impression que les ivoiriens sont *immunisés* contre le coronavirus. Les maquis sont bondés de monde sans restriction aucune. Désormais, c'est l'envers des mesures barrières qui dicte sa loi. En lieu et place de la distanciation sociale, les habitudes d'empoignades et d'embrassades ont repris de plus belle.

Les salutations à chaudes poignées et la consommation de la viande de brousse, etc.

constituent des indices qui montrent que la communication gouvernementale de crise sanitaire, n'impacte presque plus les populations ivoiriennes qui vivent leurs relations de proximité, de solidarité, de bon voisinage et d'hospitalité comme à l'accoutumée. Pour vérifier cela, on a procédé à une étude qualitative qui a permis de recueillir des données. En effet, à partir de certains indicateurs, on a observé le comportement de quelques individus vivant dans des quartiers où le Gouvernement a apporté une assistance à hauteur de 75.000 Fcfa aux familles les plus défavorisées et vulnérables du fait de la covid 19.

En plus de l'observation, on a pu recueillir à travers certains corpus de presse et forums sur les réseaux sociaux, des réactions qui nous ont situé sur la pertinence des positions, relativement à la communication gouvernementale de la crise sanitaire. En outre, les statistiques sur la situation sanitaire ont indiqué que la maladie est bel et bien réelle en Côte d'Ivoire. La preuve, le jeudi 1^{er} février 2021, un tabloïd ivoirien donne l'information suivante :

Le Ministre de la santé et de l'hygiène publique a enregistré 76 nouveaux cas de Covid- 19 sur 1708 échantillons prélevés soit 4,4 % de cas positifs, 488 guéris et 2 décès. À cette date, la Côte d'Ivoire compte donc 28475 cas confirmés dont 26495 personnes guéries, 156 décès et 1824 cas actifs. Le nombre total d'échantillons est de 346185. (Soir Info – en ligne)

À en croire un journaliste, le Gouvernement ivoirien et les populations ont malheureusement favorisé, au regard de leurs responsabilités respectives, la montée de la pandémie du fait de la négligence des mesures restrictives. Selon son analyse, il fait la confidence suivante : « *s'il est vrai que le couvre-feu, le télétravail ont un impact considérable sur le fonctionnement des entreprises et subséquemment de l'économie ivoirienne, cela ne saurait expliquer les hésitations du gouvernement et du Comité Nationale de Sécurité (CNS) à réinstaurer les mesures susmentionnées afin de protéger les populations vulnérables.* »

Pire, la distribution gratuite des cache- nez (masques) première mesure barrière dans la propagation de la maladie à coronavirus qui avait connu un engouement et un intérêt au départ, n'est plus le cas aujourd'hui. Dans les transports à l'exception des autobus de la SOTRA² dans les rues, l'Ivoirien ne porte plus de masque. Le lavage de mains dans les seaux ou avec du gel hydro-alcoolique devient pour ainsi dire, un fait aléatoire et banal. En un mot, comme en mille, une bonne frange de la population se préoccupe très peu de la propagation du virus. Or, si rien n'est fait, il faut s'attendre au pire comme l'avait souligné fort à propos, le secrétaire général de l'ONU Antonio Guterres.

Le journaliste conclut que dans un contexte où les masques sont vendus à la criée avec des conditions d'hygiène qui laissent à désirer, l'on ne peut être surpris par ce qui peut être considéré comme une seconde vague de la Covid 19 en Côte d'Ivoire. À fortiori, en s'appuyant sur ces observations et analyses, on se rend compte que la communication gouvernementale de crise sanitaire a eu un impact positif sur le changement de comportement des populations en Côte d'Ivoire, dans les premiers moments de la survenue de la covid 19. Malheureusement, plus la crise

² Société des Transports Abidjanais, société d'état de transport public des personnes et des marchandises.

perdre, moins elle maintient l'état mental, psychologique et comportemental des mêmes populations, dans cette espèce de conjoncture sanitaire mondiale.

En réalité, les populations veulent reprendre leur vie normalement et librement, tout en considérant désormais la covid 19, comme un fait banal du quotidien et non plus comme une menace permanente, une fatalité. Par extension, le Gouvernement continue la sensibilisation en insistant sur des messages qui annihilent la psychose et la dépression, lorsque par voie de SMS³, il envoie aux usagers des services de téléphonie mobile les messages suivants : « Nous sommes obligés désormais de vivre avec le coronavirus. Portes ton masque et protège les autres. » Dans sa communication de crise sanitaire de proximité, le Gouvernement ivoirien communique sur les téléphones portables par voie de SMS, en plus d'utiliser les canaux traditionnels et les réseaux sociaux.

Quelques messages qui édifient sur les dispositions d'alerte organisé par le Gouvernement, affluent à la fois dans les canaux traditionnels et modernes. Certains ont retenu notre intérêt pour montrer non seulement la proximité et le matraquage utilisé par le gouvernement comme procédé de personnalisation de la communication, mais surtout d'insistance, de persuasion et aussi de rappel pour les plus rétifs. Voici quelques morceaux choisis de ces messages qui viennent en boucle par SMS sur les téléphones portables, en vue d'amplifier la sensibilisation : « *Parce que la santé n'a pas de prix, ne sors jamais sans ton cache-nez. Infoline 119* » ; « *Laver mes mains avec du savon ou une solution hydro-alcoolique permet de me protéger et de protéger les autres contre le coronavirus. Infoline 119.* » ; « *COVID 19 : Nous vivons une reprise épidémique. Protège-toi et protège les autres.* » ; « *Amusement est bon, mais vivre est mieux. Protège-toi contre la Covid 19 ! Porte ton masque !* ».

Du style impersonnel à la forme personnalisée, dans un niveau de langue moyen, populaire ou du moins accessible, le gouvernement tente, tant bien que mal, de mettre en place une stratégie de communication qui implique en amont, tous les discours et messages indispensables pour expliquer la situation... En aval, il mobilise l'ensemble des vecteurs de communication les plus utilisés par les populations dans les interactions sociales, en vue de renforcer le taux de pénétration et toucher un public plus large, dans sa diversité sociodémographique et professionnelle.

Il est toutefois bien de noter que les dimensions de la responsabilité individuelle, mais aussi collective dans la lutte contre la propagation de la Covid 19, sont prises en compte dans le processus d'élaboration des messages de sensibilisation, toujours dans l'optique de toucher l'ensemble des populations. En revanche, même si les populations ne manifestent pas

³ Sigle signifiant Short Message Service, ce sont des messages texte, également appelés texto, envoyés d'un téléphone à un autre. Limités à 140 ou 160 caractères, ils ont engendré le langage qui porte leur nom, composé d'abréviations les plus courtes possibles.

publiquement un désenchantement face aux restrictions, elles n'accordent pas non plus, un intérêt particulier aux actions de communication du gouvernement sur les médias. En tout cas, pas comme ça l'était dans les débuts de l'apparition du premier sujet contaminé sur le sol ivoirien.

En tout état de cause, le paradoxe est évident et flagrant, dans la mesure où l'on assiste à un abandon des mesures barrières dans les milieux peuplés en Côte d'Ivoire, là où chacun devait logiquement protéger sa propre vie et celle des autres.

IV- ANALYSE ET DISCUSSION

Il est bien de noter que l'ampleur du coronavirus a passé la barrière de « *l'endogénéisation* »⁴ pour imposer à l'humanité, une crise sanitaire exogène. Les dispositions à adopter dans un tel contexte, appellent beaucoup plus d'efforts et d'investissements, mais surtout de méthode, vu l'énormité des enjeux face à un système de résilience politique de plus en plus exigeant, pour contenir ce fléau du siècle. Dans son approche de la gestion de la crise sanitaire, le Gouvernement ivoirien a procédé à l'adoption d'une stratégie de communication, en alternance avec ses initiatives d'assistance médicale.

En outre, quand on se réfère à Patrick Lagadec (2020), on comprend que la méthode employée en matière de gestion de crise est très importante. En effet, dans une approche expérimentale, il propose sept (07) paramètres pour analyser une crise. Pour cette étude, quelques uns vont nous intéresser dans l'ordre chronologique. La maîtrise insuffisante de l'information, la demande d'information excessive, le sentiment très fort d'intrusion des médias, alors qu'il y a problème ... Selon l'auteur, ce sont ces conditions que l'on doit chercher à remplir au préalable, avant d'aborder de façon pragmatique l'objet de la crise.

On peut à la lumière de cette réflexion, déduire que la communication gouvernementale de crise sanitaire s'est inscrite dans cette approche. Mieux, le Gouvernement ivoirien s'est fixé plusieurs objectifs. En même temps qu'il sensibilise, il se positionne dans ce rôle paternaliste de l'état providentiel. Dans sa stratégie de crise sanitaire, le Gouvernement développe une communication institutionnelle. Ici, il ne s'agit pas d'atteindre une finalité commerciale, mais une finalité d'image (institutionnelle et/ou corporate) doublée de son rôle régalien d'assistance, en pareille circonstance.

Évidemment, en ce qui concerne le gouvernement, il ne fallait pas que les populations aient le sentiment d'avoir été abandonnées par les autorités ivoiriennes, dont la responsabilité de rassurer et d'informer se situe au premier degré. Selon la constitution ivoirienne, l'Etat est le garant de la sécurité et de la protection des populations. C'est une obligation qui s'inscrit dans la gouvernance publique, et ce, dans l'intérêt général des populations qui vivent sur les 322.462 km². Cette mission régalienne consécutive à la volonté politique des décideurs, revêt un double challenge devant les défis liés à la crise sanitaire.

⁴ Concept utilisé par l'Union Africaine dans l'élaboration de la politique de gouvernance de l'institution à propos de son agenda 2030, relativement à « l'autonomisation de la femme Africaine. »

Le premier challenge relève de la crédibilité et le second de la persuasion. Si la légitimité de l'Etat n'est pas problématique, en raison de l'autorité que lui confèrent les lois ivoiriennes face aux enjeux du moment, son implication et sa responsabilisation dans sa façon de procéder peuvent jeter le discrédit sur ses actions. On se souvient des cas de violences et de saccages sur les centres de dépistages de proximité, installés à Yopougon en vue du dépistage volontaire des populations. En effet, le Gouvernement a décidé de procéder par anticipation, en diagnostiquant les populations à travers le dépistage volontaire via des postes avancés à proximité des habitations, afin d'identifier les potentiels malades ou contaminés.

Malheureusement, le déficit de communication sur cette opération a suscité la colère des jeunes de Yopougon qui ont saccagé le matériel médical (Jacques Deveau, 2020). Au cours d'une explication sur les lieux des saccages, le préfet d'Abidjan a reconnu que la communication a failli parce que le Gouvernement n'a pas suffisamment communiqué sur l'initiative. Ce qui a malheureusement entraîné la psychose et la peur chez les populations, qui ont vite suspectées un projet de contamination à grande échelle. D'ailleurs, elles soupçonnaient d'emblée, le Gouvernement d'orchestrer une opération pour augmenter les statistiques des malades, afin de bénéficier du soutien financier des différents organismes internationaux.

Or, si en amont, la communication gouvernementale entretient une relation de crise de confiance avec les destinataires, le processus de persuasion ne peut que requérir des résultats négatifs en aval. Dans ce cas, la communication gouvernementale de crise sanitaire devait impliquer objectivement les populations dans sa politique qui déclenche le processus de changement de comportement attendu. Cependant, si les populations réagissent favorablement au message du Gouvernement, cela signifie que la participation des médias traditionnels (télévision, radio, presse et affichage) à travers leurs rôles directionnels a porté. De même, que les réseaux sociaux dans leur forme de communication multilatérale ont également participé à renforcer le taux de pénétration des messages du Gouvernement, avec la possibilité de recueillir des réactions et des avis, susceptibles d'inspirer d'autres initiatives.

Malheureusement, ce n'est pas à cette forme d'espérance à laquelle l'on assiste au quotidien, quand bien même les médias amplifient toujours la résonance des messages et autres initiatives du Gouvernement dans l'opinion publique. Cette situation est d'ailleurs décrite par des penseurs qui mettent en lumière les limites qui pourraient justifier cet état de fait. Dans la partie qui expose la réception des discours de la communication sur le développement sanitaire en Côte d'Ivoire, Désiré Nanga (2020, p.264) dans sa réflexion met par exemple, l'accent sur la difficile accessibilité aux médias publics nationaux.

Selon son étude qu'il propose, la mission de ces médias est d'agir pour le compte de l'État qui ne met en priorité l'éducation et la santé, qu'à travers sa communication institutionnelle et publique. Les ONG d'exécution doivent payer pour communiquer sur ces domaines sociaux. Mieux, ces organisations non gouvernementales n'ont pas suffisamment de place sur les médias de service public pour relayer et amplifier les actions du Gouvernement. Cependant, le

Gouvernement ne devrait pas être le seul acteur dans cette opération d'envergure, qui nécessite absolument une diversification d'investissements, tant sur le plan des ressources humaines, des actions et des moyens à consentir.

Comme le fait remarquer une interlocutrice, en Côte d'Ivoire, il existe des médias d'état dont le rôle essentiel est de faire plus la propagande. Autrement dit, la principale préoccupation médiatisée est l'action politique du Gouvernement, éludant ainsi, un grand nombre de problèmes publics ... Les problématiques de santé publique, nécessitant l'usage des médias de masse, ne vont pas de soi, étant donné que certains médias sont de service public, notamment le groupe RTI et le quotidien *Fraternité Matin* qui est un organe gouvernemental. Théoriquement, ces différents médias devraient être d'office disposés à diffuser toutes formes d'information d'intérêt public. Malheureusement, la priorité est accordée à la propagande et à la polémique politique.

En pratique, l'accès à ces médias est parfois difficile et contraignant. Ce qui fait dire à cet interlocuteur (consultant en communication pour la santé) que « *les médias d'Etat sont pour la plupart les médias de propagande* ». C'est pour cela que dans les années 70, ces médias ont été fortement critiqués par Pablo Ferrer. Les médias de proximité, les médias communautaires des sans voix, pour dire que ces médias qui sont proches de ces populations portent la voix de ces populations. Donc, si ce sont des médias de propagande, ce qu'ils diffusent va être biaisé.

Sur la question du changement de comportement, l'observation qui suit se réfère à certains principes et déterminants. Dans cette partie, on apprend qu'il existe de nombreuses théories sur les raisons sous-jacentes qui poussent les individus à adopter ou non des comportements. Un des principes d'ailleurs de cette forme de communication consiste à lever ces obstacles afin de faciliter le changement. Une communication sur les services efficaces s'efforce dans un premier temps de comprendre toutes les raisons pour lesquelles un public est disposé à adopter ou à maintenir, ou non, un comportement et ou les facteurs qui le motivent, avant d'élaborer les stratégies et les messages de communication. Négliger cette étape avant de concevoir le programme peut entraîner la définition d'objectifs de communication inappropriés, l'allocation de ressources erronées, des programmes inefficaces et un impact limité sur les résultats comportementaux.

La capacité et la volonté d'un individu à adopter et à maintenir des comportements positifs sont souvent affectées par un certain nombre de facteurs qui facilitent ou compliquent le changement. La connaissance d'un problème ou d'un service de santé et la sensibilisation à ce sujet sont rarement les seules raisons qui poussent un individu à agir ou à adopter des comportements positifs. Par exemple, savoir simplement que des services de planning familial ou des tests de dépistage du VIH sont disponibles et où ils sont accessibles ne suffit pas généralement à inciter le public visé à consulter ou à effectuer des changements de comportement à long terme. Plusieurs raisons peuvent pousser les individus à adopter ou à résister à un changement de comportement. Ces obstacles ou ces facteurs favorables sont appelés des « déterminants » comportementaux.

Si la communication peut aider à changer des comportements dans le sens positif, cela implique en amont, la prise en compte de plusieurs facteurs à la fois endogènes et exogènes,

comme ceux sus-cités. Cependant, la communication gouvernementale de crise sanitaire ne peut se dissocier des réalités environnementales, sociologiques et même psychologiques, si les décideurs veulent réellement atteindre leurs objectifs de service de santé publique à travers la communication.

CONCLUSION

En somme, il convient de retenir que la responsabilité dans la communication gouvernementale de la crise sanitaire est partagée. Si le rôle du Gouvernement consiste à élaborer une bonne politique de sensibilisation, de suivi, de contrôle et d'évaluation, celui des populations demeure logiquement les dispositions de réceptivité et de réactions favorables et positives. Ce qui n'est pas toujours le cas. Or, c'est à ce prix que la communication gouvernementale de crise sanitaire contre la covid 19 et les nouveaux variants pourrait avoir un sens. Le changement de comportement des populations face à la dangerosité de la maladie ne devait pas prendre l'apparence d'un simple effet de mode, mais plutôt un cas de conscience qui rappelle le devoir citoyen, que chaque Ivoirien devait intégrer dans la mission régalienne de l'État.

Car, l'efficacité de la mise en œuvre de la sécurité et la protection des populations qui vivent en Côte d'Ivoire en dépend. Par ailleurs, à l'instar des autres dispositions pratiques arrêtées par l'Etat pour assister les populations, la communication de crise sanitaire demeure l'action visible, objective et palpable du Gouvernement ivoirien dans la riposte contre la Covid 19. On peut cependant sans se tromper, affirmer que c'est cette approche communicationnelle qui détermine l'orientation du comportement des populations. Même si l'étude a montré qu'elle n'opère pas le changement de comportement des populations de façon systématique et effective, elle contribue tout de même à poursuivre la sensibilisation, tout en interpellant la conscience et la psychologie des populations à l'omniprésence de la maladie.

En conséquence, les nombreuses tentatives de réduction des effets de la pandémie sur le sol ivoirien, à travers la communication gouvernementale de crise sanitaire, même négligées, continuent d'influencer le changement favorable des attitudes, dans la perspective de sauver des vies. Pour cela, les autorités doivent poursuivre les actions de communication en les repensant, les renforçant et en les adaptant aux défis sanitaires actuels, surtout avec la résurgence de la maladie sous de nouveaux variants.

Cependant, en raison du caractère multiforme et évolutif de la maladie à coronavirus et au regard des enjeux actuels, deux principales questions méritent d'être posées : comment l'Etat de Côte d'Ivoire se prend-il pour recentrer à nouveau l'intérêt et attirer l'attention des populations sur la maladie, en vue de rétablir la confiance dans l'opinion par l'omniprésence médiatique et la communication gouvernementale de crise sanitaire ? Comment le gouvernement peut-il amplifier la sensibilisation sur les nouvelles mesures complémentaires, afin de parvenir à un sursaut sanitaire national, dont la persistance imminente de la vaccination et le pass sanitaire, constituent un enjeu vital de prévention des populations contre la menace des nouveaux variants ?

Bibliographie

Abidjan.net (2020), « Lutte contre la propagation du Coronavirus: Alassane Ouattara décrète l'état d'urgence et un couvre-feu sur l'ensemble du territoire ivoirien » (en ligne) <https://news.abidjan.net/articles/670682/lutte-contre-la-propagation-du-coronavirus-alassane-ouattara-decrete-letat-durgence-et-un-couvre-feu-sur-lensemble-du-territoire-ivoirien> (Consulté le 15 octobre 2020 à 14 h 41)

Bussard Stéphane, 2020, « Coronavirus: l'urgence sanitaire internationale est déclarée », Le Temps (en ligne) <https://www.letemps.ch/monde/coronavirus-lurgence-sanitaire-internationale-declaree> (Consulté le 24 novembre 2020 à 02h 29)

Deveau Jacques, 2020, « Coronavirus : la population détruit un centre de lutte contre l'épidémie à Abidjan. Les habitants de Yopougon, un quartier de la ville, craignent d'être infectés en raison de la venue de personnes malades. », https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/societe-africaine/coronavirus-la-populationdetruit-un-centre-de-lutte-contre-l-epidemie-a-abidjan_3902219.html (consulté le 15/03/2021 à 04h30).

Doua Edmond, « En Côte d'Ivoire : "on s'en fout de corona" », *Revue Hermes* (en ligne) <https://hermes.hypotheses.org/4447> (consulté le 1er décembre 2020 à 08h17.)

Hala Alakagni, 2020, « CORONAVIRUS: Restos, maquis, bars... Tout est fermé à Abidjan » (en ligne) [https://www.fratmat.info/article/203052/Soci%C3%A9t%C3%A9/Coronavirus%20\(covid-19\)/coronavirus-restos-maquis-bars-tout-est-ferme-a-abidjan](https://www.fratmat.info/article/203052/Soci%C3%A9t%C3%A9/Coronavirus%20(covid-19)/coronavirus-restos-maquis-bars-tout-est-ferme-a-abidjan) (Consulté le 15 novembre 2020 à 14 38).

Lagadec Patrick, 2020, « Stratégies de communication en situation de crise », Forum, *Revue futuribles* n° 101 (en ligne) <https://www.futuribles.com/fr/revue/101/strategies-de-communication-en-situation-de-crise/> (Consulté le 05 octobre 2020 à 23 h 04)

Le Monde (2020), « Premier cas de covid 19 en Côte d'Ivoire » (en ligne) https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/03/11/premier-cas-de-covid-19-en-cote-d-ivoire_6032649_3212.html (Consulté le 20 octobre 2020 à 10h 54)

Libaert Thiery, 2001, *La communication de crise*, Dunod, Topos.

Nanga Désiré, 2020, Discours de la communication sur le développement sanitaire en Afrique : quelle réception des prescriptions en Côte d'Ivoire?, Thèse de doctorat, département des sciences de l'information et de la communication, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody, 2020.

Sanogo Bakary (2020), « La Communication de crise est facilitée par le leadership fort du gouvernement dans la gestion de la crise » (en ligne) <https://news.abidjan.net/articles/674042/coronavirus-bakary-sanogo-directeur-du-cicg-la-communication-de-crise-est-facilitee-par-le-leadership-fort-du-gouvernement-dans-la-gestion-de-la-crise> (Consulté le 05 novembre 2020)

Serres Michel, 2009, *Temps des crises*, Éditeur le Pommier.

**IMPACT DE L'INDISCIPLINE DES ELEVES DANS LES ETABLISSEMENTS
SECONDAIRES SUR LES RESULTATS SCOLAIRES :
CAS DU LYCEE MODERNE DE LA VILLE DE GUIGLO (COTE D'IVOIRE)**

(1) Kouakou Mathias **AGOSSOU**
Université de Man (Côte d'Ivoire)
agossouakm@yahoo.fr

(2) Kouamé Armel **KOUADIO**
Institut National Supérieur des Arts et de
l'Action Culturelle (Côte d'Ivoire)
armelkouadiokouame@yahoo.fr

Résumé

L'objectif de cette étude est d'analyser les effets de l'indiscipline des élèves dans les établissements secondaires en rapport avec leurs résultats scolaires. Les techniques de recherches utilisées sont l'enquête par questionnaire, l'entretien et l'observation directe. Les méthodes d'analyse quantitative et qualitative ont été utilisées sur un échantillon de convenance composé 57 élèves et 15 membres de l'équipe pédagogique. Les résultats montrent que le contrôle des évaluations par les parents, les fréquentations des élèves, l'attitude des enseignants et des éducateurs envers les élèves, la rudesse extrême du règlement intérieur et son application à la lettre ont un impact positif sur leurs résultats scolaires. En revanche les élèves qui ne respectent pas les prescriptions établies par le règlement intérieur du Lycée ont un impact négatif sur leurs résultats scolaires. Aussi, les élèves qui vivent chez les parents ou pas, que les parents soient sévères, souples ou indifférents cela n'agit pas sur la volonté de travail des élèves et ne donne pas une différence significative dans le comportement de l'élève. Il appartient à tous les acteurs du système éducatif de prendre les mesures préventives pour lutter contre ce phénomène.

Mots-clés : Impact-Indiscipline-Etablissement secondaire-Résultat scolaire

**IMPACT OF STUDENT INDISCIPLINE IN SECONDARY SCHOOLS ON SCHOOL RESULTS:
CASE OF THE MODERN HIGH SCHOOL IN THE CITY OF GUIGLO (IVORY COAST)**

Abstract

The aim of this study is to analyze the effects of student indiscipline in secondary schools on their academic performance. The research techniques used are questionnaire survey, interview and direct observation. Quantitative and qualitative analysis methods were used on a convenience sample composed of 57 students and 15 members of the teaching team. The results show that parental control of evaluations, student associations, the attitude of teachers and educators

towards students, the extreme harshness of house rules and their strict application have a positive impact on their academic performance. On the other hand, students who do not comply with the requirements established by the High school internal regulations have a negative impact on their school results. Also, students who live with parents or not, whether the parents are severe, flexible or indifferent, this does not affect the students' willingness to work and does not make a significant difference in the behavior of the student. It is up to all the actors of the education system to take preventive measures to fight against this phenomenon.

Keywords: Impact-Indiscipline-Secondary school-Academic result

1-Introduction : quelques repères théoriques

L'indiscipline est une violation des textes qui régissent le règlement intérieur d'un établissement scolaire. Elle est caractérisée par le désordre, l'atmosphère malsaine défavorable à un travail propice, le retard volontaire des élèves, les absences remarquées aux cours, le refus volontaire de participer aux devoirs et interrogations, les inscriptions sur les murs, l'utilisation des téléphones portables dans les classes, l'usage des stupéfiants, les agressions de toutes sortes, le départ anticipé en congé avec modules de jets des pétards, agression physique sur des personnes etc. Ce phénomène devenu mondial puis décrier aussi en France, par Prairat (2002) qui parle de la réforme de juillet 2002 relative aux procédures disciplinaires et au règlement intérieur. La variabilité des pratiques punitives au sein des établissements, les recours souvent rapides à l'exclusion, les conseils de discipline n'ont pas donné les résultats escomptés malgré la présence des surveillants et des éducateurs plus outillés dans l'approche de la psychologie, nous constatons malheureusement la dégradation du milieu scolaire entraînant un fort taux d'échec et des renvois massifs.

A partir de 1980, la société africaine, devenant à la fois plus dense, plus complexe, avec la crise économique et l'acquisition des libertés, l'école va connaître aussi sa mutation, au plan économique, démographique, idéologie. Une crise va naître, crise de l'autorité, défi de l'autorité avec son corollaire d'impunité. Cela va donner libre cours aux troubles comportementaux longtemps intériorisés et mises en veilleuses, d'être extériorisés et vus de tous. Ce qui va interpeller tous les partenaires de l'école et même les bailleurs de fonds, à faire des recherches sur le comportement de l'enfant et les crises d'adolescents en Afrique et partout dans le monde (Allain, 1999 ; Maffesoli, 1999, Lorrain, 1999 ; Prairat, 2003 et 2004 ; Alberello, 2004 ; Mbanzoulou, 2007 et Munchembled, 2008). En effet les problèmes des jeunes ayant les caractéristiques similaires, sociologues, psychologues et anthropologues vont s'investir pour proposer des solutions. Certains se sont intéressés aux incivilités des élèves et aux influences de la violence à l'école sur le rendement des élèves. D'autres par contre sur les difficultés d'application des règlements intérieurs (Debarbieux, 1990, 1996 et 1999 ; Debarbieux, Dupuch et Montoya, 1997 ; Durpaquier, 1999 ; Farzanet, 2000 ; Jacques, 2000 ; Touati, 2004 ; Koudou, 2005, 2006, 2008 et 2009 ; Yves et Stephane, 2006 ; Agossou 2019. Les auteurs comme (Lapassade, 1993 ; Joyeux, 1996 ; Cieslak, 2001 ; Lethery, 2006 ; Biederman, Prête et Rossel, 2009) vont se poser la question de savoir pourquoi certains élèves deviennent-ils indisciplinés et d'autres pas ? Quels sont ceux qui sont exposés ? Qu'est-ce qui les fait exploser face aux risques d'indiscipline qui se

transforme en violence ? Pourquoi est-il indispensable d'intervenir dès la maternelle ? Analyser les causes réelles de l'indiscipline à partir d'expérience de terrain.

De ces questions, faisons un retour pour comprendre la discipline à l'école traditionnelle et le rendement scolaire. L'école va commencer en Egypte en Mésopotamie et chez les Hébreux. Elle va être aux mains d'une minorité qu'on va appeler les Seshs, chez les hébreux se sont les sôphers et en Chine les mandarins. L'école va fournir des intellectuelles, les collaborateurs du pouvoir. Les premières écoles traditionnelles vont utiliser l'usage du châtiment corporel et des menaces. Ces pratiques éducatives tireront leur fondement métaphysique et religieux de la Bible et du Coran. Ces saintes écritures regorgent des textes très édifiants. A cet effet, le livre de Proverbe 13 à 24 mentionne : « celui qui ménage sa verge hait son fils, mais celui qui l'aime cherche à le corriger ». Un peu plus loin le livre d'Ephésien 4 à 6 « et vous, père n'irritez pas vos enfants, mais élevez-les en les corrigeant et en les instruisant selon le Seigneur » Selon Bloch, au moyen âge, l'école était aux mains des religieux, à ce stade apparaîtra une nouvelle forme de pédagogie « le dressage de l'esprit », comme le dit Bloch (1973) qui passe nécessairement par le dressage du corps. Cet enseignement ne tiendra pas compte de l'enfant et de ses virtualités. La discipline dans ces écoles traditionnelles recourait à la force, c'est-à-dire aux méthodes coercitives et répressives, en suspendant sur l'élève la menace fréquente des punitions. C'est à ce titre que Dewey cité par Bloch la qualifie d'autoritaire et Forester cité par Bloch de policière. On ne saurait contester que ce type de discipline traumatisante, soit capable de faire régner l'ordre dans la classe comme dans la cour de l'école d'imposer des habitudes extérieures. Ce que l'on prétend c'est qu'elle ne peut selon Forester cité par Bloch qu'imposer des habitudes extérieures à un ordre intérieur, ce type de discipline avait des objectifs contraires aux objectifs que l'éducation prétend atteindre. A cela, Montessori (1984) rétorqua plus tard : « il n'est pas dit qu'un individu soit discipliné seulement lorsqu'il est devenu artificiellement silencieux comme un muet et immobile comme un paralytique. Celui-ci anéanti, mais non un discipliné ». A la fin du 16^{ème} Rabelais va mettre en cause l'école du moyen âge. Il va énumérer des théories : liberté, épanouissement, nature (expliquer la nature c'est le fondement même de la pédagogie moderne). Montaigne au 18^{ème} siècle va venir pour dire qu'il faut une tête bien faite et ensuite dira qu'il faut une tête bien pleine et bien faite. Rousseau dans son analyse va extraire les livres de la gloire du passé pour ne pas avoir les idées de vengeance. Rousseau (1762) écrivait que : « l'homme naît bon, mais c'est la société qui le corrompt ». Au cours du 19^{ème} siècle un grand intérêt est attaché aux idées de Rousseau et l'enfant fait l'objet d'une approche scientifique « l'adulte doit intégrer l'enfant et non pour l'influencer, mais à l'aider à se développer et à s'épanouir. Ferry mettra l'accent sur l'amour de Dieu et l'affection pour le Christ et sa tendresse pour les humains. La pédagogie est moralisatrice car elle met l'accent sur les notions de charités, de tolérance, de foi et d'espérance. Cette pédagogie est utilitaire, elle cherche à former les hommes pour une activité débouchant sur la construction de la société. Au 20^{ème} siècle, Montessori va appliquer ses méthodes à des enfants normaux en ouvrant une maison d'enfants en vue de dégager une méthode scientifique d'éducation. Sa méthode se fonde sur trois principes : l'observation de l'enfant, la liberté de l'enfant et le matériel didactique. Est-il possible d'ignorer aujourd'hui la psychologie génétique et le poids des déterminismes sociaux dans l'accès au savoir. Un enfant naît avec certaines potentialités. L'épanouissement de ces capacités dépend de la maturation et de l'expérience qu'il

acquiert en grandissant. En prélude de l'investigation nous constatons que, l'éducation tirée des textes sacrés à une finalité, sauver l'âme. Nous croyons aussi qu'elle est le fondement des méthodes punitives de l'éducation traditionnelle. Mais avec l'avènement de la pédagogie active, la psychologie va faire son apparition pour expliquer l'enfant, ses comportements, nous allons assister à une rupture d'avec les usagers traumatiques de la discipline traditionnelle. C'est de là que va naître la régression et le remords de tous les partenaires du système éducatif, qui veulent revoir l'éducation de dressage du corps avec le châtiment du bâton qui facilitait le dressage de l'esprit.

Aussi, comment comprendre la discipline dans le système de la pédagogie active et les attentes des résultats scolaires ? Grâce aux travaux réformateurs de Mialaret (2011), Montessori (1984), Binet (1903), Piaget (1977) et d'autres psychologues et pédagogues, le système éducatif va connaître sa révolution. A l'image des mouvements de libération se propage le refus d'une domination jugée abusive, voire illégitime. Si bien que l'attente passive de l'élève se transforme souvent en refus de savoir imposé et la soumission fait place à la contestation de l'autorité. Decroly et Monchamp cité par Bloch vont donner un écho favorable à cette innovation éducative. Ils pensent que toutes les fois qu'il sera possible de stimuler suffisamment l'intérêt intellectuel de l'enfant, on pourra lui faire confiance. Cette nouvelle pédagogie va faire son apparition pour aider l'enseignant à comprendre l'enfant. Elle deviendra un courant de conceptions, de pensées, qui va s'inscrire dans le vaste mouvement de ce que nous appelons l'éducation nouvelle. Elle va constituer la rupture d'avec la pédagogie traditionnelle, ce qui était au centre de l'éducation traditionnelle, c'est l'enseignant et ce qu'il dit, c'est une pédagogie à caractère logocentrique : « discours du maître et le maître lui-même », la relation pédagogique était une relation à sens unique, c'est-à-dire de l'enseignant à l'enseigné et le moyen privilégié était le langage. Si le langage ne suffisait pas, on lui associait des éléments sensibles tels le bâton ou la punition pour créer des empreintes sur la pensée de l'enfant. Pour que l'enfant apprenne, il faudrait qu'on mette à côté de lui, la pensée adulte, renforcée par le bâton. Avec la pédagogie nouvelle l'enfant sera au centre du débat éducatif, c'est l'éducationnelle, cela devient un discours pédocentrique. Rousseau (1762) disait : « commencez à connaître les élèves » ainsi la psychologie de l'enfant vient se rallier à l'école. Tel est le leitmotiv de l'éducation nouvelle. Concevoir l'enfant à une originalité, le considérer comme un être en devenir, c'est-à-dire qui a une histoire, qui doit se faire selon ses propres étapes. Toraille (1999) va nous faire ressortir trois dominantes qui se dégagent dans les perspectives d'une éducation active. Ce que l'éducation active ajoute à l'école nouvelle réside dans une conception pédagogique qui affirme l'importance de la conscience et de la maîtrise des relations humaines. Il s'agit de réapprendre aux hommes à vivre ensemble, à faire de la société, de la société scolaire d'abord, de la société globale ensuite, une communauté et non un agrégat d'individus. Cette pédagogie est centrée sur le groupe constitué par la classe, définie comme un ensemble d'enfants et d'adolescents vivant et travaillant, pendant un certain nombre d'heures quotidiennes, avec un ou plusieurs adultes. Pour Ardoine cité par Toraille la classe c'est tout à la fois un ensemble d'élèves pris séparément. On reconnaîtra sans peine que l'école n'est pas un organisme indépendant, mais bien qu'elle soit partie intégrante d'une communauté où son rôle est d'éduquer. Entendons par- là qu'elle est avant tout chargée de transmettre un patrimoine : des concepts, des valeurs, des croyances, des connaissances, des savoir-faire, des œuvres... dans le but

de former. Si l'on préfère, donner forme à façonner des individus et permettre ainsi leur intégration au sein de la collectivité. Aussi se doit-elle de répondre aux principes qui gouvernent cette communauté.

Les analyses des auteurs cités ci-dessus rendent compte de la discipline dans l'éducation traditionnelle et dans l'éducation nouvelle, il faut aussi, noter que la famille a toujours jouée un premier rôle dans l'éducation de l'enfant. En effet, la famille groupe social uni par les liens de parenté ou de mariage, idéalement, doit fournir protection, sécurité et socialisation à ses membres. Mais le constat n'est pas toujours vérifié, de nos jours plusieurs familles ont abandonné l'éducation de leurs enfants sous la tutelle de l'école. L'échec de l'éducation familiale à une répercussion indéniable sur le comportement de l'enfant. Avec l'expérience à partir des études de Freud nous comprenons les exemples souvent rencontrés en écoute scolaire et qui illustrent les relations de l'enfant à sa mère : un enfant fixé à sa mère, au sens œdipien, pourra sous l'impact de certains échecs scolaires ou à la venue d'un petit frère, régresser c'est-à-dire demander à sa mère ou plutôt attendre d'elle, des attentions et des soins qui ne conviennent plus à son âge et que sa mère ne pourra ni, ne voudra lui donner. Il peut s'adonner à de menus larcins, à des agressions qui joueront pour lui le rôle des gratifications refusées ou encore se croyant mal aimé, il peut accumuler une colère considérable profonde, inconsciente. Sous l'emprise de cette colère et de cette angoisse de culpabilité il pourra commettre quelques délits importants, fugue, vol et agression. Karl Marx et Friedrich (1848) ne disait-il pas que la condition réelle d'existence détermine la conscience dans les cas où les besoins fondamentaux de l'enfant sont frustrés. Une question demeure : si dans ces milieux ou dans ces moments d'indiscipline pourquoi entre-t-il dans une bande et pas son frère ? Draxler (1998) estime qu'il est important de voir le problème de l'indiscipline non pas comme un fléau, un phénomène isolé, mais de le considérer comme une contrepartie, un gain énorme des droits de l'individu et de la démocratisation générale de la vie publique. Autrefois, ajoute-t-elle, les problèmes de la société resteraient à la porte de l'école. Les enfants violents n'y entraient pas ou étaient expulsés aussitôt. La classe était d'un calme olympique parce que la répression était si sévère que les élèves n'osaient pas transgresser les règles. En effet la seule fonction de la famille à avoir survécu à tous les changements est celle qui consiste à assurer l'équilibre émotionnel et affectif de ses membres, en particulier des nouveaux nés et des jeunes enfants. Toutefois, la solidarité affective n'est pas statutaire, dans le sens où elle ne correspond plus à un schéma préétabli assurant au père de famille l'autorité, complète sur le foyer. Charlot et Emin (1997) soulignent qu'entent aujourd'hui au lycée, des élèves dont les parents ou les grands frères ou sœurs n'ont pas fait d'études secondaires, il ajoute dès que le système scolaire accueille un public qui auparavant n'y accède pas, certaines règles implicites ne fonctionnent plus. Les élèves arrivent sans la pré-socialisation qu'avaient leurs aînés, ce qui influence leur comportement. L'école n'est plus le havre de paix d'antan isolé, de la société. Elle reproduit au contraire ses problèmes à une échelle réduite le manque de communication, la pauvreté, la marginalisation, l'intolérance et la perte de valeurs (Davis et Rochex, 1995 ; Roche, 1996 ; Charlot et Emin, 1997 ; Pelut, 1999 ; Pierre, 2000 ; Rey 2000 ; Baudry, 2000 ; Berbere, 2000 ; Joie, 2001 ; Chris, 2006 et Pain, 2006). Au total ces quelques repères théoriques nous permettent de comprendre combien de fois la situation d'éducation disciplinaire et morale est préoccupante. La discipline, accompagné d'une hiérarchie de sanctions, apprend la soumission à la règle ou à la loi

éditée par d'autres transcendances qui permet de condamner sans appel toute contestation de l'ordre établi. L'éducation active parviendra-t-elle à nous donner la satisfaction voulue, sinon il nous faudra plus d'effort pour y parvenir. Les rapports de coexistence entre les élèves et les enseignants aujourd'hui, ne sont pas semblables à ceux d'hier. L'autorité de l'enseignant est constamment contestée, l'élève n'est pas prêt à se soumettre ou à obéir aux ordres. Face à cette crise de confiance où les uns accusent les autres de ne pouvoir reconnaître leur existence, s'installe une indiscipline.

Cette indiscipline touche l'ordre, l'ambiance générale au sein des établissements. Les élèves créent des mouvements de protestations, provoquent des arrêts de cours, des départs anticipés en congé, avec des chahuts et des sifflements, bouleversant le calendrier officiel des congés sans toutefois être inquiété par les autorités et cela agit, sur les programmes scolaires et la progression des cours. Finalement c'est eux qui endossent tous les dégâts. En effet, les causes de l'indiscipline sont très diverses. Certaines études distinguent les raisons structurelles et d'autres plus conjoncturelles, propres à notre époque. Les jeunes observent le monde des adultes et ce qui les attend à la fin de leurs études de fortes chances de ne pas trouver d'emploi ou d'en trouver un mal rémunéré. Alors, ils perdent petit à petit le goût de l'effort ou le plaisir de mener un travail à bien. Si on ajoute à cela, l'idée bien répandue que seuls les enfants des plus aisés ont droit aux emplois prestigieux ou ceux qui arrivent à corrompre peuvent se faire une petite place, on arrive à une espèce d'apathie perpétuelle qui se traduit dans leur comportement. Il y a lieu de savoir clairement ce qui se passe dans les établissements secondaires en général et en particulier celui du Lycée Moderne de la ville Guiglo. D'où ces questions : Quel est l'impact de l'indiscipline en milieu scolaire sur le rendement des élèves ? La mauvaise conduite peut-elle influencer négativement le résultat scolaire de l'élève ? L'objectif général de cette étude vise à montrer l'impact de l'indiscipline sur le rendement scolaire de l'élève. De celui-ci découle les objectifs spécifiques à savoir : inventorier les cas d'indiscipline observés dans le lycée ; décrire les résultats scolaires des élèves et établir une relation entre l'indiscipline et le rendement de l'élève. L'hypothèse générale qui se dégage de ces interrogations est la suivante : le comportement d'indiscipline à une incidence négative sur le travail de l'élève. De façon spécifique, les élèves qui n'obéissent pas aux lois et aux règlements intérieurs sont ceux qui ont les mauvais rendements. Quelle est la méthodologie utilisée ?

2-Méthodologie

2-1-Site et participants à l'étude

Le choix s'est porté sur le lycée Moderne de Guiglo à l'ouest de la Côte d'Ivoire pour deux raisons : la première pour des raisons professionnelles, puisque nous sommes dans le domaine des sciences de l'éducation. Ensuite, la deuxième, pour des raisons de curiosité psychosociologiques. Comprendre comment dans une telle diversité ethnique, certains ne seraient pas tenter de vouloir dominer les autres. La ville de Guiglo regroupe plusieurs ethnies à savoir : les Guérré, les wobé, les Yacouba, les Dioula, les Baoulé, les Bété et d'autres ressortissants de l'Afrique de l'ouest comme les Maliens, les Guinéens, Burkinabés... La région de Guiglo zone de forêt et favorable à la culture du café et du cacao, les élèves dans ces zones constituent une main-d'œuvre gratuite pendant les

vacances scolaires. N'y a-t-il pas de façon inconsciente un comportement d'affirmation de soi, au niveau de la jeunesse de la population autochtone ? Puisque les établissements de la ville de Guiglo sont caractérisés par des révoltes, des grèves, la récupération des sujets sociaux, c'est eux qui remportent la palme d'anticipation des congés au niveau national et dont la vie scolaire est dominée par le syndicat. C'est donc en fonction des observations empiriques que nous avons ressenti la nécessité de réfléchir sur la question de l'indiscipline et du rendement de ces élèves. La population de l'étude est constituée de deux groupes. D'une part les élèves et d'autre part l'équipe pédagogique. Le choix du premier est d'une évidence puisqu'il s'agit d'une étude qui a pour objet le comportement et le rendement des élèves. Aussi sont-ils mieux placés pour être des sujet témoins de leur conduite et leur rendement, tant à l'école qu'ailleurs. Le second groupe est constitué de l'équipe pédagogique, d'abord les enseignants ils passent assez de temps en classe avec les élèves, ils sont sensés établir un rapport entre le comportement et son rendement. Quant aux personnels d'encadrement, ils sont les acteurs privilégiés de la vie scolaire. Ils sont formés pour suivre les élèves dans leurs activités scolaires et parascolaires, c'est eux qui évaluent leur comportement, en leurs attribuant des notes de conduites. Cette population d'étude a une utilité indéniable dans le recueil de ses données. La plupart des actes d'indiscipline constatés au sein de l'établissement sont le fait des élèves du niveau des classes de premiers et quatrièmes. Parmi les classes de ces niveaux, nous nous sommes intéressés à la première D3 dont l'effectif est de 57 élèves. En effet, lors du conseil des classes du premier trimestre, nous avons pu remarquer que leurs professeurs aussi bien que l'éducatrice de cette classe se sont unanimement plaints du comportement peu recommandable et du mauvais résultat scolaire de ces élèves. Nous avons donc choisi cette classe de 57 élèves comme échantillon d'étude. Pour identifier les élèves disciplinés des élèves indisciplinés, les élèves bons des mauvais, nous nous sommes servis du barème administratif de moyenne trimestrielle et de conduite. Sur cette base nous avons conclu que les bons élèves et les disciplinés sont ceux qui ont une moyenne de classe ou une note de conduite supérieure ou égale à 10/20. Ceux qui n'entrent pas dans cette catégorie, c'est à dire qui ont une moyenne de classe ou une note en conduite strictement inférieure à 10/20 sont considérés comme des mauvais élèves ou indisciplinés

2-2-Techniques de collecte des données

Nous avons préféré comme techniques de recueil des données, deux types d'outils. Ce sont le questionnaire, l'observation directe et l'entretien. Au niveau du questionnaire, le choix de ce procédé statistique répond à plusieurs préoccupations : Il est destiné aux élèves à cause de leur grand nombre, ensuite il met à la disposition de l'étude plus d'informations en raison de son caractère anonyme, cela rassure les élèves et les dégage de toutes contraintes ou d'éventuelles sanctions. Pour la commodité de l'étude et la concision nous avons exploité huit des dix items que nous avons jugé les plus significatifs pour montrer l'impact de l'indiscipline sur le rendement scolaire des élèves. Au niveau L'observation directe qui est en quelque sorte une variante de l'observation participante au sens où le chercheur n'est plus uniquement spectateur mais devient cette fois également acteur à l'égard du phénomène ou du milieu qu'il observe. Ce qui fut nos cas. Enfin au niveau de l'entretien, nous avons préféré interroger l'équipe pédagogique pour exprimer leurs préoccupations.

2-3-Méthodes d'analyse des données

Deux méthodes d'analyses des données ont été utilisées : l'analyse quantitative (traitement statistique) et l'analyse qualitative (analyse du contenu). Au niveau de l'analyse qualitative, nous allons nous inscrire dans une approche phénoménologique pour privilégier le point de vue de ceux qui sont les premiers responsables des élèves. Les éducateurs vivent au quotidien les événements liés aux actes d'indisciplines, ils pourront aider à les regrouper et à les sérier. Au niveau de l'analyse quantitative, c'est le test statistique du Khi Deux d'indépendance qui est utilisé ici et dont le principe est de tester l'indépendance entre deux variables qualitatives définies à un ou plusieurs niveaux. Il est fondé sur la comparaison entre les effectifs théoriques relatifs à la question à laquelle répondent les sujets. Nous l'utiliserons spécialement pour étudier les inférences de certains faits sur d'autres. C'est grâce à elle, que nous allons éprouver les hypothèses sur l'indiscipline et les rendements scolaires. Quels sont les résultats de l'étude ?

3-Résultats

La présentation des résultats est en deux sous parties : la première partie est consacrée à la publication des résultats de l'analyse descriptive qui portent sur l'indiscipline en milieu scolaire et le rendement des élèves, pour laquelle nous avons choisi la méthode de l'entretien. La seconde partie, présente les résultats de l'analyse inférentielle qui portent sur l'enquête menée auprès des élèves et pour laquelle nous avons utilisé la méthode du questionnaire.

3-1- Etats des lieux des indisciplines inventoriées

A partir de l'entretien avec les 15 personnes de l'équipe pédagogique, nous avons pu répertorier les actes d'indiscipline observés au sein du lycée et la valeur intellectuelle des élèves à ces jours. Ces renseignements ont été regroupés sous les rubriques suivantes : l'inventaire des actes de défiance en milieu scolaire, l'inventaire des actes de violences en milieu scolaire et l'inventaire des actes de fraudes

Tableau n°1 : récapitulatif des différents actes d'indisciplines observés au lycée moderne de la ville de Guiglo

Inventaire des actes de défiance en milieu scolaire	Inventaire des actes de violences en milieu scolaire	Inventaire des actes de fraudes
1-Absences injustifiées et répétées Retards 2-Inscriptions sur les murs ou graffitis 3-Fumer dans le lycée 4-Perturbation des cours 5-Chahut dans le dos du professeur 6-Tenues extravagantes	1-Agressions verbales Agressions physiques 2-Déloger un professeur pendant son cours 3-Jets de pétards 4-Port d'armes blanches 5-Bagarres entre élèves 6-Coups et blessures volontaires	1-Fraudes aux évaluations (smartphones avec l'application WhatsApp-Messenger ...) 2-Faux et usage de faux (se faire établir des faux certificats médicaux)

7-Décrocher son portable en classe 8-Narguer son professeur 9-Manquement à toute personne 10-Non-respect de la tenue réglementaire 10-Port de lunette non pharmaceutique, casquette, appareil sonorisé 11-Refus de participer aux activités collectives		3-Vols de livres et matériels didactiques 4-Faire traiter les épreuves par une tierce personne (mercenariat) 5-Tricherie 6-Faire disparaître le cahier de notes et d'appel 7-Vol du cachet des éducateurs pour justifier les absences
--	--	---

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

Dans ce tableau, on remarque que presque tous les actes d'indiscipline ont été observés au Lycée Moderne de la ville de Guiglo. Les catégories d'indiscipline présentées reflètent les préoccupations de l'école d'aujourd'hui. A travers les déclarations de l'équipe pédagogique, on remarque clairement la prédominance des atteintes à autrui. A l'intérieur même de cette catégorie, on constate que les violences physiques sans armes et les insultes graves constituent plus des trois quarts des actes recensés ; le quart restant englobe des actes plus graves ou extrêmes. Au niveau des atteintes aux biens, les dommages de matériels ou de locaux sont nombreux comparés aux autres actes. Toutefois, il faut souligner que ces rapports ne peuvent être complètement représentatifs. Les différences des sensibilités entre établissements ne se perçoivent pas dans cette étude. Dès lors, ces constatations appellent à une prudence dans les interprétations. Dans quelle mesure ces recensements s'appliquent-ils à l'étude ? Nous précisons que seule une petite partie des actes recensés par observation s'inscrit dans ce que nous avons nommé indiscipline. En effet, certain membre de l'équipe pédagogique s'intéresse principalement aux actes qualifiés de graves. Nous ne retiendrons donc de cette étude qu'une partie des atteintes à autrui et des atteintes aux biens, mais les atteintes à la sécurité et les autres faits graves dépassent la délimitation de l'objet d'étude.

Les termes tels que violences physiques sans arme, vol ou encore insultes graves peuvent faire référence à des comportements variés qui peuvent tendre aussi bien vers les indisciplines que vers les crimes et délits. Toutefois, il est intéressant de constater que les comportements les plus fréquents sont justement ceux qui se rapprochent des comportements que nous avons qualifiés d'incivils, raison pour laquelle nous n'avons voulu hiérarchiser en termes de pourcentage ces actes de violence. Pour l'essentiel, il faut retenir ces actes d'indiscipline se manifestent dans le travail de l'élève.

3-2-Place de l'école dans le développement de l'indiscipline entraînant un mauvais rendement

3-2-1-Effectif des classes

La classe, c'est d'abord un local que les élèves habitent pendant toute une année scolaire. Son effectif doit correspondre à la dimension spatiale. Selon les effectifs que nous détenons, nous

pouvons avoir 75 élèves par classe et même plus dans certains niveaux. Le grand nombre favorise le bavardage, la tricherie, le manque de suivi individuel et les devoirs de contrôle sont rares ce qui ne reflètent pas souvent la valeur de l'apprenant.

3-2-2-Utilisation de la note de conduite dans le calcul des moyennes

La note de conduite n'entre pas dans le calcul des moyennes. Les élèves indisciplinés mais travailleurs peuvent continuer de narguer certains professeurs dont la matière enseignée est jugée moins importante. Le but de l'éducation n'est pas de former des sujets à la tête pleine, mais des citoyens à la tête pleine et bien faite. Il faut faire connaître à l'enfant le sens des récompenses et des punitions dans le comportement. Personne aujourd'hui n'a peur de la note zéro en conduite et du conseil de discipline, puisqu'ils ne conditionnent ni le passage en classe supérieure, ni l'admission définitive aux examens.

3-2-3-Impunité syndicale au niveau des apprenants

Il est important pour des élèves de faire l'apprentissage de tout ce qui les attend dans la vie active, milité au sein des associations et des syndicats, se former dans les règles des principes démocratiques. Mais cela doit se faire dans un esprit de respect, de probité et de discipline. Aujourd'hui les temps d'enseignement sont déterminés par les élèves eux-mêmes. Ils peuvent arrêter les cours sans que l'autorité ne puisse lever l'index et cela commence à gagner toutes les couches socioprofessionnelles. La facilité, le laisser-aller, la corruption et la protection ont pris de l'ampleur. La société ivoirienne se perd par faute de modèle.

3-3-Familles, discipline et travail

Tableau n°2 : influence de lieu d'habitation sur Conduite des élèves

Lieu d'habitation Conduite des élèves	En famille		En dehors de la famille		Total
	Effectifs observés et théoriques		Effectifs observés et théoriques		
Disciplinés	20	18,18	17	18,82	37
Indisciplinés	08	9,82	12	10,18	20
Total	28		29		57

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

Ce tableau rend compte de l'influence de lieu d'habitation sur le comportement des élèves. χ^2 est égale à 0,52 à 1 ddl au seuil de signification $\alpha = 0,05$. La valeur observée de $\chi^2 = 0,52$ est inférieure à la valeur théorique 3,84. En conséquence nous avons déclarons l'hypothèse H1 est rejetée au profit de H0. Vivre chez les parents et dans un autre lieu ne donne pas une différence significative dans le comportement de l'élève.

Tableau n°3 : incidence du contrôle des évaluations par les parents et résultats en classe

Contrôle des évaluations Résultats des élèves	Oui	Non	Total
	Eff	Eff	
Faibles	10	35	45
Forts	10	02	12
Total	20	37	57

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

A la lecture de ce tableau, nous avons mis en véracité le contrôle des évaluations par les parents à une incidence sur les résultats scolaires des élèves. Les réponses sont de deux ordres Oui ou Non. χ^2 calculé est égale à 11,12 à 1 ddl au seuil de signification $\alpha = 0,05$. χ^2 lu = 3,84. L'hypothèse H1 est acceptée. Le contrôle des évaluations par les parents est lié à leur motivation au travail. Le fait de suivre les devoirs amène les élèves à prendre au sérieux leur étude.

Tableau n°4 : influence du jugement que les élèves portent sur l'attitude des parents à leur égard et leur rendement scolaire

Attitude et jugement des parents Rendement scolaire	Sévère	Souple	Indifférent	Total
	Eff	Eff	Eff	
Faibles	20	12	13	45
Forts	02	08	02	37
Total	22	20	15	57

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

Dans ce tableau, nous avons voulu savoir si le jugement que portent les élèves sur l'attitude de leurs parents à leurs égards influençait le travail de ces derniers. Les avis des élèves sont partagés selon qu'ils jugeaient cette attitude sévère, souple et indifférente. La vérification de χ^2 est égale à 5,99 à 2 ddl au seuil de signification $\alpha = 0,05$. χ^2 lu = 5,99 et χ^2 calculé = 4,62 < à χ^2 lu = 5,99. L'hypothèse H0 est acceptée La méthode d'éducation n'influence pas significativement le travail des élèves. Que les parents soient sévères, souples ou indifférents cela n'agit pas sur la volonté de travail des élèves.

Tableau n°5 : influence du contrôle dans les fréquentations et la conduite de l'échec

Contrôle des fréquentations Conduite des élèves	Oui	Non	Total
	Eff	Eff	
disciplinés	27	10	37
indisciplinés	05	15	20
Total	32	25	57

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

Dans ce tableau, nous avons mis en évidence le contrôle des parents au niveau des fréquentations de leurs enfants ou de leurs sorties peuvent avoir un impact dans leur conduite à

l'école. Il s'est avéré que se contrôle est favorable pour définir le type de comportement qu'à l'élève. Cela se traduit par χ^2 calculé = à 10,24 à 1 ddl au seuil de signification $\alpha = 0,05$. χ^2 lu = 3,84. On rejette H_0 pour H_1 . Lorsque les parents contrôlent les fréquentations des enfants cela influence significativement leur comportement dans la société comme à l'école.

3-4-Milieu scolaire

Tableau n°6 : influence de la méthode d'éducation des enseignants-éducateurs sur le travail des élèves

Méthode et attitude d'éducation enseignants-éducateurs Travail des élèves	Sévère	Souple	Indifférent	Total
	Eff	Eff	Eff	
Faibles	25	09	11	45
Forts	01	09	02	12
Total	26	18	13	57

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

Dans ce tableau, nous avons mis en principe le type d'éducation et leurs conséquences dans le rendement de l'élève, la méthode Rigide ou Sévère, Souple et Indifférente. Nous voyons que l'attitude de l'équipe pédagogique dans leurs relations avec les élèves influencent leur rendement. Dans l'éducation Rigide, l'activité de recherche est pratiquement inexistante, la pratique souple : elle réunit à la fois les deux conditions. Ici l'encadreur suscite les perturbations et aide l'élève à les surmonter : c'est le type favorable de l'éducation au développement de l'intelligence. χ^2 calculé = 16,74 à 2 ddl au seuil de signification $\alpha = 0,05$. χ^2 lu = 5,99. χ^2 calculé > à χ^2 lu. H_1 est accepté au profit de H_0 . L'attitude des enseignants et des éducateurs influence le bon rendement des élèves.

Tableau n°7 : influence de la conduite en classe sur le travail scolaire

Influence Conduite des élèves	Oui	Non	Total
	Eff	Eff	
Indisciplinés	04	16	20
Disciplinés	28	09	37
Total	32	25	57

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

Dans ce tableau, la question fondamentale est de voir si la conduite influence le rendement scolaire de nos élèves ? La conduite indisciplinée ou disciplinée à un impact sur le travail. L'ambiance dans l'établissement dépend d'une excellente atmosphère propice au bon déroulement des enseignements, les chahuts, le refus d'apprendre, le désordre empêche les élèves de produire un bon résultat. χ^2 calculé 14,14 à 1 ddl au seuil de signification $\alpha = 0,05$. χ^2 lu = 3,84. χ^2 calculé > à χ^2 lu H_1 est accepté au profit de H_0 . La conduite des élèves influence le travail de classe.

Tableau n°8 : Représentation des élèves sont de la grève à l'école

Conduite des élèves \ Perception de la grève par les élèves	Justice sociale	Apprentissage à la démocratie	Marquer sa jeunesse	Total
	Eff	Eff	Eff	
Indisciplinés	05	03	12	20
Disciplinés	16	15	06	37
Total	21	18	18	57

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

Dans ce tableau, quelle est la représentation que les élèves ont de la grève, beaucoup d'élèves ne savent pas pourquoi ils font la grève, mais par contre certains le savent. La grève comme justice social pour certains, apprentissage à la démocratie et enfin marquer son adolescence est une représentation individuelle de la grève pour chaque élève. A χ^2 calculé = 9,23 à 2 ddl au seuil de signification $\alpha = 0,05$. χ^2 lu = 5,99. χ^2 calculé > à χ^2 lu. H1 est accepté au profit de H0. Les indisciplinés ont une mauvaise représentation de la grève.

Tableau n°9 : Représentation des élèves sur le règlement intérieur

Conduite des élèves \ Perception du règlement intérieur du lycée	Savoir vivre	Absence de liberté	Rejet du désordre	Total
	Eff	Eff	Eff	
Indisciplinés	05	10	05	20
Disciplinés	07	25	03	37
Total	12	35	08	57

Source : enquête du 2 Janvier au 7 Mars 2019 au Lycée Moderne de Guiglo

Dans ce tableau, il est question de voir le type de représentation que les élèves se font du règlement intérieur et si cela influencent leur comportement. Les sujets ont le choix entre le Savoir vivre, l'Absence de liberté et le Rejet du désordre. Beaucoup d'élèves ne savent pas l'importance du règlement intérieur dans leur vie scolaire. χ^2 calculé = 14,89 à 2 ddl au seuil de signification $\alpha = 0,05$. χ^2 lu = 5,99. χ^2 calculé > à χ^2 lu. On peut dire que la rudesse extrême du règlement intérieur et son application à la lettre peuvent conduire les élèves à se rebiffer à faire naître en eux un esprit de rébellion et de contestation. Ainsi donc la représentation que les élèves se font du règlement intérieur affecte leur conduite. Ils le ressentent comme une contrainte, cela peut les emmener à être réfractaires aux prescriptions auxquelles ils refusent de se soumettre.

4. Discussion, conclusion et esquisses de solution

L'étude montre qu'il existe une relation entre l'indiscipline en milieu scolaire et le rendement des élèves. Ces résultats confirment une fois de plus les résultats de travaux qui accordent une large place de l'indiscipline dans son rapport avec l'échec scolaire des élèves (Charlot et Emin, 1997 ; Allain, 1999 ; Debarbieux, 1990 et 1999 ; Pain, 2006 ; Koudou, 2008 et 2009 ; Agossou 2019). Qu'est-ce qui explique cette situation ? Notons que dans cette étude, les

actes d'indisciplines se manifestent dans le travail de l'élève. Les fraudes au devoir et le comportement de refus de composer entraîne une baisse du rendement et la démotivation d'où les mauvais résultats scolaires. Les effectifs pléthoriques sont pour quelque chose dans la manifestation de l'indiscipline et du mauvais rendement, le suivi individualisé n'est pas possible. Alors les encadreurs se contentent de voir globalement l'attitude et le travail des élèves. Ils peuvent quelque fois faire attention à ceux qui se distinguent par leur bon comportement et le travail. Les éducateurs trouvent dans la libéralisation de la tenue scolaire une source de désordre et de défiance. Il leur est difficile de distinguer le sujet apprenant des enseignants ou des maîtres. La disparité sociale qu'on prétend corriger se fait sentir dans les tenues vestimentaires, si bien que certains qui n'ont pas assez d'habits se replient sur eux-mêmes et tentent d'être aigris, par contre ceux qui en ont veulent rivaliser avec les encadreurs. Ils ne focalisent pas leur attention sur les études, mais sur le mode vestimentaire. Lorsque les éducateurs veulent leur imposer des restrictions, ils se déclenchent des conflits et cela accentue la crise de la confiance. La suppression de la note de conduite dans la moyenne de classe, dépasse l'entendement de l'encadreur à tel point qu'il se demande pourquoi évaluer le comportement du fonctionnaire par un bulletin de notation individuelle qui tient compte de son travail et de sa conduite lui qui est mûr, on pouvait se passer de ce bulletin pour lui attribuer des postes de responsabilités. Cependant l'enfant immature qui a besoin d'éducation de modèle est dispensé de la note de conduite dans son évaluation et dans sa progression scolaire. Il est important de faire connaître à l'enfant le sens des récompenses et des punitions dans la formation de sa personnalité. Aujourd'hui personne ne craint un conseil de discipline, ni un zéro en conduite, puisque ces données ne conditionnent pas son passage en classe supérieure qui amène vers la société de consommation, quel type de citoyen voulons nous former. Cette liberté n'a-t-elle pas eu en son sein les propres germes de la destruction de notre tissu social. Pire il règne une anarchie dans la gestion des écoles, l'administration et le syndicat des élèves, ne parlent pas de la même voie. Les syndicalistes veulent s'affirmer et imposer leur point de vue de jeunesse à toute l'autorité administrative. Ils peuvent suspendre les cours quand ils le souhaitent. Ces moments de congés anticipés et de lutte font perdre énormément d'heures, de cours aux élèves. Et les professeurs ne sont pas toujours prêts à rattraper les heures perdues alors s'installe, la démobilisation des énergies enseignantes, la démotivation et tout le monde baigne dans le laxisme. Notons toutefois que ces actes récemment apparus dans nos établissements se présentent comme des faits liés à l'évolution de la société. Autrefois les élèves avaient beaucoup de respect pour leur maître. Ceux-ci exerçaient une incontestable autorité sur eux. Mais aujourd'hui nous assistons à une indiscipline permanente dans nos écoles si bien que les encadreurs sont souvent victimes d'agression et de menace de la part des apprenants. Par ailleurs, il est important de signaler que la liberté syndicale officiellement reconnue a fonctionné de travers au sein des établissements scolaires. Pour illustrer ce fait, nous signalons que depuis la reconnaissance officielle de la Fédération Etudiante Scolaire de Côte d'Ivoire nous n'avons pas connu d'année scolaire normale. Enfin les encadreurs ont fustigé les imperfections de l'organisation de la vie scolaire. En effet l'élève passe plus de temps à s'instruire qu'à s'éduquer. Les activités socio-éducatives ne sont que des formalités. Il n'y a pas d'heures de loisir, de détente et même de voyage d'étude. Ajoutant en cela le fait que l'éducation civique et morale est reléguée au second plan et son enseignement s'arrête au premier cycle.

En définitive, cette étude sur l'impact de l'indiscipline en milieu scolaire et le rendement des élèves, révèle un diagnostic profond, symptomatique et inquiétant des mauvais actes et des mauvais rendements dans nos Lycées et Collèges, en particulier au Lycée Moderne de la ville Guiglo qui a servi de terrain de recherche. Les origines de ces maux sont diversifiées. Nous avons constaté une part de la famille, une part de la formation du caractère et de la personnalité de l'individu dans le système de l'apprentissage et une part des autorités politiques. Nous souhaiterions que des changements à grande échelle soient faits en vue d'améliorer les comportements et les résultats des élèves. Il faudra former tout le personnel scolaire au sujet des plans visant l'amélioration du rendement des élèves. Aussi, il faudra établir un conseil consultatif composé notamment de représentants des parents, des conseillers scolaires, des directeurs d'écoles et du personnel enseignant de la table ronde de partenariat en éducation pour veiller à l'amélioration des rendements et des comportements.

Bibliographie

- [1] Agossou K. M. (2019). Violence entre pairs au primaire : une violence scolaire insidieuse. Quelle stratégie de prévention et de lutte ? Cas de l'école primaire publique de Sagbé dans la commune d'Abobo/ Abidjan. *Social and Human Sciences Review* Juin volume 20 n°1 pp 415-438
- [2] Albarello, L. et Bajoit, G. (2004). *Apprendre à chercher : L'acteur social et la recherche scientifique*. Edition 2. De Boek Université.
- [3] Allain, G. (1999). *Violence et éducation*. Paris : 1ère Ed. Dunod, France.
- [4] Baudry, P. (2000). Conflit, image du corps et rapport à la mort, in Baudry P., Blaya C., Choquet M., Debarbieux E. et Pommereau X. (Ed.), *Souffrance et violence à l'adolescence. Qu'en pensez ? Que faire ?* (pp.12-38). Issy-les-Moulineaux : ESF, France.
- [5] Berbere, G. (2000). *La violence fondamentale*. Paris Ed. Dunod, France.
- [6] Biederman, J ; Prêtre, C et Rossel, J. (2009). *Incivilité à l'école : réflexions et actions pour améliorer le climat scolaire en collaboration avec le service Le Point*. Mémoire de Maîtrise : Université de Genève, Suisse.
- [7] Binet, A. (1903). *L'étude expérimentale de l'intelligence*. Paris : Schleicher et Frères
- [8] Bloch, M. A (1973). *Philosophie de la nouvelle éducation*. Paris : PUF
- [9] Charlot, B. et Emin, C. (1997). *Violence à l'école. Etat des savoirs*. Paris : Armand Colin.
- [10] Chesnais, J.C. (1981). *Histoire de la violence*. Paris : Robert Lafont, France.
- [11] Chris, G. (2006). *Réduction de la violence à l'école. Un guide pour le changement*. Ed. Conseil de l'Europe, France.
- [12] Cieslak, J.P. (2001). *Que faire face à des classes difficiles ?* Mémoire professionnel, Académie de Dijon, France.
- [13] Davisse, A et Rochex, J.Y. (1995). *Pourvu qu'ils m'écoutent... Discipline et autorité dans la classe*. Mémoires professionnels d'enseignants-stagiaires à l'IUFM de Créteil, Paris, CRDP de Créteil.
- [14] Debarbieux, E. (1990). *La violence dans la classe. Expériences et pratiques dans des classes difficiles*. Paris : ESF, France.
- [15] Debarbieux, E. (1996). *La violence en milieu scolaire. Etat des lieux*. Tome 1. Paris : ESF, France.
- [16] Debarbieux, E., Dupuch, A. et Montoya, Y. (1997). Pour en finir avec le handicap socio-violent, in B. Charlot et J.-C. Emin (Ed.), *Violences à l'école. Etat des savoirs* (pp. 17-40). Paris : Armand Colin.
- [17] Debarbieux, E. (1999). *La violence en milieu scolaire. Le désordre des choses*. Tome 2. Paris : ESF, France.

- [18] Debarbieux, E. et Blaya, C. (2001). *La violence en milieu scolaire. Dix approches en Europe*. Tome 3. Paris : ESF, France.
- [19] Draxler, A. (1998). Le maintien et la discipline à l'école. *Revue Perspective*. Vol XXVIII du 04 Decembre, Unesco.
- [20] Dupaquier, J. (1999). *La violence en milieu scolaire*. Paris : Ed Puf, France.
- [21] Farzaneh, P. (2000). *Les conduites agressives*. Paris : Ed Armand colin, France.
- [22] Floro, M. (1996). *Questions de violence à l'école*. Ramonville Saint-Agne : Editions Erès, Pratiques du champ social, Paris, France.
- [23] Imbert, F (2007). *Médiations, institutions et loi dans la classe*. Pédagogies recherche. Paris : ESF, France.
- [24] Jacques, D. (2000). *La violence dans les établissements sociaux, comprendre, évaluer, répondre*. Paris : Ed. Dunod, France.
- [25] Joie, G. (2001). *Gérer la violence en milieu scolaire : du diagnostic aux remédiations*. Lyon : Chronique sociale, France.
- [26] Joyeux, Y. (1996). *L'éducation face à la violence. Vers une éthique de la gestion de la classe*. Paris : ESF, coll. Pédagogies, France.
- [27] Karl, M et Engels, F. (1848). *Le manifeste du parti communiste*. Traduction française Laura lafargue, 1893. Paris : les éditions sociales
- [28] Koudou, O. (2005). Gestion des situations familiales, dysfonctionnement des relations fraternelles et marginalité sociale de l'enfant en Côte d'Ivoire. N°2,9-19, *Revue Africaine de Criminologie*.
- [29] Koudou, O. (2006). Recomposition familiale, déliaison et difficultés d'adaptation sociale chez l'adolescence. N°1,40-47, *Revue Internationale de Criminologie et de Police Technique et Scientifique*. Genève/Suisse, Meichtry.
- [30] Koudou. O. (2008). Dysfonctionnement familiaux et formation de la personnalité à risque déviant chez l'adolescent, *Revue Internationale de Criminologie et de Police Technique et Scientifique*, LXI (3), 259-272.
- [31] Koudou, O. (2009). Facteurs de risques associés et délinquances des adolescents, *revue ivoirienne des lettres, arts et sciences humaines* N°12, 57-70. ENS
- [32] Lapassade, G. (1993). *Guerre et paix dans la classe. La déviance scolaire*. Paris : Armand Colin, France.
- [33] Lethierry H. (2006). *Des conflits à l'école. Les rixes du métier*. Pédagogie/Formation. Chronique Sociale. Paris, France.
- [34] Lorrain, J.-L. (1999). *Les violences scolaires*. Paris : Puf, France.
- [35] Maffesoli, M. (1985). *Essais sur la violence fondatrice et fondamentale*. Paris : Librairie des Méridiens, France.
- [36] Mialaret, G. (2011). *Le nouvel esprit scientifique et les sciences de l'éducation*. Paris : PUF
- [37] Mbanzoulou, P. (2007). *La violence scolaire. Mais où est passé l'adulte ?* L'Harmattan. Controverses Paris, France
- [38] Munchembled, R. (2008). *Une histoire de la violence*. Paris : Seuil, France
- [39] Montessori, M. (1984). *L'école de montessori chez soi*. Ed Desclée de Brouwer Paris, France.
- [40] Pain, J. (2006). *L'école et ses violences*. Paris : Anthropos Education, France
- [41] Pelud, J.N. (1999). *S'imposer : premiers pas pour enseigner ?* Mémoire professionnel, Académie de Dijon, France
- [42] Piaget, J. (1977). *La construction du réel chez l'enfant*, 6^{ème} éd, Paris Delachaux et Niestlé.
- [43] Pierre, A. (2000). *La violence à l'école, fatalité ou défi*. Ed. Boeck Université Largien.
- [44] Prairat, E. (2003). *La sanction en éducation*. Paris : Puf, France
- [45] Prairat, E. (2004). *Questions de discipline à l'école et ailleurs*. Paris : Erès, France

- [46] Rey, C. (2000). *Les adolescents violents ; critique et prévention*. Paris : Ed. Dunod, France. P.217.
- [47]. Roche, S. (1996). *La société incivile : qu'est-ce que l'insécurité ?* Paris : Seuil.
- [48] Sève L. in coll. avec Vygotski. (2002). *La Discute. Des conflits à l'école. Les rixes du métier*. Pédagogie/Formation. Chronique Sociale.
- [49]. Rousseau. J. J. (1762). *Emile ou de l'éducation*, Paris : Garnier flammarion
- [50] Toraille, R. (1999). *Animation pédagogique aujourd'hui*. ESF
- [51] Touati, A. (2004). *Violences. De la réflexion à l'intervention*. Antibes : Cultures en mouvement.
- [52] Yves, T et Stéphane B. (2006). *La violence des adolescents, clinique et prévention*. Paris : Ed. Dunod, France.

REPRESENTATIONS SOCIALES DU ZOUGLOU ET RAPPORT A LA PERFORMANCE SCOLAIRE AU LYCEE MODERNE HARRIS D'ADJAME

Ya Eveline **JOHNSON TOURÉ**
Université Félix Houphouët-Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
yaeveline@yahoo.fr

Résumé

Depuis les années 1990, la jeunesse ivoirienne a profondément été marquée par un genre musical appelé Zouglou. La pratique du Zouglou, qui reste un genre de prédilection de la jeunesse a-t-elle une incidence sur le métier d'élève ? Quelles représentations élaborent le milieu juvénile relativement à cette musique expressive ? La présente étude, afin d'identifier la pensée sociale des jeunes relativement à ce genre musical, jette un regard psychosocial sur celui-ci en milieu scolaire. L'échantillon se compose de deux cent vingt (220) élèves de l'enseignement secondaire du Lycée Moderne Harris d'Adjamé à Abidjan. Les données de cette étude portée par la théorie des représentations sociales de S. Moscovi (1961) sont traitées à l'aide des logiciels informatiques EVOC 2005 et SIMI 2005. Les résultats mettent en évidence, le rôle privilégié du Zouglou au sein de la jeunesse. Le Zouglou apparaît ainsi comme un canal de transmission de conseils, un instrument de bonne ambiance ou de joie.

Mots clés : Zouglou, représentations sociales, élèves, noyau central, éléments périphériques.

SOCIAL REPRESENTATIONS OF ZOUGLOU MUSIC IN SCHOOLS: THE CASE OF STUDENTS IN ADJAMÉ

Abstract

Since the 1990, the Ivorian youth have been deeply influenced by a musical genre called Zouglou. Does the practice of Zouglou, which remains a favourite genre of young people, have an impact on the student's profession? What representations does the youth milieu develop in relation to this expressive music? To identify the social thinking of young people in relation to this musical genre, the present study, takes a psychosocial look in the school environment. The sample is composed of two hundred and twenty (220) secondary school students at the Lycée Moderne Harris in Adjamé, Abidjan. The data from this study, based on the theory of social representations of S. Moscovi (1961), were processed using the computer software EVOC 2005 and SIMI 2005. The results highlight the privileged role of Zouglou within the youth. The music Zouglou thus appears as a channel that provides advice, an instrument that ensures a cheerful atmosphere.

Key words: Zouglou, social representations, students, central core, peripheral elements.

INTRODUCTION

L'expression musicale reste un mode d'extériorisation des individus qui traduit particulièrement la réjouissance ou l'engagement de l'individu à travers une critique acerbe des réalités sociales. Une observation des enjeux de la communication établis par A. Mucchielli (1995) révèle qu'ils sont tous perceptibles au niveau de la musique. La musique apparaît dans ce cas comme un langage ou un acte de communication dans l'univers social. Toutefois, la musique a principalement un enjeu informatif apparaissant à travers la sensibilisation et un enjeu de positionnement consistant à définir l'identité de l'individu par rapport à autrui. La musique, langage inspiré, se traduit essentiellement par la sensibilisation. L'art musical devient ainsi un puissant canal de communication entre les individus, fait de la musique un objet social hautement discursif et polémique. Toutefois, la jeunesse reste le milieu privilégié de l'essor musical. Une analyse de la musique ivoirienne en milieu juvénile révèle que le Zouglou occupe une place de choix (H. D. Okomba, 2009).

En 1990, les étudiants créent le Zouglou, un genre musical qui a pu fédérer tous les genres musicaux nés en milieu étudiant. Cette musique à l'origine, symbolisait un mouvement philosophique de revendication ou de contestation mettant en relief les problèmes sociaux des étudiants (S. Soro, 2003 ; K. M. Koffi, 2016). Dans cette perspective, le Zouglou a semblé être le gage d'une société en difficultés : crise socioéconomique, crise générationnelle, crise identitaire. Nul ne semblait accepter ni sa condition encore moins l'ordre préétabli. En outre, depuis la crise socio-politique de 2002 qui a vu la partition pays, cette musique populaire prendra de plus en plus une coloration politique. Malgré la mutation de ce genre musical en instrument politique, le Zouglou demeure un vecteur culturel de communication de masse (H. D. Okomba, 2009). Mieux représenté en milieu juvénile, Le Zouglou attire toutes les couches sociales et semble être un instrument de cohésion et de consolidation de l'unité nationale. Cependant, la survie de cette musique expressive pourrait être attribuée à une pluralité de facteurs dont les plus sensibles pourraient renvoyer aux contingences multiples (sociales, économiques ou politiques) qui leur sont associées (G. A. Kadi, 2014).

Malgré le succès apparent de cet art musical, un examen des discours musicaux révèle que le Zouglou se présente comme un instrument contre-culture ou mieux, un objet de bouleversement sociaux (B. Koné, 2019). Ce genre musical se veut libre, engagé, philosophique et sociologique ; même si les textes chantés sont quelquefois motivants et éducatifs, des dérives langagières allant à l'encontre de l'ordre préétabli ou se caractérisant bien des fois par la pratique de comportements proscrits, voire contre-nature. En outre, l'usage du français, langue étrangère, ne pourrait-il pas mettre en évidence une soif identitaire dont l'insatisfaction aurait abouti au langage nouchi, principal mode d'expression de la jeunesse, voire du Zouglou ? De plus, l'attrait de la jeunesse aux loisirs, voire au Zouglou n'a-t-il pas une incidence sur les rendements scolaires ?

Une analyse des résultats scolaires indique qu'ils sont en déchéance ces dernières années. Selon PASEC2019, sur les quatorze pays ayant participé à l'étude, la Côte d'Ivoire fait partie de ceux dont les élèves ont plus de déficience en lecture à l'évaluation. La même étude précise qu'en mathématiques, de 2014 à 2019, la performance moyenne de la Côte d'Ivoire a

diminué de 21.7 points en fin de scolarité. Comment enrayer ces déficiences aux lourdes conséquences ? La recherche de solutions à celles-ci nécessite des approches diversifiées.

L'engouement de la jeunesse pour les loisirs et le désintérêt graduel de celle-ci pour le travail personnel à l'école et même dans la vie sociale a induit une pluralité de recherches mettant en lien ces deux problématiques (A. Lecoq et B. Suchaut-Iredu, 2012 ; A. Lieury, S. Lorant et F. Champault, 2014). Cette situation devient pressante avec la persistance de l'échec scolaire, réalité aux sérieuses répercussions économiques et sociales. Les recherches se succèdent dans des thématiques de recherche aussi variées et pourtant, nombreux sont les systèmes éducatifs qui restent confrontés soit au phénomène de décrochage scolaire, soit à la baisse de niveau. Cependant, parmi la recherche des entraves à la réussite scolaire, les études se rapportant à l'impact des loisirs sur les rendements scolaires se multiplient.

Dans cette perspective, la présente étude met en lien l'échec scolaire et l'impact des loisirs sur les rendements scolaires. Plus spécifiquement, l'image du Zouglou semble rimer, pour certains observateurs en Côte d'Ivoire, avec la baisse du niveau scolaire. Ce regard assez dépréciatif de ce genre populaire fait de celui-ci un objet social hautement polémique. De ce point de vue, le Zouglou, cette réalité sociale à la fois esthétique, lucrative et captivante, est propice à l'élaboration des représentations sociales. De plus, le profond attachement des jeunes à cette musique expressive qui se présente comme un « conflit générationnel, conflit entre le maître et l'élève, conflit entre la rue et les salles de classes et d'amphithéâtres, tous les prétextes sont bons pour ne plus obéir », nécessite la recherche des incidences de celle-ci sur les rendements scolaires. Comment les jeunes eux-mêmes apprécient-ils le Zouglou, leur genre musical de prédilection ? Une meilleure appréciation de l'influence du Zouglou en milieu jeune passe par une analyse de la pensée sociale des plus concernés. Pour cela, la présente étude envisage d'étudier les représentations sociales du Zouglou chez les élèves de l'enseignement secondaire. Cette étude pose qu'il existe une dépendance entre les représentations sociales du Zouglou chez l'individu et son attitude de rejet, voire de négligence du travail scolaire. Ainsi, le fil conducteur de cette étude indique que les logiques sociocognitives des élèves à l'égard du Zouglou sont contraires à l'effort personnel de l'élève, voire à la réussite scolaire de celui. Il s'ensuit dès lors que l'attachement profond de la jeunesse au Zouglou affecte le comportement scolaire de celle-ci. Toutefois, les représentations sociales de cette musique expressive élaborées par les élèves divergent en fonction du sexe de l'individu.

I. CADRE THEORIQUE DE REFERENCE

En 1961, S. Moscovici élabore la théorie des représentations sociales qui deviendra plus tard incontournable dans l'étude des phénomènes sociaux. En proposant la substitution du terme de représentations sociales à celui de représentations collectives, ce dernier a montré que les processus cognitifs étaient profondément affectés par des marqueurs sociaux. S. Moscovici, à travers cette théorie, met en évidence la dynamique et les conditions des transformations des représentations sociales (A. Valence, 2010). L'étude des représentations sociales s'intéresse aux « hommes pour autant qu'ils manient de l'information ou se conduisent » (Y. Yapo, 2016). Toutefois, seules les pratiques sociales sont véritablement efficaces pour leur transformation (J-C. Abric, 1994). Selon P. Moliner (1996), l'objet social doit avoir nécessairement un caractère

polymorphe afin de favoriser l'élaboration de présentations sociales. Les représentations sociales favorisent ainsi le maniement de l'information et orientent les conduites. Elles représentent des guides pour l'action. De ce point de vue, elles peuvent servir d'auxiliaires dans l'étude des phénomènes sociaux. L'approche structurale de J-C. Abric (1976, 1987) indique que les représentations sociales se composent de deux entités distinctes : le système central composé d'éléments centraux et le système périphérique constitué d'éléments périphériques. Selon la théorie des représentations sociales, toute représentation sociale s'organise autour des éléments centraux qui symbolisent la pensée sociale d'un groupe donné. Les éléments centraux donnent ainsi un sens à une représentation donnée et constituent la partie primordiale de celle-ci. Les items centraux représentent un potentiel sémantique plus élevé que les éléments périphériques ou conditionnels (P. Moliner et A. Martos, 2005). L'identification du système central d'une représentation sociale sous étude, permet ainsi une meilleure maîtrise des logiques sociocognitives de celle-ci. Cependant, en mettant en relief la pensée sociale d'un groupe donné, les représentations sociales entretiennent des rapports très étroits avec le champ éducatif. De ce point de vue, elles semblent appropriées pour l'étude des phénomènes éducatifs. À ce titre, la théorie des représentations sociales nous permettra de relever les logiques sociocognitives des élèves relativement à la musique Zougloù.

II. METHODOLOGIE

Une meilleure compréhension de la présente étude nécessite la clarification de la démarche méthodologique. À cet effet, il convient d'entrée de jeu de préciser les principaux éléments pouvant apporter un éclairage particulier.

1. Terrain, population et échantillon de l'étude

La population de cette étude de terrain se compose des élèves de l'enseignement secondaire de la commune d'Adjamé à Abidjan. Le lycée moderne Harris d'Adjamé, établissement d'enseignement général public, est le terrain de la présente étude. Quant à l'échantillon, il se compose de deux cent vingt (220) sujets répartis équitablement selon le sexe. Les élèves enquêtés, issus des deux cycles de l'enseignement secondaire, se composent ainsi de cent dix garçons (110) et cent dix (110) filles). Au premier cycle, il s'est agi des classes de quatrième et de troisième. Quant au second cycle, seuls les élèves de la seconde et de la première ont été consultés.

2. Méthode de recueil et de traitement de données

Les élèves enquêtés ont été soumis à un questionnaire d'évocations hiérarchisées à partir d'une question d'association libre libellée comme suit : « Quels sont les cinq mots ou expressions auxquels vous pensez spontanément lorsque vous entendez " Zougloù" » ? Les personnes enquêtées sont ensuite invitées à classer les items produits selon l'importance qu'elles leur attribuent. Les données numériques recueillies sont traitées à l'aide des logiciels Evoc 2005 et Simi 2005. Ces logiciels ont permis de faire deux analyses : la détermination du contenu représentationnel à travers l'analyse des évocations et celle de la structure à l'aide de l'analyse de

similitude des représentations sous étude. Ces deux analyses ont permis d'étudier les représentations sociales du Zouglou en milieu scolaire.

III. RESULTATS

L'examen des résultats vise principalement trois niveaux d'analyses. La première s'intéresse à l'étude des représentations sociales du Zouglou chez l'ensemble des deux cent vingt (220) sujets enquêtés. Quant aux deux dernières, elles se penchent sur l'étude de la pensée sociale de chacune des deux sous-populations relativement au terme inducteur que représente le Zouglou. À ce niveau, les analyses tiennent compte des productions discursives des filles d'une part, et de celles des garçons d'autre part relativement au genre musical Zouglou.

1. Le Zouglou vu par l'ensemble des enquêtés

Le dictionnaire produit par l'ensemble des enquêtés se compose de mille cent (1100) mots ou expressions repartis en trois cent trente-quatre (334) mots différents et deux cent dix (210) hapax représentant les items ayant une seule cooccurrence. Quant à la moyenne des rangs, elle est de 3.00. L'analyse prototypique a révélé que la pensée sociale des enquêtés se structure autour des items : *conseils*, *chant*, *bien* et *ambiance* (cf. Tableau I).

Tableau I : Analyse prototypique des items associés à la représentation sociale du Zouglou chez l'ensemble des enquêtés

	Rang moyen < 3			Rang moyen ≥ 3		
Fréquence ≥ 23	conseils	122	2,074	danse	55	3,036
	chant	33	2,636	joie	45	3,111
	bien	24	2,583			
	ambiance	23	2,696			
Fréquence < 23	musique	21	1,714	vérité	16	3,750
	vie	20	2,750	travail	15	4,000
	éducation	18	2,167	zouglou	15	3,600
	wôyô	14	2,643	tristesse	10	3,400
	réflexion	13	2,692	révolution	9	3,667
	tam-tam	8	2,750	réussite	7	3,429
	les_patrons	7	2,857	style	6	3,667
	magic_système	5	1,800	vestimentaire	6	3,667
	mauvais	5	2,400	solidarité	5	4,600
	sentiment	5	2,800	émotion	5	4,600

Source : Enquête de terrain 2020

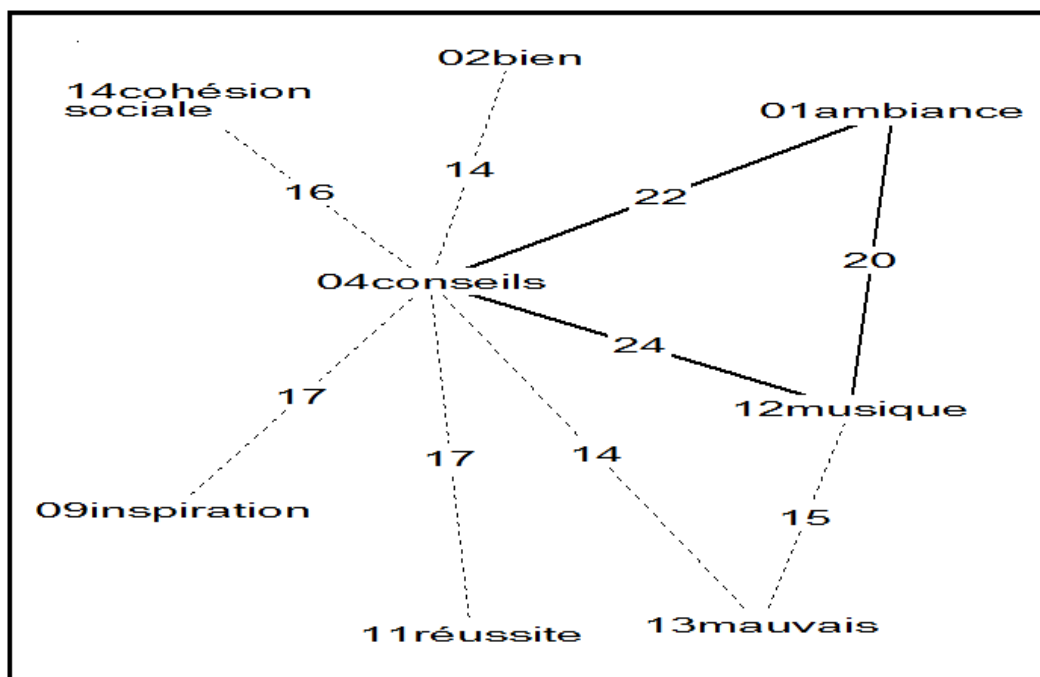
Dans cette représentation sociale, quatre éléments se distinguent pour constituer le noyau supposé central. Le premier, l'item « conseils », est évoqué par 122 sujets soit 55.45 % de la population enquêtée. Cet item renvoie au message transmis à travers les paroles chantées par les artistes mettant ainsi en relief à la fois la fonction conative ou impressive qui pousse l'individu à l'action d'une part et, d'autre part la fonction cognitive représentant un référent expressif. Quant au second (« chant »), il est évoqué par 15 % des enquêtés. En ce qui concerne le troisième, l'item « bien », il est cité par 10.90 % de l'échantillon d'étude. Relativement au dernier élément que

représente « ambiance », 10.45 % des personnes interrogées. Ces quatre items s'associent en décrivant l'univers musical Zouglou. Cependant, l'analyse des items des éléments de la première périphérie que sont : « danse » et « joie » confirme les résultats précédents. Ce résultat met en évidence l'importance du Zouglou chez les élèves. À cet effet, le Zouglou devrait être associée aux activités à visées éducatives. Ce résultat affirme ainsi que cette musique profane a principalement une visée communicative.

Toutefois, l'analyse de similitude, permettant d'accéder à l'organisation d'une représentation sociale donnée, pourrait éclairer davantage la présente étude.

L'étude de la structure de ladite représentation met en évidence un graphe de relations entre les différents éléments à travers la figure ci-dessous (cf. Figure 1).

Figure 1 : Graphes de la représentation sociale du Zouglou chez l'ensemble des enquêtés au seuil de 14 %



Source : Enquête de terrain 2020

Dans le graphe de similitude de cette représentation sociale, trois champs sémantiques sont identifiables. Le premier renvoie à l'item « conseils » prenant ainsi en compte les messages transmis à travers les phrasés. Le second quant à lui s'intéresse au climat, au contexte de la pratique musicale à travers l'item « ambiance » et le dernier, à partir du terme « musique » infère l'art musical proprement dit.

L'analyse de ce résultat révèle que soit les sujets lient plusieurs éléments à un seul donnant de la sorte une forme étoilée, soit ils rassemblent trois éléments mettant ainsi en relief un raisonnement triangulaire. À travers le raisonnement étoilé (autour de l'item conseils), les sujets enquêtés semblent caractériser le rôle privilégié de la musique Zouglou. Les enquêtés semblent prouver qu'à travers ce genre musical, divers messages sont transmis : des contenus positifs aux contenus négatifs. Cependant, l'attachement des jeunes au Zouglou et la propension de ces

derniers à une vie de dépravation ou de facilité pourrait découler des conseils reçus dans leur environnement immédiat et principalement à travers leur genre musical de prédilection. Ce résultat pourrait également mettre en relief la valeur éducative du Zouglou. Quant au raisonnement triangulaire, il rassemble les items : « conseils », « musique » et « ambiance » montrant ainsi que le Zouglou est une musique qui a des enjeux informatifs, de gaieté ou créant une ambiance festive. Cet aspect confirme les résultats de l'analyse prototypique.

2. Le Zouglou vu par les filles enquêtées

Les filles enquêtées ont produit six cent trente (630) mots ou expressions composés de 224 mots différents et de 143 hapax. La moyenne des rangs moyens étant de 3.00.

L'analyse de ces items révèle que trois éléments dominent les logiques sociocognitives des lycéennes. Il s'agit notamment des items : « conseils », « chant » et « ambiance » (cf. Tableau II).

Tableau II : Analyse prototypique des items associés à la représentation sociale du Zouglou chez les filles

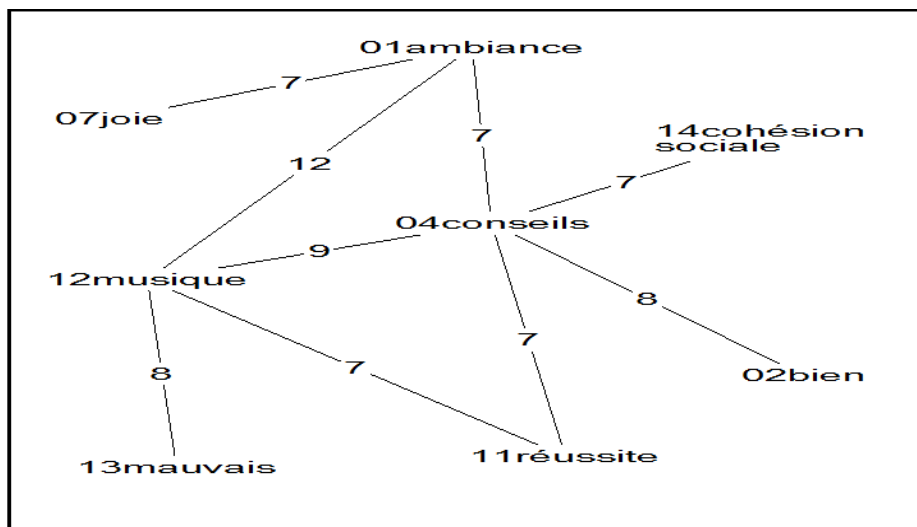
	Rang moyen < 3.10			Rang moyen ≥ 3.10		
Fréquence ≥ 16	conseils	52	2,000	danse	34	3,265
	chant	24	3,000	joie	32	3,125
	ambiance	18	2,722			
Fréquence < 16	bien	14	1,929	amour	12	3,500
	éducation	13	1,692	vérité	11	3,818
	musique	11	1,909	inspiration	10	4,400
	culture	9	2,778	courage	9	3,778
	histoire	9	3,000	respect	8	3,125
	asalfo	8	1,375	révolution	8	3,375
	important	6	2,167	paix	7	3,429
	intéressant	8	2,875	tristesse	6	3,333
	vie	8	2,250	zouglou	6	4,167
	wôyô	8	2,250	bonheur	5	4,200
	espoir	6	3,000	chic	5	3,400
	réflexion	5	3,000	distraktion	5	3,800
				réussite	5	3,200

Source : Enquête de terrain 2020

L'item « conseils », avec 47.27 % des évocations est l'élément central prioritaire de cette représentation sociale. Quant aux deux autres (« chant » et « ambiance »), ils cumulent respectivement 21.81 % et 16.36 % des évocations de ce groupe d'enquêtés. Une analyse de ces éléments révèle qu'ils appartiennent tous au noyau central de la représentation sociale de l'ensemble des enquêtés. Les filles reconnaissent ainsi au Zouglou ses enjeux informatifs et festifs. Cependant, l'absence d'items à valeur affective pourrait supposer le faible attachement à cette musique profane. Toutefois, l'étude de la structure permet une meilleure appréciation de la représentation sociale sous étude.

L'étude des similitudes et des différences de la représentation sociale des filles met en exergue une différenciation au niveau des différents éléments constitutifs de celle-ci. Ainsi, une analyse du graphe de la représentation sociale du Zouglou chez les filles met en relief la prégnance de trois éléments : « conseils », « musique » et « ambiance » (cf. Figure 2).

Figure 2 : Graphe de la représentation sociale du Zouglou chez les filles au seuil de 7%



Source : Enquête de terrain 2020

L'item « conseils », avec trente-huit (38) relations est l'élément central prioritaire de cette représentation sociale. Ce résultat confirme celui de l'analyse prototypique précédente. Quant aux deux autres éléments que sont « musique » et « ambiance », ils cumulent respectivement trente-six (36) et vingt-six (26) relations. Pour les élèves enquêtés, le Zouglou transparaît principalement ici comme un instrument d'information relevant principalement la fonction conative. Selon les filles enquêtées, ce genre musical présente à la fois des enjeux informatifs, des enjeux gaîté ou de réjouissance. À ce titre, cette musique joue socialement un rôle important et pourrait servir de courroie de transmission en milieu juvénile. Cependant, une meilleure compréhension de la pensée sociale des élèves nécessite également l'analyse de la représentation sociale des garçons.

3. Le Zouglou vu par les garçons enquêtés

Les garçons enquêtés ont produit **cinq cent cinquante (550)** mots ou expressions repartis de la manière suivante : 232 termes différents et 102 hapax avec un rang moyen de 3.00. L'analyse des résultats des garçons révèlent que les logiques sociocognitives s'organisent principalement autour des éléments : « conseils », « danse » et « joie » (cf. Tableau III).

Tableau III : Analyse prototypique des items associés à la représentation sociale du Zouglou chez les garçons

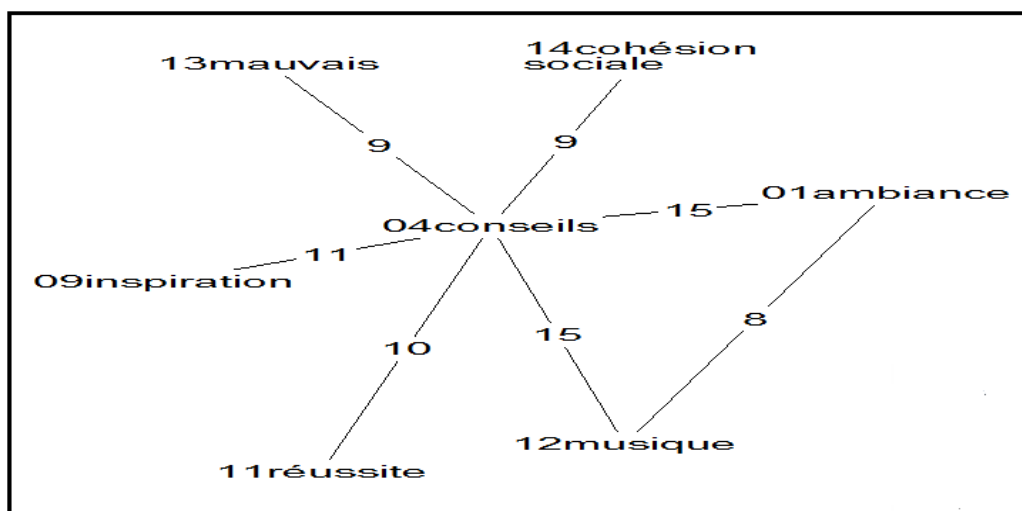
	Rang moyen < 3		Rang moyen ≥ 3	
Fréquence ≥ 17	conseils	68	1,912	
	danse	22	2,682	
	joie	17	3,059	
Fréquence < 13	bien	13	3,077	travail 12 3,917
	chant	11	1,636	vie 11 3,273
	histoire	10	3,000	

Source : Enquête de terrain 2020

Produit par 61.81 % des sujets enquêtés, l’item « conseils » est le plus important dans cette représentation sociale. Les garçons assertent ainsi que le Zouglou se caractérise essentiellement par les conseils délivrés. Au-delà des enjeux informatifs et des diverses interpellations, le Zouglou se veut un puissant canal communicationnel alliant l’expression corporelle à la réjouissance qui en découle.

Cependant, l’étude des similitudes et des différences révèle que cette représentation sociale présente une structure étoilée doublée d’un raisonnement triangulaire (cf. Figure 3).

Figure 3 : Graphe de la représentation sociale du Zouglou chez l’ensemble des enquêtés au seuil de 8 %



Source : Enquête de terrain 2020

À travers la forme étoilée de l’ensemble de ces relations, les garçons lient tous les éléments à l’item « conseils » faisant de ce dernier élément central prioritaire de cette représentation sociale. Partant des conseils émis, le Zouglou est un instrument catalyseur de différentes opérations au point où celui-ci pourrait être associé aux activités de sensibilisation ou d’éducation. Quant au raisonnement triangulaire, il lie les items : « conseils », « ambiance » et « musique » relevant également l’importance de conseils transmis à travers cette musique profane et la joie qui est rattachée.

L'étude des représentations sociales sous étude révèle que l'item « conseils » est le plus caractéristique du Zouglou. Courroie de transmission en milieu juvénile, cette musique expressive semble être un puissant instrument de partage et de communication aux mains des jeunes. Toutefois, son intégration en milieux éducatifs pourrait améliorer la qualité de la vie éducative.

IV. DISCUSSION

La présente étude s'est inspirée de l'approche psychosociale pour explorer des facteurs influençant le champ attitudinal des élèves. Les résultats révèlent que le Zouglou est un élément important au sein de la jeunesse. De la sorte, l'art musical, à travers cette étude représentationnelle, apparaît comme un puissant moyen de communication, voire un canal d'éducation. Le Zouglou devient par excellence un puissant instrument de transmission d'informations, voire de conseils. Les enjeux communicationnels, voire informatifs à travers les conseils, émis ou reçus apparaissent comme plus caractéristiques du Zouglou. Ces paroles chantées et fort appréciées par les individus, créent une ambiance festive, joviale. Il importe cependant de relever que le Zouglou, à l'origine musique de revendication, s'est muée profondément en s'orientant particulièrement vers des enjeux informatifs.

Les travaux d'A. Lieury et de S. Lorant (2014) relativement à l'impact des loisirs des adolescents sur les performances scolaires ont mis également en évidence l'intérêt des jeunes pour la musique. Les résultats de leur recherche ont indiqué que la musique, avec un score de 79 %, est l'activité la plus importante des pratiques adolescentes. Quant à l'usage du téléphone, il ne possède que 78 %. Même si l'étude de ces auteurs privilégie l'impact négatif des films de télé-réalité sur les performances scolaires, il convient de relever qu'étant donné que les messages transmis par les artistes Zouglou s'opposent bien des fois à l'ordre établi en apparaissant quelques fois comme contre-nature. La jeunesse semble exprimer ainsi « sa rage en musique et refuse désormais que lui soit dictée sa conduite. Conflit générationnel, conflit entre le maître et l'élève, conflit entre la rue et les salles de classes et d'amphithéâtres, tous les prétextes sont bons pour ne plus obéir » (B. Koné, p. 469-470, 2019). De ce point de vue, l'influence de ces paroles chantées sur la jeunesse semble évidente et pourrait justifier l'amour excessif de l'ambiance festive et le rejet de l'effort personnel chez les jeunes.

À travers ces résultats, le rôle des artistes musiciens semble mis en évidence. L'artiste représente ici un locuteur dans cette situation de communication musicale. Cet aspect corrobore les travaux de J. C. Abric. En décrivant le rôle du locuteur dans une situation de communication, cet auteur a montré que le locuteur « fournit par son message tout un ensemble d'informations, de signes à propos de lui-même, de sa vision de l'objet de communication, de la situation sociale qu'il souhaite ou perçoit » J. C. Abric (2003, p.17). Le locuteur apparaît ici comme une personne pouvant influencer facilement ses auditeurs. De ce point de vue, les élèves peuvent être facilement influencés par les conseils reçus des musiciens, plus spécifiquement de leurs artistes préférés, voire du Zouglou. Il s'ensuit dès lors qu'en absence de toute canalisation des artistes de cette musique profane, le Zouglou pourrait être contre-productif et favoriser l'échec scolaire.

De plus, si l'interdépendance est la caractéristique principale de toute réalité groupale (op. cit. p.73), alors l'impact du groupe sur ses membres devient inévitable. Dans une telle perspective,

J. C. Abric (2003, p.76) renchérit en disant que « le groupe est une totalité dynamique qui détermine le comportement de ceux qui en font partie ». L'importance de l'influence groupale étant avérée, la prise en compte des représentations sociales du Zouglou chez les élèves doit être envisagée pour leur meilleur encadrement et la canalisation des artistes musiciens du milieu juvénile. Il convient de former les en vue d'un changement de comportement et d'adoption de bonnes habitudes de vie. À cet effet, la formation de la personnalité de l'élève devra être une priorité. La capacité de décision et surtout son degré de motivation en présence de nouvelles informations est le mobile induisant des réponses cognitives. F. Girandola et V. Fointiat, (2016, p.33) en déduisent que seul l'individu motivé sera capable de traiter l'information reçue au point où une argumentation de bonne qualité est susceptible de déboucher sur un changement d'attitude allant dans le sens de cette dernière. Il s'ensuit dès lors que la capacité de bonne réaction de l'élève résultera de la formation de sa personnalité.

Les travaux de C. Flament (2003, p.231) ont indiqué que les pratiques sociales jouent un rôle prépondérant dans le déclenchement de transformations profondes des représentations sociales. Cet aspect de la théorie des représentations sociales pourrait enrichir le champ de l'éducation. À cet effet, l'introduction du Zouglou en appont aux activités éducatives pourrait améliorer la transmission des messages éducatifs. A. Lecoq et B. Suchaut-Iredu (2012) ont confirmé cet aspect. Ces auteurs ont montré que la pratique musicale favorise le développement de plusieurs aptitudes chez des élèves en difficultés. Il conviendrait dès lors d'introduire le Zouglou comme pratique musicale à l'école tout en utilisant les valeurs morales chez les élèves. L'introduction de cette musique expressive à l'école et la canalisation des artistes Zouglou pour la diffusion de messages éducatifs pourrait être bénéfique pour la jeunesse qui reste très attachée à ce genre musical.

CONCLUSION

La présente étude a servi à l'exploration des logiques sociocognitives des élèves de l'enseignement secondaire relativement au Zouglou. L'analyse des évocations hiérarchisées des élèves enquêtés a mis en évidence l'intérêt porté par les jeunes au Zouglou et le rôle privilégié de cette musique expressive. L'examen des différents résultats indique que les représentations sociales du Zouglou élaborées par les lycéens se structurent principalement autour des items : conseils, chant, ambiance et joie. Le Zouglou apparaît principalement comme un instrument de transmission de conseils et de création d'ambiance festive, voire d'évasion.

L'utilité de ce genre musical devient ainsi incontestable. À cet effet, il pourrait servir comme un précieux outil, voire d'adjuvant ou d'accompagnement à l'activité éducative. Toutefois, il conviendrait de canaliser les artistes Zouglou tout en les associant aux activités d'enseignement/apprentissage de sorte qu'ils deviennent transmetteurs de messages éducatifs. Cependant, vu l'importance attribuée au Zouglou par jeunesse, l'influence des artistes Zouglou sur la jeunesse devrait être une évidence. L'exploration des logiques sociocognitives des jeunes relativement à ce corps de métier est une piste de recherche qui mérite d'être explorée.

Bibliographie

Abric Jean-Claude, « L'organisation interne des représentations sociales : système central et système périphérique », Dans C. Guimelli, (Ed.), *Structures et transformations des représentations sociales*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1994, 73-84.

Abric Jean-Claude, *Psychologie de la communication, théorie et méthodes*, Cours : Armand Colin, 2010, 3^e édition 185 p.

Valence Aline, *Les représentations sociales*, Bruxelles, De Boeck, 2010, 174 p.

Flament Claude, « Structure et dynamique des représentations sociales », Dans D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 7^e édition, 2003, 454 p.

Girandola Fabien et Fointiat Valerie, *Attitudes et comportement : comprendre et changer*, Grenoble, PUG, 170 p.

Kadi Germain Arsène, « La dynamique du Zouglou de Côte d'Ivoire en Afrique francophone », Cairn Info, (2), n° 246-247, 2014, pp. 204 à 221.
<https://drive.google.com/drive/u/0/folders/1ThufgULXmMx8NcaCk9bEgf8fwX1vdPE4>. Téléchargé le 7 avril 2020.

Konaté Yacouba, « Génération Zouglou », *Cahiers d'études africaines*, 2002, pp.777-796,
<https://doi.org/10.4000/etudesaficaines.166>.

Koné Bassirima, « Création musicale et éducation citoyenne: le Zouglou à l'épreuve de l'édification de la nation ivoirienne », 2019, *Revue Nzassa*, pp. 462-479, <https://www.nzassa-revue.net>. Consulté le 22 mai 2020.

Kouakou Mathieu Koffi, « Le Zouglou ou la variété musicale de pouvoirs de mots en Côte d'Ivoire », *Revue Sciences, Langage et Communication*, Volume 1, N°1, 2016.

Lecoq Aurélie et Suchaut Iredu Bruno, « Stimuler les capacités cognitives pour éviter l'échec scolaire », *Décrochage scolaire*, 2012. www.jeunes.gouv.fr/experimentation-jeunesse.

Lieury Alain, « Tous les secrets de votre cerveau », *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels* 2012/45 (Vol. XVIII), p. 299.

Lieury Alain, Lorant Sonia et Champault Françoise, « Loisirs numériques et performances cognitives et scolaires : une étude chez 27 000 élèves de la 3^e des collèges ». *Bulletin de psychologie* 2014/2 numéro 530 | pages 99 à 125.

Moliner Pascal et Martos Anaïs, « Une redéfinition des fonctions du noyau des représentations sociales. *Journal International sur les Représentations sociales* », vol. 2, no 1, 2005, 8p.
<https://www.researchgate.net/profile/Pascal-Moliner/publication/228691928> Une redefinition des fonctions du noyau des representations

[_sociales/links/5614e8c708ae983c1b415988/Une-redefinition-des-fonctions-du-noyau-des-representations-sociales.pdf](#).

Mucchielli Alex, *Psychologie de la communication*, Paris, PUF, 1995, 274 p.

Okomba Herman Deparice, *Le Zouglou dans l'espace public en Côte-d'Ivoire (1990-2007)*, Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en science politique, Université du Québec à Montréal, 2009. <https://www.giersa.ulaval.ca/le-zouglou-dans-lespace-public-en-cote-divoire-1990-2007>. Consulté le 20 mars 2020.

Soro Solo, *Zouglou et nouchi, les deux fleurons pervertis de la culture urbaine*, 2003. <http://africultures.com/zouglou-et-nouchi-les-deux-fleurons-pervertis-de-la-culture-urbaine-3110/>

Yapo Yapi (dir.), *Étudier les représentations sociales*, Paris, L'harmattan, 2016, 154 p.

Sociologie, anthropologie, philosophie

SAINT THOMAS D'AQUIN ET « LE PROBLEME DU PONT »

Moussa **CAMARA**

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

camaramoussa030@gmail.com

RESUME

La philosophie moderne, depuis Descartes, a pris un autre tournant. Elle a adopté la méthode mathématique comme la nouvelle méthode philosophique. Cependant, cette méthode engagera la philosophie moderne dans une impasse, consistant à faire du réel une mosaïque d'idées claires et en réifiant ces idées pour composer le monde extérieur. Les idées ayant, dans le système de Descartes, pour nature de s'exclure, se pose le problème de la communication des substances que toute la postérité de Descartes échouera à résoudre. C'est à Thomas d'Aquin que nous devons la solution, qui par la doctrine de l'abstraction et de l'intellect agent, établit que la pensée ne construit le savoir qu'en prenant le donné sensible pour objet de connaissance.

Mots clés : Philosophie moderne-Méthode mathématique-Réel-Idées-Pensée.

ABSTRACT

Modern philosophy, since Descartes, has taken another turn. She adopted the mathematical method as the new philosophical method. However, this method will engage modern philosophy in a dead end, consisting in making the real a mosaic of clear ideas and by reifying these ideas to compose the outside world. The ideas, having in the system of Descartes, for nature to exclude themselves, arises the problem of the communication of the substances which all the posterity of Descartes will fail to solve. It is the return to Thomas Aquinas that we will owe the solution, which by the doctrine of abstraction and the agent intellect, establishes that thought constructs knowledge only by taking the sensitive given for object of knowledge.

Keywords: Modern philosophy-Mathematical method-Real- Ideas-Thoughts.

INTRODUCTION

« Le problème du pont », plus communément connu sous le nom de *problème de la communication des substances*, reste le problème philosophique le plus saillant de la Modernité. Il a été au centre des réflexions de Descartes, de Leibniz, de Hume, de Spinoza, de Malebranche, de

Lachelier, etc. Il a même quitté le terrain de la métaphysique pour se retrouver sur le terrain politique, en passant par la morale et la sociologie.

Ce problème philosophique naît du désir de la Modernité, dont l'âme était l'essor scientifique du XVII^{ème} siècle, de rompre avec la Scolastique. En 1630, il n'y avait presque pas de bon esprit pour qui le choix n'était pas encore fait entre la science avec ses évidences d'une part, et la Scolastique avec ses spéculations incertaines d'autre part. Pour saisir le sens de ce problème, il apparaît nécessaire d'analyser comment s'est opérée la rupture entre le Moyen âge et la Modernité. Cette rupture étant perçue ici sous son aspect philosophique, c'est donc à un philosophe qu'il faut demander de l'expliquer par le menu, et nul mieux que Descartes ne saurait nous renseigner sur ce point.

Lorsque paraît le *Discours de la Méthode*, la Scolastique était déjà agonisante. Mais, c'est René Descartes qui en dressera son acte de décès. Tout le système de Descartes (et en un autre sens toute la pensée moderne) tire son origine de la nuit d'hiver de 1619, où dans un poêle d'Allemagne. Descartes pense l'idée d'une mathématique universelle. Ses répercussions sont sans précédent en métaphysique. Il apparaît désormais en cette discipline l'obligation de partir de la pensée à l'être, voire de penser l'être en termes de pensée, le réel sensible n'intervenant pas mais subissant les lois de l'esprit. Sur le plan politique, la complexité concrète que forment l'être humain et l'Etat, dont les éléments se conjuguent, s'appellent et s'entretiennent, subit la décomposition en idées dont chacune définit une substance. Il apparaît ainsi une substantialisation de la pensée, de l'étendue, de l'individu humain, de l'Etat, etc., bref, d'une autonomisation des entités, d'un décloisonnement des réalités, d'un manque de médiation entre les éléments. Cette faille entre les substances, Descartes et ses successeurs ont tenté de la combler durant toute l'époque moderne. L'ont-ils réussi intelligiblement ? L'idéalisme cartésien a-t-il été capable de rendre compte du réel ? En clair, comment établir un lien ou un « pont » entre la pensée et le réel, pour qu'il puisse exister une explication intelligible du passage de l'une à l'autre et *vis versa* ?

Pour résoudre ce problème, il faut s'inscrire dans le cadre de l'histoire de la philosophie ou des idées philosophiques. Si Descartes est à l'origine du « problème du pont », il convient de remonter à l'origine de la naissance de sa philosophie et voir comment elle a créé un contraste avec la philosophie traditionnelle, d'une part, et comment elle a pu provoquer cette séparation radicale entre le réel et la pensée, devenue insurmontable par la philosophie moderne, d'autre part. Aussi, à travers les méthodologies historique, critique et réaliste, il sera judicieux, au cours de cette réflexion, de montrer les limites du mathématisme cartésien dans la résolution du redoutable *problème de la communication des substances*, et de proposer une solution plus originale, capable de résister aux assauts des critiques. De ce point de vue, il est certain que les substances peuvent se communiquer et par conséquent, la doctrine de Saint Thomas d'Aquin peut servir d'appui.

Il s'agira, dans ce *philosopher*, de remettre en cause l'artifice intellectuel utilisé par Descartes, pour résoudre le problème du rapport de la pensée et de l'étendue. Plus spécifiquement, il faudra, d'abord, de remonter à la genèse du problème du pont, à l'effet de comprendre comment il a pu surgir dans l'histoire de la philosophie. Ensuite, il sera nécessaire de mettre en exergue le

problème de la communication de la substance. Enfin, à partir des vues thomistes, il conviendra d'apporter une solution qui nous semble à la fois rationnelle et légitime.

I- GENESE DU PROBLEME DU PONT

Descartes, contemporain de Galilée et scientifique lui aussi, part d'une remise en cause générale. Il avait été formé à l'école de la Flèche, à une doctrine philosophique qui était fidèle au réalisme aristotélicien et thomiste (Jolivet, 1936, p.78). François Coadou (Numéro 2003/2 N°20), à travers sa lecture de *l'Index scolastique* de Gilson, montre comment l'effondrement de la Scolastique s'est opéré dans l'esprit de Descartes¹.

Au moment où Descartes étudiait à l'école de la Flèche, il avait été émerveillé par la découverte de Galilée des satellites de Jupiter, annoncée en 1610 dans le *Sidereus nuncius*, étant donné l'ouverture des Jésuites aux idées nouvelles. Cette découverte, allant contre l'astronomie aristotélicienne, se révélait corrosive pour toute sa physique. François Coadou déclare à ce sujet :

Pour Gilson, le point de départ du cartésianisme se trouve dans la physique, dans l'étude de la nature. Le cartésianisme ne serait possible que sur l'horizon de ce que l'on a appelé le « miracle des années 1620 », qui voit de nombreuses découvertes scientifiques remettre peu à peu en cause toute la physique aristotélicienne et, implicitement, la philosophie toute entière à laquelle elle se rattache (Idem).

Aussi, Descartes semble avoir été aussi le premier à voir toute la philosophie scolastique tomber à la suite de la physique et de la métaphysique d'Aristote. Physique et métaphysique restent intimement liées pour Descartes (Maritain, 1932), comme chez les Anciens. Dès lors donc que la physique d'Aristote se révèle incompetente aux yeux de Descartes, c'est également toute la métaphysique d'Aristote (et de saint Thomas) qui est ruinée, et par suite toute la philosophie traditionnelle. L'échec de la physique d'Aristote retentissait sur tout son système et détruisait ses fondements métaphysiques aux yeux de Descartes. C'est ce qui l'amène à écrire : « Puis, pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait rien avoir bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes. » (Descartes, 1970, pp.33-34).

¹ Une autre version place Descartes comme un messie chargé de venir refonder la philosophie. Elle fut qualifiée de « Mythe Descartes » par François Chatelet dans *l'Histoire de la philosophie* (F. Coadou, Numéro 2003/2 N°20). Selon cette version, il y a eu un commencement absolu. Descartes serait venu brusquement abolir l'ancienne philosophie et révéler une nouvelle sans que rien ne l'y prépare auparavant. L'historien de la philosophie, Jean-François Revel, montre que Descartes est lui-même le fondateur de ce mythe : « Il élimine la dimension historique de la connaissance, sa progressivité, l'acceptation moderne de l'impitoyable « au fur et à mesure » de notre compréhension du réel. Il en élimine aussi, de ce fait, bien entendu, le caractère collectif, signe distinctif du travail scientifique, c'est-à-dire la complémentarité des résultats, leur caractère accumulatif et leur continuité de génération en génération. Descartes pense en outre naïvement, en philosophe à l'ancienne mode, que, pendant des milliers d'années, tous les humains avant lui, et notamment les plus brillants penseurs, n'ont fait que battre la campagne et qu'à un moment donné du temps a surgi un individu, qui, sans qu'on puisse s'expliquer cette discontinuité soudaine, que rien n'a préparé, non seulement résout tous les problèmes sur lesquels ses prédécesseurs se sont acharnés en vain, mais les résout une fois pour toutes. Cette façon de peindre l'apparition soudaine de la vérité, au travers d'un homme unique chargé de la manifester, s'apparente plus à la vision religieuse qu'à la connaissance scientifique, même si c'est la raison qui est mise en œuvre ou du moins invoquée dans cette démarche. » (1994, p.362).

C'est fort de tout ce constat, et après avoir reconnu « *la plus grande simplicité et la plus grande efficacité des explications de Galilée* », qu'il crée « *une nouvelle encyclopédie, à savoir, crée une nouvelle méthode et une nouvelle métaphysique. Par là, il remplaçait avec une philosophie nouvelle l'aristotélisme défaillant.* » (Coadou, Numéro 2003/2 N°20).

Descartes nous informe de sa démarche après que les doctrines scolastiques évoluant dans le moule aristotélicien ne lui ont guère donné de satisfaction profonde. Il déclare :

Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant combien il peut y voir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable (Descartes, op. cit, p.33).

Les doctrines enseignées à Descartes étaient trop abstraites pour lui, coupées de l'expérience, de telle sorte que, lorsqu'il prend son indépendance de ses précepteurs, il s'engage de ne chercher aucune autre science que celle qui se trouve en lui-même ou dans le grand livre de la nature.

L'intention de Descartes était de refonder la philosophie en faisant table rase du passé (1938, p.29). En fait, c'est contre « *la forme substantielle* » d'Aristote que Descartes s'insurge, l'accusant d'échouer à donner une sérieuse explication des phénomènes et surtout de permettre une action efficace de l'homme sur la nature (Jolivet, 1936, p.79). Le problème est double chez Descartes (Verneaux, 1959, p.6) : premièrement, il faut *trouver une première vérité* absolue et indubitable d'où partiront toutes les autres, et la méthode qu'il faille adopter est le doute, d'où émergent le *cogito*, puis le moi et ses idées ; deuxièmement, il faut *passer de la pensée à l'être*,² et particulièrement démontrer l'existence du monde extramental. Il veut donc poser les bases d'une méthode qui nous rende « *maître et possesseur de la nature* » et nous permette d'atteindre le plus haut point de la sagesse. En effet, Descartes (op. cit, pp.60-61), à la quête d'une vérité première décide d'abord de révoquer en doute tout ce qu'il a appris, aussi bien que tout ce qui existe, y compris sa propre existence. Mais pour réaliser ce dessein, il pense qu'il doit se débarrasser de la métaphysique de l'Ecole, car celle-ci fait obstacle à l'évolution des sciences.

La méthode qu'adoptera Descartes pour ce projet audacieux est la méthode mathématique. Celle-ci consiste à aller des essences ou idées aux choses (Gilson, 1936, p.2). De ce fait, il renverse la méthode aristotélico-thomiste, qui consiste à aller des choses mêmes aux essences. Cette méthode

² C'est ce second problème qui constitue le véritable objet de l'analyse de cet article. Il est connu sous le nom de « problème du pont ». Tous les sectateurs de Descartes tenteront, en vain, de le résoudre, car son aboutissement logique est l'Idéalisme. C'est pour cela qu'on qualifie Descartes de père de l'Idéalisme. Or, dit Gilson, quand on tombe dans l'Idéalisme, il est impossible d'en sortir car, « on ne surmontera pas l'idéalisme en s'y opposant du dedans, on ne peut s'y opposer ainsi sans s'y soumettre, mais en le dispensant d'exister. » (1936, p.15).

engendrera de lourdes conséquences, dont l'une d'entre elles sera *le problème de la communication des substances*.

II- LE PROBLEME DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES

L'expression « *problème de la communication des substances* » désigne aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, le problème de l'union de l'âme et du corps. Ce problème suppose au départ que le corps et l'âme sont deux réalités complètes et suffisantes par elles-mêmes, dont il s'agit de savoir comment ces deux substances peuvent s'unir pour former un seul tout. Ainsi, selon les observations précédentes, on peut aisément voir que la solution de ce problème sera une union accidentelle entre le corps et l'âme, comme chez Platon.

Ce problème reste l'un des problèmes brûlant du cartésianisme au XVII^{ème} siècle. On sait que Descartes avait décidé d'adopter la méthode mathématique, c'est-à-dire, une méthode qui consiste à partir des essences idéales vers le réel. Après l'expérience du cogito, qui a consisté à douter de tout, à "supprimer" l'univers, y compris sa [Descartes] propre existence, et, ensuite après avoir découvert la première vérité qu'il cherchait, il lui revenait la tâche ardue et insurmontable de justifier l'existence du monde extérieur, qu'il a supprimé selon les exigences de sa méthode mathématique. Pour le mathématicien, l'essence prime toujours l'existence ; le vrai cercle et le vrai carré sont les définitions du cercle et du carré, les figures données empiriquement dans l'expérience sensible ne sont que des ébauches matérielles grossières, des approximations de leurs définitions. C'est la raison pour laquelle la géométrie apparaît comme la science des sciences pour Descartes et Platon. Or « *une application systématique de la méthode mathématique au réel ne pouvait avoir comme résultat immédiat que de substituer, à la complexité concrète des choses, un certain nombre d'idées claires et distinctes, conçues elles-mêmes comme étant la véritable réalité.* » (Gilson, 1936, p.54).

De ce qui précède, « *le réel se réduit de ce point de vue à deux idées et par conséquent à deux substances, la pensée et l'étendue.* » (Idem). Mais Gilson continue en ces termes : « *et comme il est de la nature des idées de s'exclure, chacune comprenant tout et rien que ce qui rentre dans sa définition, il est nécessaire de la nature des substances de s'exclure, chacune comprenant tout et rien que ce qui rentre dans sa définition.* » (Ibidem). Par conséquent, deux grands groupes de doctrines prennent leur source dans le courant cartésien à savoir celles qui posent le problème dans les mêmes termes que Descartes, les secondes, les théories qui nient les solutions d'inspiration cartésienne et demandent à l'Idéalisme, qui se trouve dans la doctrine de Descartes, de sauver la position spiritualiste de l'homme et du monde. Les doctrines qui s'inspirent du spiritualisme cartésien sont, en plus de la doctrine dualiste de Descartes, l'occasionalisme de Malebranche et l'harmonie préétablie de Leibniz.

Chez Descartes, l'âme se découvre dans le *cogito*, l'acte par lequel l'individu pensant se saisit lui-même intuitivement en tant que pensée. Je suis une chose qui pense (*res cogitans*), ou encore « *une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.* » (R. Descartes, 1978, p.29). Le *cogito* me fait donc saisir non seulement que je suis, mais ce que je suis. En effet, puisque je peux imaginer ne pas avoir un corps, « *je connus*

de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle.» (R. Descartes, 1970, p.61). Je suis donc fondamentalement une pensée. Le corps n'est pas inclus dans la nature de l'homme et l'âme est une substance complète et qui se suffit absolument.

Ensuite, le corps pour lui n'est qu'un pur automate, une simple machine qui se met en mouvement soi-même. On croyait que c'est l'âme qui provoquait dans le corps la chaleur naturelle et tous les mouvements qui en dépendent. Mais Descartes a estimé que c'est une erreur et que les mouvements du corps :

Ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits, excités par la chaleur du cœur suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs, et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues (R. Descartes, 1953, I, 16, p.704).

Il apparaît ainsi deux substances complètes, l'une dont toute l'essence est de penser, l'autre dont toute l'essence est d'être étendue et capable de figure et de mouvement. Comment rendre compte de leur union ? René Descartes n'offre pas de solution satisfaisante et se limite à considérer leur union comme un fait évident, car, dit-il, « *il n'y a aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe.*» (Idem, I, 2, p.696). Malgré que l'âme soit unie au corps, elle l'est toutefois d'une façon spéciale et immédiate à la glande pinéale, parce que cette glande est un organe unique, tandis que les autres parties du cerveau sont doubles (Idem, I, 11, p.700).

Mais comment expliquer les actions réciproques de ces deux substances l'une sur l'autre ? Cette explication apparaît indigeste pour Descartes, qui a séparé radicalement l'esprit et le corps, la pensée et l'étendue. Il semblerait que les deux entités ne peuvent que rester complètes l'une par rapport à l'autre. Si donc les faits obligent d'admettre l'influx réciproque, celui-ci ne pourra consister qu'en la correspondance de deux développements parallèles. Descartes en reste là, laissant seulement la voie à l'occasionalisme de Malebranche.

Malebranche termine l'activité commencée par Descartes. Partant du dualisme cartésien, qu'il renforce, il affirme que les mouvements qui se produisent dans le corps ne sont qu'une occasion pour Dieu, cause universelle unique, de produire dans l'âme les perceptions qui correspondent à ces mouvements (Malebranche, 1928, p.258 ; Jolivet, II, 1963, pp.700-725).

Leibniz va remplacer à son tour l'occasionalisme de Malebranche par sa théorie de l'harmonie préétablie. Le corps et l'âme sont pour lui comme deux horloges indépendantes l'une de l'autre, mais accordées par le Créateur de manière que leurs mouvements se correspondent parfaitement (Leibniz dans *Troisième éclaircissement du Système Nouveau de la Nature et de la communication des substances*, cité par R. Jolivet, II, 1963, p.700).

Ces doctrines sont le témoignage que l'union de l'âme et du corps était devenue, à l'époque moderne, fondamentalement impossible. Les philosophes, à la recherche de solutions, vont, soit supprimer l'âme pour ne garder que le corps, ce sont les matérialistes ; soit supprimer le corps pour

ne garder que l'esprit comme définition de l'homme, ce sont les Idéalistes. Pour ces derniers, dont les théories sont issues du cartésianisme, le corps est sans valeur, et « *la seule et unique réalité est, non pas la "chose qui pense" de Descartes, mais seulement la pensée.* » (Idem, p.727).³

Bergson va décider de renouer avec cette tradition spiritualiste, issue de Descartes, par le truchement de Maine de Biran et Ravaisson. Après avoir déconstruit le matérialisme, Bergson décide de fonder le spiritualisme sur l'intuition de l'esprit. L'esprit serait saisi par un approfondissement de la vie psychologique, non en tant qu'une chose, mais comme un *progrès* ou un *élan*. A plus forte raison, on pourrait par la même occasion, appréhender jusqu'au principe même de la vie, qui est devenir, élan et dynamisme créateur (H. Bergson, 1941, pp.200-204). Ainsi, la psychologie, sans cesser d'être positive et expérimentale, peut devenir métaphysique.

Fort de cette intuition et l'analyse qui met en évidence ses richesses, on peut, selon Bergson, saisir à la fois la nature du corps et de l'esprit et le mode de leur union. Mais comment expliquer leur union ? Pour Bergson, il faut partir de la perception pour pouvoir rendre compte de cette union. Celle-ci donne une image de la matière en tant que multiplicité unifiée. Percevoir c'est condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en moments d'une intensité particulière et résumer ainsi une longue histoire ; c'est ainsi que la vue d'une couleur condense en un instant indivisible 400 trillions de vibrations (H. Bergson, 1963, pp.340-341). La perception étant dans les choses plus que dans notre esprit, elle pourrait donc nous renseigner sur la matière.

Par contre, l'esprit sera défini comme une tension extrême, une condensation de durée, dont la perception nous aide aussi à saisir la nature, en tant qu'elle saisit dans l'indivisible et dans l'instantané cette multiplicité prodigieuse de mouvements que la matière étale dans le temps. « *L'esprit est donc durée de tension et instantanéité, qualité et hétérogénéité, tandis que la matière est orientée vers l'homogénéité et la dispersion spatiale et temporelle.* » (R. Jolivet, II, 1963, p.729).

De ce qui précède, Bergson croit résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps. D'une part, la matière qui est durée diluée, se rapproche de l'esprit car elle possède en sa nature indivisibilité réelle, et l'esprit se rapproche de la matière ou de l'extension à mesure qu'il évolue vers l'action, qui divise et morcelle le réel continu. « *Ces deux termes, perception et matière, marchent ainsi l'un vers l'autre à mesure que nous nous dépouillons davantage de ce qu'on pourrait appeler les préjugés de l'action.* » (H. Bergson, 1963, p.353). L'union est désormais concevable car les deux termes ne sont pas absolument hétérogènes. Dans cette vision, l'esprit et le corps ne sont plus « *comme deux voies ferrées qui se couperaient à angle droit* » (Idem, p.355), mais comme des « *rails qui se raccordent selon une courbe, de sorte qu'on passe insensiblement d'une voie sur l'autre.* » (Ibidem).

Mais ces doctrines spiritualistes appellent des remarques. Les doctrines de Descartes, de Malebranche et de Leibniz ne proposent qu'une union accidentelle de l'âme et du corps, quelles

³ Nous avons ainsi le panthéisme de Spinoza, l'immatérialisme de Berkeley, le criticisme de Kant, les théories panthéistiques de Fichte, Schelling, Hegel, le néo-criticisme de Renouvier et Hamelin, l'idéalisme de Lachelier et de Brunschvicg.

que soient les manières. Or pour son intelligibilité, l'union accidentelle nécessite un principe unificateur différent des éléments unifiés. C'est ce qu'Aristote opposait à Platon, qui avait proposé l'union accidentelle. Pour le Philosophe⁴, si l'âme et le corps sont complets par eux-mêmes, il faut pour les unir un principe qui participe de l'un et de l'autre, ce qui fait reparaître le problème de l'union sous une autre forme, avec un troisième principe au lieu de deux (Aristote, 1969, 421b, pp.68-71).

Descartes n'explique pas comment le psychique communique avec le physique. Il n'explique pas comment l'âme peut agir du dehors sur la glande pinéale. Cela semble n'avoir aucun sens dans le cartésianisme et même en dehors. Quant à l'occasionalisme et l'harmonie préétablie, leur caractère simpliste et gratuit saute aux yeux. Ni l'expérience ne met sur la voie de telles solutions car elle nous impose la réalité d'un rapport immédiat du physique et du psychisme ; ni la métaphysique ne peut s'en accommoder, car dans ces systèmes Dieu aurait fondé toute l'expérience humaine sur une illusion, ce qui paraît indigne de la sagesse divine.

Enfin, l'intuition de l'esprit, développée par Bergson reste une théorie insuffisante. L'intuition du moi ne permet de découvrir que le sujet empirique de la vie psychologique sans en dire plus sur sa nature. « *Nous n'avons pas d'intuition du spirituel mais seulement une intuition d'une réalité complexe, psycho-organique, dont seul le raisonnement, fondé sur l'expérience psychologique, peut arriver à définir la nature et les principes.* » (R. Jolivet, II, 1963, p.730). Par ailleurs, cette intuition n'appréhende pas en réalité l'esprit comme un élan, une continuité dynamique, qui serait l'esprit même dans son essence. C'est plutôt « *le biologique ou le vital* » (Ibidem) qu'il appréhende ainsi, un ensemble d'énergies diverses qui constitue le sujet empirique.

En plus du fait que l'union reste accidentelle dans le bergsonisme, dans la mesure où il considère que l'âme est unie au corps comme un vêtement au clou qui le soutient, c'est donc sur le monisme que va déboucher le bergsonisme, puisqu'il soutient que les deux substances sont distinctes, mais que cette distinction se réduit à celle de deux tendances diverses d'une même réalité fondamentale, constituant l'essence même du réel, à savoir la durée et le devenir pur. L'esprit étant une durée condensée, un élan ascendant, et le corps étant de la durée diluée, un élan qui tombe, il semble que le problème de l'union a été réglé par une identification, ce qui fait du corps et de l'âme deux degrés d'une seule et même réalité.

Somme toute, toutes les doctrines idéalistes énoncées ci-avant ont échoué à rendre compte, intelligiblement, du rapport de l'âme et du corps, de la pensée et de l'étendue ou du monde extramental, de la communication des substances. Dès lors quelle solution propose la doctrine de saint Thomas ?

III- UN RETOUR NECESSAIRE A LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS

A présent, il nous faut revenir au réalisme thomiste en partant de la justification de l'existence du monde réel. En réalité, si l'on se place au point de vue de la philosophie traditionnelle en général, et du thomisme en particulier, une telle entreprise n'aurait aucun sens. Les Anciens ne

⁴ Saint Thomas d'Aquin appelait Aristote le Philosophe.

doutaient pas de l'existence du monde extramental. C'était une évidence qui ne pouvait susciter aucun débat. « *La certitude de l'existence d'un donné indépendant de la représentation est absolue et exclut tout doute raisonnable.* » (Jolivet, 1933, p.15 ; Gilson, op. cit, p.86). Mais si nous prenons en compte la philosophie moderne, alors cela devient nécessaire pour éviter certains amalgames et contresens (Maritain, 1963, pp.139-140). Ce qui est premier chez Saint Thomas d'Aquin dans le processus de la connaissance, c'est d'abord l'existence d'un donné extramental. C'est pourquoi, pour Gilson, « *tout philosophe qui se réclame d'Aristote éprouvera quelque surprise de s'entendre dire que l'existence du monde extérieur ne peut être validement affirmé en philosophie tant qu'on ne l'a pas rattachée à une évidence antérieure qui la juge.* » (1939, p.46). C'est ce qui fait d'Aristote et Saint Thomas d'Aquin des Réalistes.

Dans la doctrine de Saint Thomas, il n'y a pas de connaissance sans qu'au préalable, il n'y ait un objet à connaître. Un objet sensible perçu dans la nature est un composé, une unité (A. Forest, 1956, p.39). L'objet est composé de matière et de forme. La matière est ce qui, dans les êtres soumis en leur substance même au devenir, reçoit de la forme quelque détermination que ce soit, composant avec elle un être existant, une substance. C'est donc par la déterminabilité, par la potentialité, concept qui fait appel à celui tout métaphysique de puissance, qu'on devine la matière. Quant à la forme, elle n'est pas à être comprise dans le sens de la forme extérieure, c'est-à-dire la disposition extérieure des lignes et volume d'un être matériel, mais dans le sens de *principe déterminant*, constitutif, donc intrinsèque de ce qui est. Avec saint Thomas, la matière première ne peut exister seule sans une forme substantielle. Cela, parce que l'existence lui conférerait une détermination et elle cesserait d'être une puissance pure (Aristote, II, 1981, p.650). En effet, c'est le composé de matière et de forme qui possède l'existence. Dans ce composé, la matière a une réalité « *mais comme réel principe d'imperfection seulement.* » (F.-J. Thonnard, 1950, p.418). Quant à la forme, elle est le principe déterminant de la matière première. C'est grâce à la forme que la chose passe de l'état de puissance en acte. Il s'agit ici plutôt de la forme chargée de la détermination spécifique ⁵(S. Thomas, 1984, Ia, q.76, a.4, rep., pp.670-671 ; q.44, a.2, rep., p.469). C'est le principe formateur.

La connaissance philosophique de *ce qui est* consiste, chez Thomas d'Aquin, à abstraire la forme de l'objet réel donné et de l'assimiler dans l'immanence de la pensée. Dans ce processus, il y a les sens externes qui jouent un grand rôle. La connaissance sensible s'explique par une modification de l'organe car « *les sens externes sont pour ainsi dire les fenêtres par lesquelles le monde extérieur entre en nous selon les aspects variés de ses qualités sensibles ou physiques.* » (F.-J. Thonnard, 1950, p.5). En effet, les réalités sensibles que nous percevons par nos sens possèdent une sorte d'efficience supérieure à la pure efficience physique ou matérielle. Pour Yves Floucat (2005, p.36), c'est « *une efficience d'ordre intentionnelle ou immatérielle liées à l'immatérialité de leur forme de façon que la connaissance proprement puisse naître.* » C'est une réalité non corporelle dans la réalité sensible, qui a pour rôle de venir s'imprimer sur le sens. L'action des corps sur les sens est due au rayonnement des formes sensibles dans le milieu qui les contient. Toute forme présente dans un objet rayonne autour de soi une émanation qui lui ressemble. C'est cette émanation qui, atteignant l'organe du sens, provoque la sensation. C'est par sa forme et par le canal

⁵ Il s'agit de ce qui fait que ceci est de l'or, ceci du bois et ceci un chien, etc.

des diverses qualités externes que l'objet laisse son empreinte sur le sens. Cette activité de l'objet sur le sens s'inscrit dans la logique de l'adage scolastique qui dit qu'« *il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les sens.* »

Quant au sens externe, il est disposé à recevoir la détermination sensible. « *Le sens est une puissance passive dont la nature est de pouvoir être modifiée par un objet sensible extérieur.* » (S. Thomas, 1984, Ia, q.78, a.3, rep., p.690). Cette modification est au fond le don par l'objet de sa forme sensible au sens. Mais, le sens n'accepte ce don que parce qu'il est prédisposé naturellement à l'accepter. Cette capacité à recevoir est appelée *intentionnalité*. En effet, la manière dont la chose est présente dans le sens est différente de la manière dont elle est présente dans la nature⁶. L'objet n'a qu'une présence intentionnelle dans le sens car « *l'intentio traverse tous les domaines, du cosmologique à l'intelligence humaine en passant par la sensibilité et l'affectivité.* » (V. Hoch, 2011, §.2, [6]).

L'objet agit sur le sens de la façon dont le sens se le représente. Or c'est intentionnellement que le sens reçoit la chose et c'est à ce titre qu'elle est présente en lui. Mais, nous avons déjà mentionné plus haut que l'objet lui-même se présente aussi d'une manière intentionnelle au sens. Effectivement, en même temps que le sujet connaissant reçoit intentionnellement l'objet, celui-ci également se donne intentionnellement. L'adage « *le connaissant est le connu* » (S. Thomas, 1984, Ia, q.14, a.2, rep., p.254) prend tout son sens ici. L'acte du connaissant et l'acte du connu deviennent le même acte car c'est parce que l'objet a la capacité de se donner intentionnellement qu'il est susceptible d'être ainsi connu par l'esprit. Toutefois, nous ne sommes toujours qu'à la connaissance sensible, de la présence des formes sensibles dans le sens, commandée, en partie, par la connaissance intellectuelle.

Certains Thomistes, comme Yves Floucat et Sertillanges, parlent d'abstraction à ce stade, mais de façon impropre. Certes, la modification du sens qui a lieu est, selon Saint Thomas, une modification spirituelle à cause de la vue qu'il place comme la plus noble et la plus parfaite des sens (Idem, q.78, a.3, rep., p.690). Mais, ce n'est pas à proprement dit une abstraction. Il suffit pour cela de se référer à leurs écrits pour s'en rendre compte : Floucat parle d'« *abstraction impropre* » (2005, p.37) et Sertillanges d'une « *certaine abstraction des sens.* » (1910, p.124). L'abstraction, à proprement dit, est réservée à l'intellect et non aux sens.

Or, la connaissance à ce stade est toujours sensible et doit passer à l'état intelligible. C'est là qu'intervient l'intellect agent (P. Rousselot, 1908, p.98 ; S. Thomas, Ia, 1984, q.79, a.3, sol.1, p.690). Ce concept apparaît pour la première fois chez les péripatéticiens avec pour chef Aristote. Effectivement au chapitre V du troisième livre du *De l'âme*, Aristote consacre sa plume à la notion d'intellect agent. Dans cette partie de son ouvrage, il déclare que sans intellect agent, rien ne pense. Cela voudrait dire que ce que l'on nomme intellect agent, est ce qui rend possible la réflexion chez l'homme (S. Yapo, 2013 p.28). Pour les mêmes raisons qu'Aristote, Thomas d'Aquin (2010, a.9,

⁶ Dans la nature, la chose a une existence de nature, et dans l'individu elle a une existence intentionnelle (Jolivet, III, 1963, p.141).

rep.)⁷, fidèle disciple du Stagirite récupère cette notion pour son compte, c'est-à-dire en la christianisant (Idem, a.9, rep ; a.6, rep.). Il précise que cette lumière appartient à la nature même de l'âme et comme c'est Dieu qui a créé l'âme humaine, alors elle vient de Dieu : « *la lumière de l'intellect agent, dont parle Aristote, est imprimée en nous immédiatement par Dieu, en fonction de quoi nous discernons le vrai du faux, et le bien du mal.* » (S. Thomas, 2005, a.10, rep, p.97).

L'intellect agent abstrait les espèces impresses des phantasmes ou images. Comme on l'a vu, les formes ne peuvent pas directement accéder à l'intimité de l'intelligence. Pour qu'elles franchissent le stade du sensible, il faut qu'intervienne l'intellect agent. Celui-ci va se charger de les rendre intelligibles en abstrayant d'elles les *species impressa* (S. Thomas, 1984, q.79, a.3, rep., pp.696-697). C'est cette intériorisation des *species impressa* qui constitue la présence de la chose en nous et crée la connaissance, une co-naissance avec les choses extramentales.

Ainsi, c'est l'être qui est ici la condition du connaître et non l'inverse. Ce n'est pas la pensée qui se crée un monde d'idées, mais il existe une adéquation entre les lois du réel et celles de la pensée. « *Ce que l'intelligence dit et connaît, dit Saint Thomas, doit être conforme à la chose, de telle sorte que tout dans le réel soit tel que l'intelligence l'exprime.* » (1993, L.I, Ch.59, p.110). Le problème insoluble « du pont » se trouve ainsi résolu ici car il n'y pas dans la doctrine thomiste une exigence de justifier le monde extérieur par la pensée. Elle ne crée pas le réel à partir d'une mosaïque d'idées. C'est plutôt le réel déjà existant qui lui fournit les éléments du connaître.

CONCLUSION

Depuis l'aube du XVII^{ème} siècle, le reproche est fait à Descartes et ses sectateurs de s'être entraînés dans une voie sans issue en adoptant le mathématisme. Au-delà de Descartes et de ses disciples, c'est sinon toute la philosophie, du moins toute la philosophie moderne qui prend un coup fatal. L'enjeu de ce travail est de sortir la philosophie moderne de cette impasse qui consiste à réifier les concepts au mépris du réel. Le recours à Saint Thomas d'Aquin a permis de montrer que pour sauver la philosophie moderne, il faut d'abord et avant tout une soumission à l'être. Ce faisant, le « problème du pont » ne peut se poser en écueil.

En revenant à la doctrine de l'être du saint Docteur, pour qui la méthode constante est d'aller des choses aux concepts, une solution plus intelligible et qui suit la pente naturelle de la raison se trouve proposée. A travers sa doctrine de l'abstraction qui se structure autour de l'opération de l'intellect agent, Thomas d'Aquin montre qu'il n'y a pas de barrière entre la pensée et le donné sensible, entre les substances. L'âme et le corps, la pensée et l'étendue sont intimement liés, non pas accidentellement, mais essentiellement. « *La dualité n'est pas et ne peut être le terme ultime de l'analyse, car l'esprit exige que tout ce qui n'est pas un se ramène de quelque manière à l'un.* » (Jolivet, op. cit, p.193 ; Maritain, op. cit, Préface, p. VII.).

⁷ Thomas d'Aquin donne ici les raisons qui poussent Aristote : « Aristote ayant soutenu que les universels ne subsistaient que dans les réalités sensibles sans être intelligibles en acte, il tient pour nécessaire de poser un pouvoir qui fasse des intelligibles en puissances des intelligibles en acte, en abstrayant les espèces des choses de la matière et des conditions individuanes, et ce pouvoir s'appelle l'intellect agent. » (2010, a.9, rep.).

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *De l'âme*, traduction de J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1969.
- BERGSON (Henri), *L'évolution créatrice*, Paris, Quadrige/PUF, 1941.
- BERGSON (Henri), *Matière et mémoire* in Œuvres, Paris, PUF, 1963.
- COADOU (Francois), « Descartes et Aristote », dans le Philosophoire 2003/2(N°20), pp. 155 à 170, <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2003-2-page-155.htm>
- DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, Le livre de poche, Paris, Librairie Générale de France et Editions Gallimard, 1970.
- DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques*, Paris, J. Vrin, 1978.
- DESCARTES (René), *Les principes de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1993.
- DESCARTES (René), *Les passions de l'âme*, Œuvres, Paris, Gallimard, 1953.
- FLOUCAT (Yves), « Image et concept chez saint Thomas d'Aquin », in Recherches philosophiques I (2005), pp.29-44.
- FOREST (Aimé), *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1956.
- GILSON (Etienne), *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre Téqui, 1936.
- GILSON (Etienne), *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1939.
- GILSON (Etienne), *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913.
- GILSON (Etienne), *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.
- HOCH (Vivien), *Les prémisses du concept d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin : la dynamique appétitive de l'intentio du connaître*, Institut catholique de Paris, 2011. D:\Les ouvrages numériques \LES OEUVRES DE SAINT THOMAS\Sur Saint Thomas\ L'intentionnalité chez saint Thomas d'Aquin ; L'idée d'une psychologie scolastique - Université thomiste philosophie, théologie à l'école de saint Thomas d'Aquin.htm
- JOLIVET (Régis), *Les sources de l'idéalisme*, Paris, Desclée Brouwer, 1936.
- JOLIVET (Régis), *Traité de philosophie II : Psychologie*, 7^e édition, Lyon Paris, Emmanuel Vitte, 1963.
- JOLIVET (Régis), *Traité de philosophie III: Métaphysique*, 7^e édition, Lyon, Emmanuel Vitte, 1963.
- JOLIVET (Régis), *Le thomisme et la critique de la connaissance*, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1933.
- MARITAIN (Jacques), *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

- MARITAIN (Jacques), *Les songes de Descartes*, Paris, Correa, 1932.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *Méditations chrétiennes*, Paris (VI), Ed. Montaigne, 1928.
- ROUSSELOT (Pierre), *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, Félix Alcan, 1908.
- REVEL (Jean-François), *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Nil Editions, 1994.
- SERTILLANGES (Antonin-Dalmace), *S. Thomas d'Aquin*, II, Paris, Félix Alcan, 1910.
- THONNARD (François-Joseph), *Précis de philosophie en harmonie avec les Sciences modernes*, Paris, Desclée & Cie, 1950.
- THOMAS (d'Aquin), *Somme théologique*, Tome1(1a), Paris, Les Editions du Cerf, 1984.
- THOMAS (Saint), *Somme contre les Gentils*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993
- THOMAS (Saint), *Questions disputées des créatures spirituelles*, Traduction, François Genuyt, Copyrights 2010 www.domuni.org
- VERNEAUX (Roger), *Epistémologie générale ou critique de la connaissance*, Paris, Beauchesne, 1959.
- YAPO (Sévérin), *Spiritualités antique et chrétienne en dialogue, Thomas d'Aquin, héritier spirituel d'Aristote*, Paris, L'Harmattan, 2013.

LA PANDEMIE DU CORONAVIRUS, ESSOUFFLEMENT DE LA SOUVERAINETE DES PAYS AFRICAINS

Tekpo Jean **DALLY**
Ecole Normale Supérieure d'Abidjan
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
dallytekpojean@gmail.com

RESUME

La pandémie du coronavirus a bouleversé le monde entier en mettant à genoux toutes les économies mondiales. Ce bouleversement s'est opéré tant sur le plan social avec toutes les activités à l'arrêt par le confinement des populations que justement sur le plan économique. Les grandes puissances sont restées impuissantes devant cette pandémie là où l'Afrique a sorti la tête de l'eau avec des protocoles. Cela marque un début de volonté pour le peuple africain d'affirmer sa souveraineté.

Mots clés : Coronavirus, COVID-19, pandémie, crise sanitaire, souveraineté, protocole.

ABSTRACT

The coronavirus pandemic has turned the world upside down, bringing all the world's economies to their knees. This upheaval took place both on the social level with all the activities stopped by the confinement of the populations, so also precisely on the economic level. The great powers have remained powerless in the face of this pandemic where Africa has raised its head from the water with protocols. This marks the beginning of the will for the African people to assert their sovereignty.

Keywords: Coronavirus, COVID-19, pandemic, health crisis, sovereignty, protocol.

INTRODUCTION

Le "Petit Larousse" définit la pandémie comme une épidémie qui atteint un grand nombre de personnes dans une zone géographique très étendue. On peut par exemple citer dans l'histoire de l'humanité les pandémies de choléra, de la peste, etc. Quant à l'épidémie, elle est une apparition accidentelle d'un grand nombre de cas d'une maladie infectieuse transmissible ou un accroissement considérable du nombre des cas dans une région donnée ou au sein d'une collectivité.

Les épidémies ou les pandémies ont toujours ceci de particulier que pour les combattre ou les enrayer, il faut des mesures spéciales, entre autres, le dressage d'un cordon sanitaire, la désinfection des lieux d'habitations, de résidences ou tout autre espace de vie, la mise en quarantaine de tous les individus infectés et la vaccination pour empêcher qu'elles se répandent. Ce qui se passe actuellement dans le monde n'est pas nouveau, même si ces mesures restreignent notre liberté. Par ailleurs, retenons que la souveraineté est le caractère d'un Etat ou d'un organe qui n'est soumis à aucun autre Etat ou Organe. C'est une liberté conférée à un Etat de décider et de faire des choix en toute indépendance sans aucune pression extérieure. Or, lorsque l'on regarde les mesures barrières prises par les Etats africains pour contrer la Covid-19, on peut sans risque de se tromper dire que ces mesures sont la copie conforme de celles prises par le colon blanc.

Dès lors, on peut se poser la question de savoir : Comment l'Afrique assure-t-elle sa souveraineté ou son indépendance face à cette pandémie mondiale de la Covid-19 ?

La plupart des Etats africains ont leurs indépendances politiques depuis les années soixante (1960), soit plus d'un demi-siècle.

Au regard du traitement de la situation, peut-on réellement dire que les Etats africains sont libres ? Les mesures prises par l'Afrique sont-elles aptes à la faire sortir de cette crise sanitaire ? Ne serait-il pas plus indiqué que l'Afrique prenne en main son propre destin face à cette pandémie ?

On peut le dire explicitement, cette crise sanitaire montre la domination de l'Occident sur l'Afrique, à telle enseigne que toutes les mesures prises sont l'émanation de l'Occident. L'Afrique regarde encore impuissante en suivant à la lettre de diktat des pays occidentaux. Nous nous trouvons presque dans une situation de dominants à dominés, de maîtres à esclaves. Cette pandémie devrait être une aubaine permettant aux Etats africains de mettre sur la table la problématique de leur souveraineté.

Pour atteindre les objectifs fixés, il convient d'adopter dans cette étude la méthode historico-analytique afin d'avoir une idée claire et précise sur cette pandémie et son évolution. Aussi l'analytique est à travers la définition que lui donne le philosophe Aristote, la partie de la logique qui permet de clarifier la pensée en s'appuyant sur la démonstration pour établir la cohérence et la vérité. Elle présente ainsi, pour tout dire, un raisonnement valide et cohérent.

La présente étude comprendra trois parties pour rendre compte d'une telle réalité : tout d'abord dans une première partie, il sera question pour nous de présenter la Covid-19, comme une alerte mondiale, surtout un fléau qui traverse le monde entier. Ensuite, dans une deuxième partie, il s'agira d'établir le coronavirus comme un désespoir des Etats du tiers monde en général, mais particulièrement celui des Etats africains. Enfin, indiquer la démarche que l'Afrique devra suivre pour sortir de la pseudo indépendance pour acquérir sa souveraineté véritable.

1. La Covid-19, une alerte mondiale

Le coronavirus ou covid-19 est une maladie contagieuse grave qui se répand en ce moment dans le monde à la vitesse de l'éclair. Dès la découverte de cette maladie, deux faits majeurs ont marqué toute la planète entière ; il s'agit de la grande mobilisation de l'Union Européenne (UE) comme si c'était une hécatombe, et de l'autre côté l'acérbe accusation des Etats-Unis contre la Chine.

1.1 La grande mobilisation de l'Union Européenne

Les pays de l'Europe se sont organisés en une union appelée Union Européenne. Cette union a toujours occupé le devant de la scène dans la politique des nations du monde à travers des prises de position dans les événements de la planète. Sa position est toujours confinée à la communauté dite internationale représentée toujours par trois pays que sont les Etats-Unis, la France et l'Angleterre. Qu'il s'agisse du vote d'une motion au Conseil de Sécurité (CS) de l'ONU pour condamner un Etat ou pour soutenir une rébellion, ce sont ces trois Etats qui décident. On peut donc se poser la question de la crédibilité d'une telle communauté internationale. L'avènement de la Covid-19 nous conforte dans l'idée que sans ces trois Etats, il n'y a pas de communauté internationale. L'histoire récente de la Côte d'Ivoire le montre si bien où la France avec l'Union Européenne soutiennent délibérément les rebelles en leur apportant même un soutien logistique et militaire.

Cette Union Européenne est encore à la commande dans cette pandémie du coronavirus en prenant des mesures pour éradiquer ce fléau qui mine tous les continents du monde. On le voit très bien, il s'agit pour ces pays occidentaux de mettre les moyens à disposition des Etats du monde pour arrêter la propagation de cette pandémie. C'est l'Occident qui joue là encore le leadership pour commander, diriger et décider de la conduite à tenir. Certes, les pays les plus touchés en Europe sont l'Italie, l'Espagne, la France, etc. Mais ce n'est pas seulement pour cette raison que cette communauté internationale est au-devant de la scène dans cette pandémie ; elle est tout simplement dans son rôle habituel et traditionnel de décider pour les autres continents et Etats du monde. La pandémie du coronavirus ne met-elle pas à nu ou ne révèle-t-elle pas l'ordre mondial dont parle tant les Occidentaux, Sarkozy, Macron et tous ceux qui pensent comme eux ?

Il s'agit pour les partisans de l'ordre mondial de donner un visage au monde selon leur volonté ou leurs désirs, de donner une coloration au monde selon une aspiration propre et singulière. Par exemple, cet ordre fait des projections sur la démographie en proposant la limitation des naissances. On peut dire que le continent le plus visé dans ce sens, c'est l'Afrique, un continent dont le sous-sol est très riche en ressources minières mais qui reste pauvre du point de vue des pays du Nord. Quel paradoxe ! La mobilisation spontanée et sans faille ne nous instruit-elle pas de la face cachée de cette volonté manifeste de l'occident d'être le tuteur du tiers monde en général, mais de l'Afrique de façon particulière ? Nous n'oublions pas cette accointance qui choque l'esprit même le plus pétri par l'instinct où toutes les mesures prises par l'Occident ont spontanément fait l'objet d'ingurgitation et d'observation par la majeure partie des Etats africains sans évaluation quelconque.

C'est l'Occident qui dicte la conduite à tenir et l'Afrique suit en consommant impuissamment cette dépendance. D'ailleurs l'Europe veut que la solution à cette pandémie soit nécessairement européenne. Toute solution autre que celle venant de l'Europe n'est pas fiable. N'est-ce pas une façon de dire que la science est exclusivement occidentale ? N'est-ce pas dire autrement que l'Afrique est incapable de proposer des solutions ? Penser cela, c'est rabaisser l'être africain et affirmer même que rien de ce qui est scientifique et bon ne peut venir de l'Afrique. C'est sous-estimer tout un continent et montrer son incapacité à proposer non seulement des solutions, mais à le minimiser et à le réduire à zéro. Cet élan occidental peut s'assimiler à des visées impérialistes et être très mal interprété par tout observateur de la scène politique internationale.

Par exemple, lorsque Madagascar découvre son protocole de la covid-organics, médicament à base de la décoction de l'Artemisia, toute l'Europe se braque et trouve que ce médicament n'est pas bon. L'organisation mondiale de la santé (OMS) qui est censée encourager les découvertes de cette envergure a été malheureusement la première à mettre le doute sur ce remède et à même interdire sa vente. En raison de cette mobilisation occidentale, le discrédit est désormais jeté sur les chercheurs du tiers monde en général, mais plus particulièrement sur ceux de l'Afrique.

1.2 L'accusation des Etats-Unis contre la Chine

Dès l'apparition du coronavirus, la Chine et les Etats-Unis, deux grandes nations et puissances du monde se sont dressées l'une contre l'autre. La pandémie du coronavirus est devenue un problème politique qui a exacerbé le problème commercial entre ces deux nations où le président américain Donald Trump a brandi des sanctions contre la Chine, menaçant d'interdiction tout produit venant de cette nation. Ces menaces ont été prises très au sérieux par la Chine à telle enseigne que les autorités chinoises sont montées au créneau pour condamner et désavouer Trump. Pour Trump, il s'agit de répondre à la question : Qui est responsable de cette pandémie, ce grand mal qui décime la population mondiale ?

Pour Donald Trump, c'est clair, il ne fait aucun doute, c'est la Chine, son grand partenaire commercial. Il qualifie même ce virus, de " virus chinois", un virus selon lui, fabriqué dans les laboratoires chinois. Pour les chinois, le virus trouvé en Chine et qui a été vaincu en quelques semaines n'est pas le même que celui qui a été trouvé aux Etats-Unis. Voilà comment naît la polémique sur ce virus entre ces deux grandes puissances. Mais revenons aux faits pour mieux comprendre cette guerre entre les Etats-Unis et la Chine.

Nicolas Dupont-Aignan est un député français qui a été candidat à l'élection présidentielle de 2017, à la tête de son mouvement " Debout la France ". Interrogé par " F Direct ", Nicolas Dupont-Aignan parle des rapports très graves entre la France et la Chine concernant l'épidémie du coronavirus qui a déjà fait des milliers de morts et qui continue d'en faire dans le monde entier. Tout le monde s'interroge sur cette pandémie, le président français Macron lui-même veut en savoir plus. C'est avec ce député français qu'on découvre le laboratoire P4 à Wuhan, un laboratoire français vendu à la Chine. Ce laboratoire a la particularité d'étudier des virus pathogènes, c'est-à-dire qui ne peuvent pas être tués par un vaccin ou un traitement.

Ce député affirme que ce laboratoire de Wuhan en Chine a été vendu par la France à la Chine. Toute la technologie de ce laboratoire a été transférée à la Chine et est donc devenue une propriété chinoise. Dès l'acquisition de ce laboratoire, la Chine a chassé les Français au nombre de 50 personnes qui y travaillaient. Partis pour une prospection en 2018 dans ce laboratoire chinois, les chercheurs américains vont y découvrir des anomalies et surtout de graves lacunes de sécurité. A partir de février 2020, les médias chinois eux-mêmes vont alerter l'opinion nationale et internationale sur les conditions de manipulation des virus dans ce laboratoire.

On peut se demander aujourd'hui ce qui s'est passé réellement : les animaux réservés aux expériences dans ce laboratoire n'ont-ils pas été vendus au marché de Wuhan ? Cette hypothèse n'est-elle pas celle que soutient Donald Trump ? On peut supposer qu'en parlant tant de virus chinois, c'est que Donald Trump a des informations. Le monde entier peut aujourd'hui accuser la France qu'en vendant ce laboratoire à la Chine, elle a vendu son âme au diable. Nous sommes encore et toujours à l'heure des supputations. Pendant ce temps la pandémie fait des ravages sur les continents américain et européen, car chaque jour on dénombre des milliers de morts sur ces deux continents. L'Afrique qu'on avait menacée du pire, résiste pour l'instant. Elle se défend non seulement en appliquant les mesures barrières pour protéger sa population, mais en mettant à contribution les naturothérapeutes pour trouver une solution définitive à cette crise sanitaire dangereuse.

L'origine de cette crise reste encore floue lorsqu'on regarde le comportement de la Chine et des Etats-Unis se rejetant la responsabilité de ce mal pernicieux qui détruit les vies humaines. Pourquoi en sommes-nous arrivés à ce niveau d'agissement en produisant des virus pathogènes pour décimer l'humanité ? Pour quel intérêt l'être humain doté de sagesse et d'intelligence peut-il agir ainsi ? L'homme serait-il devenu fou ? En tous les cas, c'est la vérité sur l'origine de ce virus qu'il faut à l'homme pour l'apaiser, car la vérité libère. La Bible déclare en son livre Jean 8 verset 32 : « vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira ».

Seule la vérité peut nous permettre de sortir de cette servitude volontaire dans laquelle l'homme s'est plongé. Si le genre humain connaît la vérité, il sera mieux situé sur les conditions de son existence et ainsi, il appréhendera de la meilleure façon sa condition sanitaire. La vérité libère et permet de trouver les solutions à un problème. La recherche de la vérité n'est pas aisée car sur son chemin se trouve toujours des obstacles, des épines qui rendent difficile son obtention. Et pourtant, il faut que cette vérité advienne au jour, car elle est lumière et clarté et permet de comprendre les choses et les événements du monde dans leur quintessence. C'est cet éclaircissement qu'apporte ici B. Spinoza (1964, p. 352), « plus tard les philosophes ont employé le mot vérité pour désigner l'accord ou le non-accord d'une idée avec son objet ; ainsi l'on appelle idée vraie celle qui montre une chose comme elle est en elle-même ; fausse celle qui montre une chose autrement qu'elle n'est en réalité ».

La vérité, c'est la valeur de réalité que prend une chose et qui permet de connaître tous ses contours pour y apporter la solution idoine. La vérité autour de l'origine de la Covid-19 devrait apaiser les cœurs et ainsi libérer les hommes.

2. Le coronavirus, le désespoir des Etats du tiers monde

Dès l'avènement de la maladie à coronavirus, l'organisation mondiale de la santé (OMS) a prédit le pire et l'hécatombe pour l'Afrique. Et cela certainement en raison de l'état défectueux et du déficit des structures sanitaires mais également et surtout du sous-développement de l'Afrique.

2.2 L'Afrique et le pire à craindre

La covid-19 a étalé sur la place publique, les déboires des pays africains. L'organisation mondiale de la santé, en déclarant par le biais de son directeur Afrique que ce continent devait s'attendre au pire, avait certainement pensé aux structures sanitaires désuètes voire inexistantes, aux manques de moyens sur le continent pour faire face à cette maladie dangereuse.

Mais revenons à cette déclaration de l'OMS, faisant état du pire à craindre en Afrique pour dire qu'en même temps qu'elle est suicidaire, elle inquiète les Africains dans leur majorité. C'est une déclaration effrayante et stressante parce qu'elle indique tout simplement que l'Afrique paiera un lourd tribut d'une maladie importée. Il se trouve même que les Africains sont moins touchés par cette pandémie.

Les déclarations de l'OMS et des médias français RFI et France 24 installent la psychose dans la population africaine prédisant le pire, prévoyant des centaines de milliers de morts sur ce continent. Au-delà d'une simple déclaration, n'est-ce pas une volonté manifeste des Occidentaux de souhaiter de façon délibérée cette tragédie en Afrique ? Pour être plus concis, ne peut-on pas traduire cette posture des Occidentaux par la volonté de souhaiter qu'il y ait des centaines de milliers de morts en Afrique ? Pourquoi en réalité souhaiter cette tragédie aux Africains ? Beaucoup de gens ont vu dans cette déclaration des médias français, le prolongement de l'impérialisme occidental qui tend à instituer un ordre mondial dans lequel les vainqueurs de la deuxième guerre mondiale impriment leur bon vouloir au reste du monde.

Ces pays qui se confondent à la communauté internationale réaffirment ouvertement leur volonté de décider pour les autres et assurer par là leur domination partout dans le tiers monde. Cet ordre mondial dans lequel la France veut jouer le grand rôle dans une maladresse des affirmations choquantes avec Monsieur Sarkozy et Monsieur Macron en donnant une conduite à l'Afrique et en décidant malheureusement à sa place. Pour Sarkozy et Macron, ainsi que pour la majeure partie de la classe politique occidentale, l'Afrique reste encore au sous-sol du développement mondial, car elle reste un continent pauvre parce qu'elle n'a fait jusque-là preuve d'aucun progrès technique. C'est un paradoxe tout de même lorsqu'on voit que ce continent regorge de matières premières multiples et que son sous-sol est très riche de minerais de tous genres.

En affirmant que l'Afrique doit craindre le pire, nous sommes en face d'une déclaration de mépris de la part des dirigeants occidentaux qui relèguent toujours ce continent dans la poubelle de l'histoire, perçu par eux comme étant pauvre. Cette posture occidentale à l'endroit du tiers monde en général, mais en particulier de l'Afrique est préoccupante. Dire par exemple que l'Afrique qui regorge de ressources minières abondantes est un continent pauvre, cela n'est-il pas

une méchanceté de la part des Occidentaux qui exploitent les ressources minières de ce vieux continent ? Un continent ne peut pas être aussi riche que l'Afrique et être l'objet de toutes les railleries et humiliations. Si l'Afrique est aujourd'hui perçue comme un continent pauvre, on peut sans risque de se tromper, dire que ceux qui l'ont colonisé ont leur part de responsabilité dans cette place qu'occupe ce continent dans la marche du monde. Car on ne saurait comprendre que ce continent si riche, est très pauvre. Il faudrait peut-être accuser l'Occident d'exploiter abusivement les ressources naturelles de l'Afrique sans pouvoir aider ce continent. Il faut comprendre que la nature ne fait rien en vain, et qu'en dotant le sous-sol africain de multiples ressources, c'est lui permettre qu'en vendant ses ressources, elle puisse se prendre en charge et se développer.

C'est pourquoi, il convient de dire que ceux qui pillent abusivement l'Afrique sont dans une maladresse et une imposture notoires. Dans ce sens, ils sont en train d'obstruer l'ordre établi par la nature qui consiste à accepter que celui qui dispose d'un bien puisse en jouir à sa guise. Or, les biens naturels des Africains leur échappent au nom de leur faiblesse scientifique et technique. La vie, pour qu'elle soit juste et équilibrée doit trouver son salut dans la compensation. Voici la réflexion que fait ce philosophe prussien :

La vermine qui incommode les hommes dans leurs vêtements, leurs cheveux ou leurs lits, est selon une sage disposition naturelle, une incitation à la propreté, qui en elle-même est déjà un important moyen pour la conservation de la santé. Ou bien que les moustiques et autres insectes à dard, qui rendent les déserts d'Amérique si pénibles pour les sauvages, stimulent d'autant plus l'activité de ces hommes inexpérimentés pour drainer les marécages, éclaircir les épaisses forêts qui retiennent l'air et rendent ainsi, en même temps par le défrichement du sol, leur territoire. (E. Kant, 1968, p. 244).

Chaque personne, chaque chose, chaque objet dans la vie joue un rôle pour former l'unité en tant qu'un tout compact et bien consolidé. L'Afrique est aussi importante dans l'histoire du monde, car si elle manque de science et de technique, son sous-sol est très riche de minerais pouvant faire marcher les industries dans le monde. En cela, elle mérite respect et dignité des occidentaux étant entendu que la plupart des richesses des Occidentaux proviennent de ce qu'on appelle abusivement le sous-continent : l'Afrique. Il ne faut donc pas condamner l'Afrique ni la spolier de ses biens pour qu'elle soit à la fin, objet de railleries de la part de ceux qui pensent détenir les clés de la science, de la technique et donc du développement tout court.

2.2.1 Le déficit des structures sanitaires

L'un des problèmes qui se pose à l'Afrique est le manque très accru des structures sanitaires. En effet, après plus d'un demi-siècle d'indépendance, le continent africain peine encore à relever le défi des structures de santé. Partout sur le continent africain les difficultés d'avoir des soins de qualité dans la médecine conventionnelle se posent. Les centres de santé non seulement se font rares, mais ils ne sont pas de qualité, car les Africains nantis vont à l'étranger pour se soigner laissant derrière eux leurs frères mourir, faute de soins. Il y a là une préoccupation majeure qui devrait inquiéter tout africain épris de conscience devant la profondeur du mal concernant la nature obsolète de nos centres de soins. Cette interrogation devrait nous instruire

de la gravité de la situation que connaît l'Afrique sur le plan des infrastructures sanitaires de même que sur le plan de la pratique des soins.

Aller encore de nos jours en Occident pour se soigner, cela pose le problème de l'incapacité de l'Afrique à se prendre en charge. Cette situation relève d'une soumission notoire à l'occident, et pose même le problème de complexe d'infériorité vis-à-vis de l'occident. L'Africain par cette attitude perd confiance en lui en confiant son destin à l'homme blanc en qui il trouve un génie. Or, il se trouve fort heureusement que l'Africain fréquente aujourd'hui les mêmes écoles que les Occidentaux. Il est quelquefois parmi les meilleurs dans ces écoles qu'il fréquente. Pourquoi alors, ne pas développer la santé chez lui. En Chine, au Japon, aux Etats-Unis, en France, partout dans les pays développés, il y a des médecins noirs qui dirigent les services de santé. Pourquoi alors ne pas s'organiser chez eux pour permettre à l'Afrique d'être indépendante sur le plan sanitaire ? C'est assurément la situation de dépendance sans frein à l'Occident qui ne favorise pas ce sursaut d'orgueil à s'autonomiser pour se départir de ce joug dans lequel l'Afrique s'est volontairement enfermée. Il faut alors interroger les politiques qui ont cours sur le vieux continent. Il faut surtout voir dans ces politiques un manque d'initiatives qui consiste à tout attendre de l'Occident. Il n'y a aucune prise de responsabilité personnelle en ce qui concerne les dirigeants africains.

Il suffit tout simplement de regarder la gestion de cette crise sanitaire dans la plupart des Etats africains pour s'en convaincre. Toutes les mesures barrières prises par les dirigeants africains sont la copie conforme de celles dictées par l'occident. Les regards des dirigeants africains sont sans cesse rivés sur l'occident. C'est l'Occident qui est le maître du jeu, car c'est lui qui décide de la conduite à tenir et l'Afrique dans sa quasi globalité ne fait que suivre et obéir. On peut se demander alors en quoi ont servi les indépendances en Afrique ? Arrêtons-nous un instant pour réfléchir autrement. Peut-on réellement parler des indépendances ou de liberté lorsque l'Afrique n'est pas capable de se prendre en charge sur le plan sanitaire ? Lorsque le politique africain est contraint d'obéir aux décisions dictées par l'occident sans en altérer ni le sens, ni la teneur, on peut se poser la question de savoir où se trouve cette liberté ?

A ce niveau, et relativement à l'Afrique, les privations de liberté sont également multiples et c'est par elles que vient à la conscience le sentiment de ce que pourrait être cette liberté dont on ressent le manque. Voilà ce que P. Valéry (1939, p.951) en pense : « l'idée de liberté est une réponse à quelque sensation ou à quelque hypothèse de gêne, d'empêchement, de résistance, qui s'oppose soit à une impulsion de notre être, à un désir des sens, à un besoin, soit aussi à l'exercice de notre volonté réfléchie ». Cette liberté qui ne peut être conçue que par l'effet d'une contrainte devrait effectivement forcer l'Afrique, à se libérer et à n'agir que par cette volonté réfléchie dont parle Paul Valéry et non par une volonté extérieure imposée.

En ce sens la liberté est alors conçue comme plein usage des facultés physiques et mentales. La vraie liberté est donc action, et c'est cette liberté qui devrait impacter le politique africain. Mais quand ce plein usage va de soi, d'autres contraintes se manifestent, celles qui viennent des agents naturels, de la volonté d'autrui, des relations sociales. Comme un esclave privé de droits, l'Africain est privé de ses droits. Sa situation de fait a pu certainement varier selon les temps, les lieux, le caractère du maître, mais toujours le trait fondamental est qu'il ne s'appartient pas. Par contraste, la libre disposition de sa propre personne et le fait d'avoir des

droits apparaissent comme la définition élémentaire de la liberté, situation qui n'exclut pas certaines formes de subordination et d'inégalités.

Si donc la liberté est ce qui convient à celui qui n'est point esclave, il semble que l'on puisse la définir comme initiative et autonomie. C'est justement cette initiative et cette autonomie qui devraient guider l'Afrique et toutes les politiques entreprises sur ce continent. Malheureusement ce continent est toujours aux antipodes de sa libération totale. Elle n'a pas encore la signature de sa pleine liberté car la liberté dont elle bénéficie est une pseudo-liberté, c'est-à-dire une liberté de façade qui ne lui donne pas la pleine autonomie de ses actions. Et pourtant la loi naturelle commande que tous les peuples sont libres et même égaux. J.J Rousseau (1764, p. 841) le rappelle encore ici : « un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la loi ».

Or, justement les Etats sont des Etats soumis à une autre entité qui est l'Occident, car c'est l'Occident qui fait et défait selon son gré les gouvernements africains. A suivre Rousseau, on peut dire que l'Afrique est encore dans une liberté illusoire, donc dans une dépendance absolue qui ne lui donne pas la plénitude de ses moyens. D'ailleurs la Covid-19 ne pose-t-elle pas le problème de la souveraineté des Etats africains ?

Lorsque Madagascar met sur pied un protocole pour soigner le coronavirus, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) se braque et fait tout ce qui est en son pouvoir pour dénigrer et fustiger les auteurs de la covid-organics. L'Afrique digne voit en cette posture de l'organisation mondiale de la santé une frustration du continent et même une remise en cause de sa souveraineté. C'est une démarche qui prouve que l'occident n'a aucune considération pour l'Afrique, car selon les occidentaux, rien de bon ne peut venir de l'Afrique. Ce continent est ainsi vilipendé et trainé dans la boue par les occidentaux qui pensent qu'ils en sont les tuteurs. L'Afrique se voit ainsi reléguée dans la minorité, incapable d'aucune responsabilité. D'ailleurs l'OMS se prépare actuellement à déverser des vaccins sur le continent africain, pour dit-elle, soigner les Africains. Ce qu'on ne comprend pas jusque-là, c'est que l'Afrique reste le continent le moins touché par cette crise sanitaire. Cependant, l'OMS continue d'annoncer de mauvaises nouvelles pour le continent en le menaçant du pire.

Les Africains voient en cela un mépris et une méchanceté de la part de cette organisation dite mondiale de la santé. Cette pandémie remet au goût du jour non seulement la souveraineté de l'Afrique, mais aussi la révision des relations afro-occidentales. Ces relations doivent s'appuyer sur l'égalité, la justice, l'équité et mettre en avant les droits humains qui stipulent que les hommes sont tous libres et égaux en droit, et qu'aucune race n'est supérieure à une autre fût-elle-même la plus éclairée. Mais en réalité, cette posture occidentale ne trouve-t-elle pas sa raison dans l'état de déliquescence avancé du continent africain ?

2.2.2. Le sous-développement, une réalité en Afrique et dans le tiers-monde

L'Afrique reste malheureusement le continent le moins développé sur la planète, il est même un continent sous-développé. Après plus d'un demi-siècle d'indépendance, le continent africain reste encore au bas étage du développement et de l'évolution exponentielle du monde. C'est un paradoxe lorsqu'on sait que son sous-sol est très garni en ressources minières de toutes

sortes. C'est bien entendu avec cette richesse minière que les grandes puissances se sont développées. De l'Europe en Amérique, les ressources minières sont très prisées. Elles font même l'objet d'une occupation illégale des Etats africains par les grandes puissances. Ce sont ces ressources qui permettent et impulsent le développement dans les nations.

Plusieurs guerres ont eu lieu en Afrique ne serait-ce que pour mettre la main sur les ressources minières de ces Etats, les exploiter et se propulser de façon durable dans le développement. Le pétrole libyen par exemple a fait beaucoup de jaloux dans le monde occidental de façon générale, mais particulièrement du côté de la France, avec un Nicolas Sarkozy intraitable sur la question. La guerre de l'OTAN faite à la Lybie avec à sa tête le président français Nicolas Sarkozy vise la main mise sur le pétrole libyen pour alimenter les industries françaises, devenir une puissance économique et avoir droit au chapitre dans le concert des nations, mais aussi financer l'Union Européenne en crise. Aujourd'hui, le pétrole libyen est exploité par les firmes françaises, américaines, etc. Ce pétrole était même à bon prix en France dès la chute du guide libyen.

Les obstacles des pays africains au développement, ce sont les guerres multiples, les conflits entre les frères, les divisions et les haines. Dans une telle atmosphère, aucun développement n'est possible, car la guerre est destructrice et sape les bases de l'économie et du développement d'un Etat. L'homme africain devrait pouvoir se mettre au-dessus de tous ces penchants, lui qui a la conscience en lui, c'est-à-dire l'instinct divin. C'est sans doute cette attitude énigmatique de l'homme qui contraint ce philosophe français à s'interroger :

pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme, rependant par la vieillesse ou d'autres accidents, tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ? (Rousseau, 1975, p. 175)

Rousseau accuse ici la perfectibilité de l'homme qui est la faculté pour l'individu de se perfectionner. Cette faculté pour Rousseau qui marque une différence fondamentale entre l'homme et l'animal devient un problème et attire toutes les difficultés et souffrances à l'être humain. C'est pour lui la source de tous les malheurs de l'homme, qui le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature.

Le monde occidental se rend le tyran de l'Afrique en la spoliant de tous ses biens pour aggraver ses difficultés et plonger ce continent davantage dans la pauvreté et la misère. L'Afrique, le continent producteur de richesses demeure un continent sous développé du fait d'une absence d'industrialisation sur le continent. L'Afrique n'arrive pas malheureusement à transformer ses nombreuses richesses et cela pose le problème du développement. Il serait difficile de penser aujourd'hui que la Côte d'Ivoire, le Niger, la RDC, le Nigéria restent encore à ce stade de pays sous-développés en dépit de la production du cacao, du café, de l'uranium, de la possession des gisements de pétrole, de la bauxite, du manganèse, etc.

L'Afrique doit se réveiller, panser son économie pour son développement. Elle en a les moyens, il faut juste se battre sur le marché mondial, relever le prix de ses matières premières pour impulser un développement dans une dynamique de responsabilité historique tenant compte

d'une vraie souveraineté. Toute cette dynamique passe aussi forcément par la révision des contrats de dupe entre les Etats africains et la France. Il faut revoir de fond en comble les rapports de coopération entre les Etats africains et les occidentaux. Il faut que ces rapports soient basés sur la justice, l'égalité, l'équité pour que chaque partie soit gagnante et non lésée.

Or, justement l'Afrique est lésée, lorsqu'on regarde le comportement peu orthodoxe auquel se livrent les firmes internationales présentes sur le continent. En prenant le cas du Niger, les 95 % de l'exploitation de l'uranium profitent à la France, contre seulement les 5 % pour le Niger. Avec de tels échanges commerciaux, l'Afrique ne peut pas malheureusement se développer. L'on parle généralement de famine et de pauvreté en Afrique. Il faut de vraies politiques pour changer cette face hideuse de ce merveilleux continent. Les Etats peuvent panser leur agriculture avec des moyens modernes pour produire en quantité et en qualité pour des besoins variés, l'Afrique en a les moyens, il faut une volonté politique.

3. La vraie indépendance de l'Afrique

Pour une Afrique indépendante certaines voies doivent faire l'objet d'attention particulière : il s'agit sans nul doute de la recherche, de l'exigence d'une monnaie africaine de même que l'impératif de la transformation et de la consommation de nos matières premières.

3.3. La recherche, une voie d'espérance pour l'Afrique

La recherche occupe une place de choix dans le développement des nations du monde de nos jours. Toutes les nations qui se sont investies dans la recherche scientifique sont aujourd'hui les nations les plus développées dans le monde. De l'Europe en Amérique, la recherche propulse les nations dans le développement en améliorant le niveau de vie des citoyens. Investir dans la recherche, c'est investir pour un développement durable, une amélioration des conditions de vie des populations.

Si la recherche est au point mort dans un Etat, il va s'en dire que cet Etat aura des problèmes de décollage de son développement, et la situation de ses populations serait dramatique en raison de tous les chagrins et les soucis qui vont s'abattre sur elle. Aujourd'hui, les nations comme la Chine, le Japon, la Corée du Nord, l'Inde, etc. ont franchi le pas, et se développent en raison du grand intérêt accordé à la recherche. Les Etats-Unis sont aujourd'hui les gendarmes et les maîtres du monde parce qu'ils ont compris l'importance de la recherche. Elle permet non seulement la maîtrise de l'univers mais reste également, un instrument de domination. Ce philosophe allemand a raison d'exprimer dans une certaine mesure le rôle fondamental de la science et de la technique pour l'humanité :

Dans ces temps anciens, la technique était, comme nous l'avons vu, une concession adéquate à la nécessité et non la route vers le but électif de l'humanité. Un moyen avec un degré fini d'adéquation à des fins proches, nettement définies. Aujourd'hui, sous la forme de la technique moderne, la technique s'est transformée en poussée en avant infinie de l'espèce et en son entreprise la plus importante. On serait tenté de croire que la vocation de l'homme consiste dans la progression, en perpétuel dépassement de soi vers des choses toujours plus grandes et la réussite d'une domination maximale sur les choses et sur

l'homme lui-même semblerait être l'accomplissement de sa vocation. (H. Jonas, 1979, p.97).

L'homme a une vocation à se développer et à aller de l'avant, à vouloir toujours des choses nouvelles, des choses de son temps. C'est la recherche scientifique qui peut ainsi le propulser dans cet univers. Or, un clin d'œil fait aux Etats africains montre tout simplement que notre continent est encore au stade de nourrisson du point de vue de la recherche scientifique et du développement. L'importance et l'intérêt accordés à la recherche ne sont pas encore entrés dans les mœurs en Afrique. Le budget de la recherche dans ces Etats est très insignifiant, voire dérisoire. Il faut que l'Afrique se réveille et prenne conscience de ce pan de l'existence prometteur.

C'est pourquoi, les efforts de certains Etats africains pendant cette crise sanitaire de mettre sur pied des protocoles pour soigner la covid-19 ont été salués sur le continent. De Madagascar en passant par le Cameroun, le Bénin, le Burkina Faso, l'Afrique a été saluée avec les différents protocoles. La covid-organics a été la solution africaine qui s'est imposée sur le continent, car plusieurs pays africains ont acheté des cargaisons de ce produit pour soigner leurs populations. C'est le fruit de la recherche qui a pour objectif le bien des populations. L'Afrique est capable du meilleur si elle se réveille, comme l'Europe, l'Amérique, l'Asie, etc. Elle doit se débarrasser de son complexe d'infériorité et se saisir des problèmes de son développement pour aller de l'avant.

3.3.1. L'exigence d'une monnaie africaine

L'un des problèmes majeurs qui se pose au continent africain, est celui de la monnaie. Ce qui fait les pays forts, c'est la monnaie. Sans une monnaie viable pour les échanges entre le continent et le reste du monde, l'Afrique ne pourra pas se développer. C'est pourquoi, le projet de Kadhafi de doter l'Afrique d'une monnaie unique était une espérance pour tout le continent, car ceci pouvait permettre de maîtriser le cours du marché mondial. Car si vous faites les échanges avec votre propre monnaie, vous êtes plus fort et plus responsable. Le Franc CFA est utilisé par l'Afrique, mais c'est la France qui garantit sa convertibilité. Ce franc échappe donc au contrôle des Africains francophones.

A l'annonce de l'Eco en remplacement du franc CFA, les pays de cette zone franc avaient applaudi et laissé éclater leur joie. Malheureusement la finalité donnée à cette affaire a été une déception pour la majeure partie des Africains, dans le sens où cette monnaie de Macron n'entre pas dans la perspective souhaitée. En clair, il faut noter que cette monnaie de l'Eco est une autre version, car elle n'entraîne pas l'Afrique dans la souveraineté. Avec l'Eco version Macron, le continent est encore sous dépendance, en ce sens que c'est la France qui décide toujours et qui ordonne.

3.3.2. L'impératif de la transformation et de la consommation des matières premières par les Etats Africains

C'est une nécessité pour l'Afrique qu'elle prenne en main la transformation et la consommation de ses matières premières. Ceci pourrait relancer son économie et la propulser dans le concert des nations comme un continent qui compte, un continent qui mérite respect et

non celui qui est vilipendé et rabaissé. Si l'Afrique elle-même se donnait les moyens de son développement par la transformation en produits finis de ces matières premières, elle serait le continent le plus puissant au monde, d'autant plus que c'est de son sous-sol que sortent les minerais les plus prisés dans le monde. Si le cacao ivoirien était transformé en Côte d'Ivoire, c'est ce pays qui devrait gagner l'argent du chocolat et non les Etats-Unis et l'Europe. La Malaisie se développe aujourd'hui parce qu'elle transforme les 80% de ces ressources. Or, l'Afrique ne transforme rien du tout après soixante années d'indépendance. Si l'Afrique se contente de s'endetter, elle ne pourra jamais relever la tête.

Certains gouvernements africains qui endettent sauvagement leurs Etats et qui pensent que c'est avec les endettements hors normes qu'on développe un pays sont mille fois dans l'erreur et devraient se ressaisir pour ne pas mettre en péril leurs citoyens. Les pays africains doivent mettre fin à leur dépendance vis-à-vis de l'extérieur. Si l'Afrique règle son problème d'industrialisation, elle peut trouver une solution rapide à l'immigration de la jeunesse africaine qui meurt dans la méditerranée à la recherche d'un mieux-être. La Chine en 1978, était encore un pays pauvre, elle n'avait pas le même niveau de développement que l'Afrique. Mais en l'espace d'une décennie, elle a refait son retard, s'est développée et reste aujourd'hui la première économie mondiale devant les Etats-Unis. L'Afrique doit chercher à s'industrialiser, transformer ses matières premières et les consommer. Si l'Afrique avait par exemple ses firmes pharmaceutiques pour produire elle-même ses médicaments, elle ne serait pas dépendante de l'OMS qui, à tout instant peut décider de son avenir. Pendant la crise post-électorale en Côte d'Ivoire en 2011, l'OMS s'est donné le droit de mettre un embargo sur les médicaments en direction de ce pays. Les conséquences ont été dramatiques avec plusieurs milliers de morts dans les hôpitaux. Ce sont les graves conséquences de la dépendance africaine de l'extérieur.

CONCLUSION

La pandémie du coronavirus est une alerte mondiale en cette année 2020 sur la planète, avec à la solde un bouleversement des mœurs dans le monde entier. Les grandes puissances se sont rejetées les responsabilités de la covid-19, s'accusant mutuellement d'avoir créé un virus mortel pour décimer la population mondiale. La Chine a été accusée par les Etats-Unis d'être responsable de ce virus et cette attitude américaine a brouillé les relations entre ces deux grandes puissances. Le président américain Donald Trump a même menacé de boycotter les produits chinois et à défaut de relever les taxes sur ces produits. Les grandes puissances ont été perturbées et ont paniqué dans cette crise sanitaire ne sachant où trouver les solutions. Elles ont ainsi été mises à genoux par la crise, en obligeant les populations du monde à un confinement, c'est-à-dire dans l'inaction sans activités véritables.

L'Afrique, le continent de tous les dangers a été encore mis sur le banc des victimes en raison de sa faiblesse économique, de son manque d'infrastructures et de son sous-développement.

L'OMS avec la communauté internationale lui ont prédit le pire aussi bien sur le plan sanitaire que sur le plan économique. Cette attitude de l'OMS et de tous ses sbires fait de l'Afrique un sous-continent, un continent pauvre.

Au regard de l'évolution de cette crise sanitaire dans le monde, l'Afrique, contrairement aux spéculations de l'OMS, a su lever la tête par le respect scrupuleux des mesures barrières, par la mise sur pied de plusieurs protocoles pour guérir la covid-19. On peut citer ça et là, Madagascar, Bénin, Cameroun, Burkina Faso, des pays qui ont trouvé des protocoles fiables pour soigner leurs populations et même les populations africaines, à en juger par toutes ces cargaisons de la covid-organics qui ont été commandées par plusieurs pays africains.

On peut dire que cet élan africain est glorieux et reste à encourager. L'Afrique doit prendre sa place dans le monde par la recherche, l'industrialisation, l'innovation, la transformation de ces ressources minières et naturelles. C'est cette démarche qui pourrait permettre au continent africain d'amorcer son développement pour se libérer totalement du joug étranger et donc européen pour parler le langage de la souveraineté véritable du continent.

Bibilographie

JONAS Hans, *Le principe de responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, paris, Cerf.

KANT Emmanuel, 1968, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, paris, J. Vrin.

La Sainte Bible, Commentaires de JOHN Mac Arthur, Jean 8 : 32.

PAUL Valery, 1939, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard.

ROUSSEAU Jean Jacques, 1754, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier, Flammarion, 1764, *Lettres écrites de la montagne*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard.

SPINOZA Baruch, 1964, *Pensées métaphysiques*, Garnier, Flammarion.

CLASSIFICATION MORPHOLOGIQUE DES CERAMIQUES SUBACTUELLES DU PEUPLE *EGNEMBE-OGBROU* (REGION DE SIKENSI, COTE D'IVOIRE)

(1) Quessada Alex Philippe Zougbo **GNAPI**
gnapikess@gmail.com

(2) Jean-Jacques **AHOUE**
ahoue-jean@live.fr

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

RESUME

La Côte d'Ivoire a connu une forte activité de la production céramique. Le peuple *Egnembe-Ogbrou* s'y illustre dans ce corpus général. Cette étude a consisté donc, à présenter les formes caractéristiques des céramiques subactuelles de ce peuple forestier. Pour atteindre notre objectif, nous avons eu recours à la recherche documentaire et aux enquêtes ethnoarchéologiques auprès des potières à la « retraite ». L'étude a permis de distinguer : les vases ouverts et fermés, les vases à col, à goulot et sans col, les vases simples et composites puis les vases à base continue et discontinue.

Mots-clés : Morphologie, Céramique, Subactuelle, *Egnembe-Ogbrou*.

ABSTRACT

The Ivory Coast has experienced a strong activity of ceramic production. The *Egnembe-Ogbrou* people are illustrated in this general corpus. This study consisted thus of presenting the characteristic forms of the subcurrent ceramics of this forest people. To achieve our objectives, we used documentary research and ethnoarchaeological surveys with retired potters. The study made it possible to distinguish open vases and closed vases, Collar, neck and neck vases with, simple and composite, then vases with a continuous and discontinuous base.

Keywords: Morphology, Ceramic, Subcurrent, *Egnembe-Ogbrou*.

INTRODUCTION

Le peuple *Egnembe-Ogbrou* (Région de Sikensi) a confectionné dans le passé diverses céramiques subactuelles pour satisfaire ses besoins quotidiens. Ceci témoigne de la maîtrise technique et du dynamisme de l'artisanat céramique longtemps pratiqué dans cette région. Ce qui nous importe ici, c'est de savoir comment se présentent ces céramiques au plan morphologique. Ainsi, le but de cette étude est d'identifier au plan morphologique les diverses formes caractéristiques des céramiques subactuelles *Egnembe-Ogbrou*.

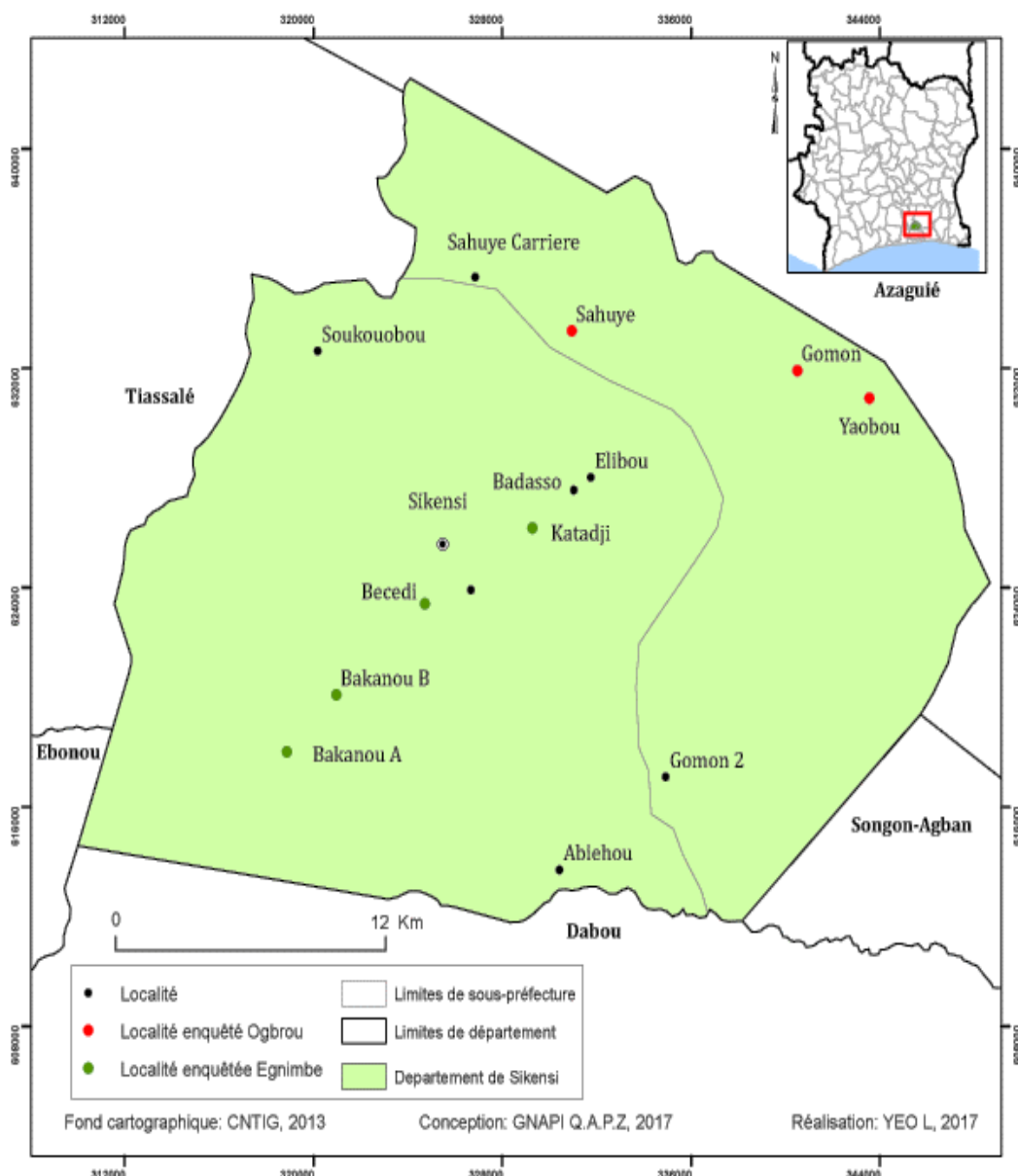
Pour y parvenir, nous avons utilisé comme méthodes la recherche documentaire puis les enquêtes ethnoarchéologiques auprès des potières *Egnembe-Ogbrou*¹. Nous nous arrêtons un tant soit peu sur la méthodologie adoptée qui fera plus tard l'objet d'un exposé bien détaillé.

A l'issue du dépouillement des données de terrain, nous avons pu identifier diverses formes caractéristiques de récipients céramiques subactuels en pays *Egnembe-Ogbrou*. Il s'agit : des vases ouverts et fermés ; des vases à col, à goulot et sans col ; des vases simples et composites ; des vases à base continue et discontinue.

Pour mieux suivre le fil conducteur de ce travail de recherche, nous présentons d'abord la méthodologie employée. Ensuite, les résultats seront exposés et enfin, une porte d'analyse et de discussion sera ouverte afin d'approfondir la réflexion du sujet que nous traitons. Bien avant d'entrer dans le vif du sujet, il s'avère nécessaire de présenter la zone d'étude.

Située dans le département de Sikensi, la zone d'étude est composée de sept localités à savoir : Bécédi, Bakanou A, Bakanou B, Katadji, Sahuyé, Gomon et Yaobou (cf. Carte). Notons aussi que le département de Sikensi se situe dans le sud côtier et forestier de la Côte d'Ivoire à environ 67 km au nord d'Abidjan.

¹ - *Egnembe-Ogbrou* est l'appellation traditionnelle du peuple Abidji actuel installé dans le département de Sikensi (Région de l'Agnéby-Tiassa)



Carte : la zone d'étude (Département de Sikensi)

I- METHODOLOGIE D'ETUDE

Elle se définit comme étant l'ensemble des méthodes de collecte et d'analyse des données.

1- La collecte des données

Nous avons utilisé comme méthodes de collectes des données, la recherche documentaire et surtout les enquêtes ethnoarchéologiques auprès des potières *Egnembe-Ogbrou*.

1.1 La recherche documentaire

Elle s'est déroulée dans plusieurs centres de documentation rattachés à notre institution à savoir : l'IES, l'IHAAA, l'ex-FLASH et le laboratoire d'Archéologie de l'ISAD. Elle s'est poursuivie également dans les bibliothèques du Musée des Civilisations de Côte d'Ivoire et de l'Institut Français. Elle a consisté à consulter surtout les ouvrages de référence en rapport avec notre sujet.

Toute chose qui nous a permis d'avoir une meilleure compréhension du sujet traité. Puis, nous nous sommes rendus dans la zone d'étude pour collecter auprès des potières *Egnembe-Ogbrou* des données ethnoarchéologiques relatives à la production céramique.

1.2. Les enquêtes ethnoarchéologiques

Ces enquêtes ont été menées auprès des potières *Egnembe-Ogbrou* individuellement ou collectivement. Elles ont consisté concrètement à observer, à photographier et à décrire soixante-seize (76) récipients céramiques. A partir des fiches de description céramique, nous avons relevé les mensurations suivantes : le diamètre (\emptyset) à l'ouverture (\emptyset minimal), le diamètre maximal, la hauteur du col, de la base et la hauteur total de chaque récipient céramique. Pour appuyer l'interprétation des données de terrain, celles-ci ont été analysées.

2. L'analyse des données de terrain

Dans le cadre de cette étude, la méthode employée est l'analyse céramologique. C'est une analyse purement descriptive. Dans notre cas, le vocabulaire descriptif des récipients céramiques s'appuie sur quatre principaux auteurs que sont Gabriel CAMPS, Jean POLET, Alain GALLAY et Jean-Claude GARDIN pour mieux cerner ces céramiques non tournées². Dans le cadre spatial qui est le nôtre, les céramiques sont non tournées. Pour ce faire, nous privilégions un cadre de référence local. Cette description repose également sur les trois parties caractéristiques d'un récipient céramique à savoir :

- L'encolure (partie supérieure) ;
- La panse (partie principale) ;
- Et la base (partie inférieure).

Pour l'encolure, il s'agira d'identifier la forme de l'ouverture, les types de cols. Premièrement, en ce qui concerne la forme de l'ouverture, un récipient peut être ouvert ou fermé. Ainsi, un récipient est ouvert si : $0,8 < \text{diamètre } (\emptyset) \text{ à l'ouverture} / \emptyset \text{ maximal} \leq 1$ (A. GALLAY, 1981, p. 67). Parmi les types de récipients par excellence, l'on peut citer :

- L'assiette : récipient à parois fortement évasées dont le (\emptyset) à l'ouverture ($\leq 23 / 24$ cm environ) est ≥ 5 fois la hauteur totale (H) ;
- Le plat : récipient aux mêmes caractéristiques que l'assiette dont le \emptyset à l'ouverture est supérieure à 24 cm.

Par contre, celui-ci est fermé si : $\emptyset \text{ à l'ouverture} / \emptyset \text{ maximal} < 0,8$. Les modèles types de vases sont :

- Le pot : récipient avec ou sans col et dont le \emptyset minimal $\geq \frac{1}{3}$ du diamètre maximal ;
- La jarre : récipient se démarquant du pot par sa plus grande taille et sa profondeur plus importante, comprise entre 2 et 3 fois le \emptyset à l'ouverture.

Deuxièmement, au niveau du col, un récipient est dit :

- à col lorsque son \emptyset à l'ouverture (minimal) \geq au $\frac{1}{3}$ de son \emptyset maximal ;

² - Les autres aspects relevant de la description d'éléments notamment la base, feront appel à des auteurs comme BALFET, FAUVET-BERTHELOT et MONZON.

- à goulot lorsque le \emptyset minimal < au $\frac{1}{3}$ du \emptyset maximal ;
- sans col lorsqu'il ne se classe dans aucun des deux premiers cas.

Parlant de la panse, l'élément à décrire et qui nous paraît le plus important, est son profil. Il s'agit de voir si le récipient présente ou pas un point caractéristique au niveau de son profil. En effet, on observe généralement, deux principaux types de profils à savoir :

- Le profil continu attribué aux vases simples. Ce sont des récipients dont le profil ne présente aucun point caractéristique ;
- Et le profil discontinu pour les vases composites. Ces types de récipients peuvent être marqués par une carène, soit par un point d'intersection ou encore par un point d'inflexion provoquant un changement dans le tracé du profil. De façon plus précise, cette forme est dite composite car elle est le résultat de la superposition de deux volumes élémentaires qui peuvent être réunis sans solution de continuité ou par une rupture dans le profil de la poterie (J. POLET, 1988, p.421).

S'agissant de la base, elle peut être sans ou avec pied (s). Dans le premier cas, la base est dite continue alors que dans le second cas, nous avons une base discontinue (H. BALFET et al, 2000, p.31). La distinction entre des bases discontinues se situe au niveau du nombre de pied (s). Ainsi, l'on peut avoir une base discontinue :

- Avec un pied en couronne ;
- Ou tripode (3 pieds).

L'étude repose enfin sur un échantillon de soixante-seize récipients céramiques répartis comme suit : quarante dans les localités *Egnembe* (Bécédi, Bakanou A, Bakanou B et Katadji) puis trente-six dans les localités *Ogbrou* (Sahuyé, Gomon et Yaobou). Le dépouillement de toutes ces données a permis d'obtenir quelques résultats.

II. RESULTATS

Les potières *Egnembe-Ogbrou* ont confectionné divers récipients céramiques aux formes variées. A travers les lignes qui suivent, l'échantillon étudié nous permet de mieux apprécier la diversité morphologique de ces récipients céramiques.

1. Les formes d'ouvertures

Les poteries sont de formes ouvertes ou fermées. Un récipient est dit ouvert lorsque : $0,8 < \emptyset \text{ à l'ouverture} / \emptyset \text{ maximal} \leq 1$ (A. GALLAY, 1981, p. 67). A contrario, un récipient est fermé : si $\emptyset \text{ à l'ouverture} / \emptyset \text{ maximal} < 0,8$.

1.1. Les vases ouverts

Sur soixante-seize vases au total, trente-cinq sont ouverts soit 46 % des vases de notre échantillon. On en dénombre :

- Dix-sept pour les localités *Egnembe* ;
- Et dix-huit pour celles des *Ogbrou*.

Dans l'ensemble, les vases ouverts identifiés ont un \emptyset minimal (\emptyset à l'ouverture) égal au \emptyset maximal. Par exemple, le récipient ici présenté (cf. Photo n°1)³ fait 15 cm de \emptyset à l'ouverture et autant au niveau du \emptyset maximal.



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Katadji, Décembre 2015

Photo n°1 : Vase ouvert de Katadji

1.2. Les vases fermés

Les vases fermés sont les plus nombreux. Ce type de poteries représente 54 % des récipients qui nous sont parvenus. Ce qui correspond à quarante et un vases fermés au total. On en trouve quatorze et vingt-sept respectivement dans les localités *Egnembe* et *Ogbrou*.

En analysant ces types de vases, l'on s'aperçoit qu'ils ont un \emptyset à l'ouverture supérieure, inférieure ou égale à la moitié du \emptyset maximal. Le modèle ci-après (cf. Photo n°2)⁴ a son \emptyset à l'ouverture inférieure au tiers de son \emptyset maximal. Le \emptyset à l'ouverture est de 7 cm tandis que son \emptyset maximal mesure 24 cm.

³ - Entretiens avec YAO Amani Marie, 99 ans, Potière, Katadji, le 11 Décembre 2015.

⁴ - Entretiens avec ADOU Affoué Jacqueline, 80 ans, Potière, Gomon, le 29 Novembre 2015.



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Gomon, Novembre 2015

Photo n°2 : Vase fermé de Gomon

2. Les formes d'encolures

Parler de la forme de l'encolure d'un récipient céramique revient à déterminer si celui-ci possède ou non un col. A cet effet, trois tendances se dégagent à savoir : les vases à col, les vases à goulot et les vases sans col.

2.1. Les vases à col

Généralement de type fermé, les vases à col les plus fréquents sont les jarres ou les pots. Ces poteries possèdent des cols de dimensions assez importantes variant entre 4 cm et 7 cm de hauteur. Les \varnothing à l'ouverture sont compris entre 17 cm et 19 cm (A. GALLAY, 1981, p. 60). Le récipient qui nous sert d'exemple a un col de 7 cm de hauteur et un \varnothing à l'ouverture de 19 cm (cf. Photo n°3)⁵. Au nombre de treize soit 17 % de l'échantillon, les vases à col se répartissent comme suit : six chez les *Egnembe* et sept chez les *Ogbrou*.

⁵ - Entretiens avec DJAMBEY Akalé, 77 ans, Potière, Sahuyé, le 25 Novembre 2015.



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Sahuyé, Novembre 2015

Photo n°3 : Vase à col de Sahuyé

2.2. Les vases à goulot

Les vases à goulot se différencient des vases à col par le caractère rétréci de leurs diamètres à l'ouverture qui n'excèdent pas 10 cm (A. GALLAY, 1981, p. 60). A titre d'exemple, le récipient ci-dessous (cf. Photo n°4)⁶ a un \varnothing à l'ouverture de 5 cm. Nous avons enregistré sept vases à goulot dont quatre dans les localités *Egnembe* et trois dans celles des *Ogbrou*. Ce qui donne au total une fréquence estimée à 9 %.



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Bakanou B, Novembre 2014

Photo n°4 : Vase à goulot de Bakanou B

⁶ - Entretiens avec SABA Amalan Elisabeth, 80 ans, Potière, Bakanou B. le 07 Novembre 2014.

2.3. Les vases sans col

En général, les vases de ce type (cf. Photo n°5)⁷ sont marqués par une absence totale de col (A. GALLAY, 1981, p. 60). Ce sont de loin les plus nombreux, car leur fréquence équivaut à 74 % de l'effectif de notre échantillonnage. Ainsi, ce sont au total cinquante-six vases sans col que nous avons identifié dans les différentes localités de la zone d'étude. Chez les *Egnembe*, nous avons obtenu treize vases sans col tandis que chez les *Ogbrou*, nous en avons trouvé quarante-trois. La diversité des formes des céramiques subactuelles *Egnembe-Ogbrou* est aussi visible au niveau du corps (la panse).



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Bakanou A, Novembre 2014

Photo n°5 : Vase sans col de Bakanou A

3. Les formes de panses

A travers les lignes qui suivent, nous examinerons les diverses formes de corps des céramiques subactuelles étudiées. Pour cette tâche, nous nous référons au vocabulaire descriptif des formes de panses ou corps défini par Gabriel CAMPS (G. CAMPS, 1979, p. 215) et Jean-Claude GARDIN (J.C GARDIN, 1985, p. 38).

Rappelons que la forme du corps ou de la panse de tout récipient céramique se détermine par son profil. A cet effet, il ressort deux types de profils : continu et discontinu.

⁷ - Entretiens avec N'GUESSAN Anne-Marie, 75 ans, Potière, Bakanou A, le 06 Novembre 2015.

3.1. Les vases simples

Toujours ouverts, les vases simples (cf. Photo n°6)⁸ se caractérisent par leur profil continu. Lequel profil se traduit par l'uniformité de la jonction entre les trois parties caractéristiques (encolure, corps et base) des poteries. Nous avons inventorié autant de récipients simples chez les *Egnembe* que chez les *Ogbrou*. Cela correspond à un total de douze vases soit 16 % de l'effectif total des céramiques étudiées.



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Bakanou B, Novembre 2014

Photo n°6 : Vase simple de Bakanou B

3.2. Les vases composites

Les récipients céramiques composites peuvent être ouverts comme fermés. Par contre, la caractéristique commune de ces poteries est le profil discontinu. Par exemple, la plupart des vases composites identifiés sont carénés ou renflés au niveau de la panse (cf. Photo n°7)⁹.

Avec un total de soixante-quatre vases composites, on n'en a obtenu que quatorze dans les localités *Egnembe*. Quant au reste (cinquante) des céramiques composites, nous les avons retrouvées du côté des *Ogbrou*. Les vases composites sont les plus nombreux. En effet, elles représentent 84 % de la totalité de l'échantillon. On se rend compte que ces céramiques subactuelles se différencient également au niveau de la base (partie inférieure d'un récipient céramique).

⁸ - Entretiens avec SABA Amalan Elisabeth, 80 ans, Potière, Op. cit.

⁹ - Entretiens avec N'DJA N'ket Catherine, 74 ans, Potière, Yaobou, le 21 Novembre 2015.



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Yaobou, Novembre 2015

Photos n°7 : Vase composite de Yaobou

4. Les formes des bases

Deux formes de bases ont été observées sur les céramiques subactuelles *Egnembe-Ogbrou*. Il s'agit des bases continues et des bases discontinues. Le vocabulaire descriptif des formes de bases provient de BALFET et al (H. BALFET et al, 2000, p.31).

4.1. Les vases à base continue

Les vases à base continue ou base sans pied sont des poteries dont la jonction de la panse à la base ne présente aucune rupture (cf. Photo n°8)¹⁰. Les poteries à base continue sont les plus nombreuses. Elles représentent plus de 84 % de l'échantillon des céramiques étudiées. En effet, sur soixante-seize céramiques que compte notre échantillon, nous avons recensé soixante-quatre vases à base continue. On en retrouve trente-cinq dans les localités *Egnembe* et vingt-neuf dans les localités *Ogbrou*.

¹⁰ - Entretiens avec DAO Adjoba Thérèse, 72 ans, Potière, Bécédi, le 07 Décembre 2015.



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Bécédi, Novembre 2014

Photo n°8 : Vase à base continue de Bécédi

4.2. Les vases à base discontinue

Contrairement au type précédent plus nombreux, on n'enregistre que douze vases à base discontinue. C'est l'équivalent de 16 % de notre échantillon. Ceux-ci sont répartis équitablement dans les deux différents groupes de localités susmentionnées. La discontinuité de la base des poteries observées est marquée par un point de rupture causant un changement brusque de la jonction de la panse à la base. Appelée couramment « bases à pied (s) », ce type de base se caractérise exclusivement dans notre cas par la présence d'un seul pied qui varie de 1 cm à 4 cm de hauteur. Le vase de la photo n°9 en est une illustration parfaite.



Photo : GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, AHOUE Jean-Jacques, Sahuyé, Novembre 2015

Photo n°9 : Vase à base discontinue de Sahuyé

Au vu de ce qui précède, nous remarquons qu'à l'issu de nos analyses, le peuple *Egnembe-Ogbrou*, jadis, a été un adepte de la production et de l'utilisation de la céramique dans son quotidien. Cette céramique se présente sous différentes formes caractérisées par des parties précises à savoir : l'encolure, la panse (le corps) et la base. Cela montre en partie la richesse de sa diversité morphologique.

III. DE L'ANALYSE ET DE LA DISCUSSION DES RESULTATS

Les résultats obtenus permettent d'avoir un premier aperçu de la diversité morphologique des récipients céramiques *Egnembe-Ogbrou*. En effet, l'échantillon étudié, indique que ces récipients présentent tous les principaux types de formes tant aux niveaux de l'ouverture, de l'encolure, du profil que de la base.

Cette diversité morphologique peut aider à mesurer un pan du degré de technicité du peuple *Egnembe-Ogbrou* en matière de production céramique. Au regard de cette diversité, on peut supposer qu'autrefois, la production céramique a joué un rôle déterminant au sein de la société traditionnelle *Egnembe-Ogbrou* en termes de satisfaction des besoins quotidiens.

Les résultats de cette étude sont certes importants mais préliminaires voire provisoires. Par ailleurs, on ne devrait pas surestimer ni sous-estimer la diversité morphologique des récipients céramiques *Egnembe-Ogbrou*, et cela, pour deux raisons essentielles. Premièrement, nos recherches ne couvrent pas l'entièreté de la région de Sikensi (le pays *Egnembe-Ogbrou*). En effet, seulement 7 sur 14 localités que compte actuellement la région de Sikensi ont été enquêtées. La seconde raison sans doute la plus importante, est que certains aspects tels que la forme de la lèvre, la taille et la proportion nécessaires pour une meilleure classification morphologique de ces récipients céramiques n'ont pas été élucidés.

Ces résultats méritent d'être complétés en approfondissant nos recherches dans le reste des localités non enquêtées, en prenant en compte cette fois-ci, les autres aspects morphologiques susmentionnés. Et cela est d'autant plus indiqué et urgent quand on sait que la production céramique est en voie de disparition totale dans cette région côtière et forestière de la Côte d'Ivoire.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, retenons que la production céramique et son utilisation ont été autrefois au cœur du quotidien du peuple *Egnembe-Ogbrou*. Elle se traduit par la diversité morphologique des céramiques subactuelles qui découlent de ladite production. Ainsi, les potières *Egnembe-Ogbrou* ont été de par leur dextérité et leur savoir-faire technique, des productrices de récipients céramiques aux formes variées relatives aux différentes fonctions. Les échantillons étudiés ont permis d'identifier respectivement deux types de vases tant aux niveaux de la forme de l'ouverture, du corps (panse) que de la base. On distingue donc des vases : ouverts et fermés ; simples et composites ; à base discontinue et à base continue.

Cette diversité morphologique est plus accentuée lorsqu'on observe de près les types de cols de ces vases ou récipients céramiques. On classe trois types à savoir : les vases à col, les vases à goulot et les vases sans col. Pour une meilleure classification morphologique des céramiques subactuelles *Egnembe-Ogbrou*, quelques points restent encore à élucider notamment les dimensions proportionnelles de ces céramiques.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

- Sources orales

Nom et Prénoms	Age / ans	Fonction/ Statut	Lieu de l'enquête	Date de l'enquête
ADOU Affoué Jacqueline	80	Potière	Gomon	29 Novembre 2015
DAO Adjoba Thérèse	72	Potière	Bécédi	07 Décembre 2015
DJAMBEY Akalé	77	Potière	Sahuyé	25 Novembre 2015
N'DJA N'ket Catherine	74	Potière	Yaobou	21 Novembre 2015
N'GUESSAN Anne-Marie	75	Potière	Bakanou A	06 Novembre 2014
SABA Amalan Elisabeth	80	Potière	Bakanou B	07 Novembre 2014
YAO Amani Marie	99	Potière	Katadji	11 Décembre 2015

- Bibliographie

AMANI Niangoran Félix, *La région de Sikensi au 18^e siècle, Sources orales et histoire*, Mémoire de Maîtrise, Université d'Abidjan, 1989, 217 p.

BALFET Hélène et al., *Lexique et typologie des poteries*, Paris, CNRS, 1989, 146 p.

CAMPS (G.), *Manuel de recherche préhistorique*, Paris, Doin, 1979, 445 p.

GALLAY Alain, *Le Sarnyere Dogon, Archéologie d'un isolat*, Mali, Recherche sur les grandes civilisations, Mémoire n°4, Paris, Editions ADPF, 1981, 242 p.

GARDIN Jean - Claude, *Code pour l'analyse des formes de poteries*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1985, 116 p.

GNAPI Quessada Alex Philippe Zougbo, *Contribution à la connaissance de la céramique de la zone côtière et forestière de Côte d'Ivoire : Le cas des Egnembe-Ogbrou (Abidji)*, Thèse de Doctorat Unique, Abidjan-Cocody Université Félix Houphouët-Boigny, 2020, 305 p.

KOUASSI Kouakou Siméon, *Archéologie de la Côte d'Ivoire côtière (Grand-Bassam - Grand-Lahou)*, Thèse nouveau régime, Abidjan, Université de Cocody, 2007, 533 p.

POLET Jean, *Archéologie des îles du pays Eotilé (Lagune Aby, Côte d'Ivoire)*, Thèse de Doctorat d'Etat Ès-Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1988, 624 p.

ALIMENTATION ET SANTÉ DES ENFANTS DE 0 À 2 ANS DANS LA COMMUNAUTÉ KROUMEN DE MÉNÉKÉ EN CÔTE D'IVOIRE

Akissi Marie-Noëlle **KOUAME**
Institut National Supérieur des Arts et de
l'Action Culturelle (Abidjan, Côte d'Ivoire)
marinoakis@gmail.com
ckmano74@yahoo.fr

RESUME

L'alimentation infantile est cruciale pour le bon fonctionnement du corps de l'enfant. Elle permet au corps humain d'être en bonne santé et se développer normalement. La présente étude vise à décrire l'alimentation de l'enfant de 0 à 2 ans, identifier les maladies liées à cette alimentation et son impact sur la santé infantile. Une étude qualitative et quantitative ont été menées. L'étude qualitative a été réalisée auprès des mères ayant un enfant de 0 à 2 ans dans la communauté Kroumen dans la ville de Tabou en Côte d'Ivoire. Des entretiens individuels ont été réalisés avec 70 femmes pour la collecte des données. L'analyse de contenu a été faite afin de décrire l'alimentation de l'enfant. Quant à l'étude quantitative, elle a porté sur la revue des registres de consultations curatives pour mesurer la prévalence des maladies liées à l'alimentation. Il ressort de cette étude que l'alimentation de l'enfant reste monotone avec une introduction précoce des aliments de compléments. En somme, pour la réduction de la morbidité et la mortalité infantiles, il convient d'éduquer les mères pour une alimentation adéquate de l'enfant.

Mots clés : alimentation, allaitement, nourrisson, communauté, aliment.

ABSTRACT

Infant nutrition is crucial for the proper functioning of a child's body. It allows the human body to be healthy and develop normally. The present study aims to describe the diet of children from 0 to 2 years old, identify the diseases related to this diet and its impact on infant health. A qualitative and quantitative study were carried out. The qualitative study was carried out among mothers with a child aged 0 to 2 in the Kroumen community in the town of Tabou in Côte d'Ivoire. Individual interviews were carried out with 70 women for data collection. Content analysis was done to describe the infant's diet. As for the quantitative study, it focused on the review of curative consultation registers to measure the prevalence of food-related diseases. It emerges from this study that the infant's diet remains monotonous with an early introduction of complementary foods. In short, in order to reduce infant morbidity and mortality, mothers must be educated for adequate infant feeding.

Keywords: feeding, breastfeeding, infant, community, food.

INTRODUCTION

L'alimentation est un acte primordial dans la survie de l'être humain. Elle est au cœur de la vie sociale, économique et sanitaire. Si elle est importante pour les adultes, elle est cruciale pour les nouveau-nés et les nourrissons. Car l'enfant est un être en croissance et il a besoin d'une alimentation saine et équilibrée pour son bien-être.

Selon, la Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant, les nourrissons et les enfants ont tous droit à une bonne nutrition. Pour ces deux catégories de personnes, l'alimentation a pour base le lait maternel auquel s'ajoute progressivement la nourriture solide. Cependant, selon l'OMS (2021) un bon nombre de nourrissons et d'enfants ne bénéficient pas d'une alimentation optimale. De 2007 à 2014, l'on a constaté qu'en moyenne, seuls 36 % environ des nourrissons de 0 à 6 mois sont exclusivement nourris au sein dans le monde.

Par ailleurs, la dénutrition intervient pour 45 % dans la charge de morbidité enregistrée chez les enfants de moins de 5 ans. En 2019, on dénombrait **235 millions de personnes souffrant de la faim** en Afrique subsaharienne (FAO 2021).

En Côte d'Ivoire, l'alimentation est cause de morbidité et de mortalité chez les nouveaux nés et les nourrissons. Des politiques de nutrition ont été adoptées par le pays. Elles ont pour ambition de « garantir à l'ensemble de la population un statut nutritionnel optimal en vue d'améliorer son bien-être et soutenir durablement une croissance inclusive et le développement du pays ». En effet, dans cette nouvelle politique de nutrition, un ensemble d'interventions et d'activités avec des objectifs stratégiques de développement durable à moyen et à long termes ont été mis en œuvre. Cela, afin de réduire considérablement les problèmes de malnutrition avec le concours de tous les secteurs d'activités parce que la malnutrition est un problème multifactoriel et multisectoriel. Ce plan constitue un référentiel de l'action gouvernementale en matière de nutrition. Malgré tous ces efforts, la diarrhée et l'anémie constituent l'une des causes premières de consultations curatives dans nos communautés chez les enfants.

Selon le Programme National de Nutrition en Côte d'Ivoire (PNN) et l'Organisation mondiale de la santé (OMS), les mauvaises pratiques alimentaires constituent les principales causes qui affectent la situation nutritionnelle des enfants de moins de cinq ans. (PNN, 2010 ; OMS, 2003). En effet, dans nos communautés locales, compte tenu de la précarité et de l'insécurité alimentaire qui prévaut dans ces zones, le respect des mesures de sécurité alimentaire est difficile à respecter. Dans le but de mieux cerner le problème et apporter leurs contributions, les recherches scientifiques sur l'alimentation infantile ne cessent de se développer. Chaque discipline scientifique se préoccupe de l'alimentation et de la santé infantile. Elles font objet de recherche dans le but de résoudre les multiples morbidités et les mortalités infantiles chaque année. Cette étude socio-anthropologie est menée en vue de contribuer à la santé de l'enfant, futur adulte, qui contribuera au développement durable de la nation.

Pour notre part, il convient de comprendre comment les mères d'enfants de zéro à deux nourrissent leurs enfants. Quelles attitudes adoptent-elles pour l'alimentation de ces enfants ? Quel est l'impact de cette alimentation sur leur santé ?

L'objectif de cette étude est de décrire l'alimentation de l'enfant et son impact sur la santé infantile. Pour ce faire, notre étude portera sur la communauté Kroumen dans la ville de Tabou en Côte d'Ivoire.

I- MÉTHODOLOGIE

La méthodologie de cette étude repose sur la zone d'étude, les techniques et outils de collecte et le traitement et analyse des données.

1. Zone d'étude

La zone d'étude est située dans la région du Bas-Sassandra précisément dans la ville de Tabou au Sud-Ouest d'Abidjan. La ville de Tabou est composée de six aires sanitaires. Ce sont MENEKE, BLIDOUBA, GOZON, DJAMADIOKE, SOUBLAKE et OLODIO. Le choix s'est porté sur l'aire sanitaire de Ménéké. Ce choix se justifie par le fait qu'elle est la plus grande aire sanitaire en matière de population. Selon les données sanitaires, la population s'élève à 11.991. Les populations autochtones de cette ville sont des Kroumen. L'aire sanitaire regorge de 17 villages. Elle est composée d'un dispensaire et d'une maternité.

2. Techniques de collecte des données

Les données ont été collectées de janvier à février 2020. Les approches qualitatives et quantitatives ont été utilisées dans cette étude. Pour l'enquête qualitative, les techniques de collecte de données sont l'entretien semi-directif et l'enregistreur numérique. Quant aux données qualitatives, une revue des registres de consultations curatives a été faite sur la période de deux années, de 1^{er} janvier 2018 à 31 décembre 2019.

3. Outils de collecte des données

Un guide d'entretien a été rédigé et administré à 70 femmes ayant des enfants dont l'âge est compris entre zéro et deux ans et d'ethnie Kroumen. Le guide d'entretien a porté sur l'alimentation de l'enfant de zéro à deux ans et la connaissance de l'alimentation d'un enfant de zéro à deux ans et l'introduction des aliments de compléments au lait maternel. Aussi, deux entretiens ont été réalisés avec les agents de santé notamment l'infirmier et la sage-femme de cette aire sanitaire pour comprendre si l'alimentation infantile a un lien avec certaines maladies fréquentes. Pour les données quantitatives, nous avons fait la revue des registres de consultations curatives. Cette revue a consisté à identifier tous les registres de consultations curatives sur deux années. En de cela, il a été question de relever toutes les maladies causées par l'alimentation sur la période de 1^{er} janvier 2018 à décembre 2019. Elle a permis d'apprécier la prévalence des maladies liées à l'alimentation infantile dans cette communauté.

4. Traitement et analyse des données

Le traitement des entrevues a été effectué manuellement. Les informations traitées proviennent des enregistrements audio transcrits ainsi que des prises de notes au cours des entrevues. Le traitement et l'analyse de l'enquête qualitative ont été faits selon la méthode de l'analyse de contenu. Quant aux données quantitatives, elles ont été traitées avec le logiciel Epi-info

version 7.2.6. L'analyse a permis de sortir des tableaux avec la prévalence des maladies liées à l'alimentation infantile.

II- RÉSULTATS

Les résultats de cette étude s'articulent autour des entrevues avec les mères d'enfants de zéro à deux enfants et des agents de la santé.

1- Investigation avec les mères d'enfants

Les investigations sur le terrain avec les mères d'enfants de zéro à deux portent sur l'alimentation d'enfants en fonction des étapes de la croissance et les motifs de l'introduction des aliments de complément.

- **Alimentation en fonction des étapes de la croissance**

D'après les résultats de l'étude, la communauté Kroumen nourrit ses enfants en fonction des étapes de la croissance.

- **L'alimentation du nouveau-né**

L'alimentation du nouveau-né dans la communauté Kroumen est axée sur le lait maternel. D'après les données de terrain, cette alimentation est motivée, notamment par le respect de la tradition, le respect des conseils des agents de santé et du coût financier.

- **Le respect de la tradition**

Lors de nos investigations sur le terrain, les mères Kroumen nourrissent leurs nouveaux nés avec le lait maternel pour la majorité en dehors de quelques exceptions que nous ferons ressortir. Aussi, la tradition la communauté Kroumen accorde une place prépondérante au lait maternel. Le mode d'alimentation du nouveau-né est transmis de mère à fille et de génération en génération. Voici quelques propos recueillis des mères nourrices :

« Ma grand- mère a pris le sein, ma mère également et moi aussi. Donc moi, je donne le sein à mes enfants ». (Entretien avec Dame K. D. B, 27 ans).

Selon la tradition Kroumen, le lait d'un animal pourrait agir sur la santé intellectuelle de l'enfant. De ce fait, le lait de vache est strictement interdit par la tradition. Voici les propos d'une mère :

« Avant la mort de maman, elle nous a dit de ne jamais donner le lait de bœuf à nos enfants. Quand on donne le lait de bœuf, l'enfant devient bête voilà pourquoi moi je donne mon sein ». (Entretien avec Dame M. S, 40 ans).

La communauté voudrait que les nouveau-nés, quelle que soit la situation, soient nourris au sein en leur donnant une mère de substitution. Voici un extrait d'entretien :

« Humm ! Les enfants que tu vois là, ne sont pas jumeaux. Celui-là est l'enfant de ma sœur, quand elle a accouché, elle est morte donc ils ont lavé mes seins pour que je lui donne mes seins. Quand les gens arrivent ici, on pense que c'est des jumeaux, c'est parce

que toi tu as demandé que je dis la vérité, sinon ce sont mes jumeaux hoo. C'est Dieu qui m'a donné » (Entretien réalisé avec Dame T. A, 32 ans)

- **Coût financier**

Pour certaines femmes, l'allaitement maternel s'impose à elles, du fait de leur situation sociale ou financière. L'utilisation d'une autre alimentation suppose des coûts qu'elles ne peuvent assumer. En clair, les mères font uniquement le choix de l'allaitement maternel parce qu'il est gratuit et ne nécessite aucun frais financier. Il est de ce fait accessible en tout temps et en tout lieu, permettant au nouveau-né d'y avoir accès quand il en a besoin. Voici certains propos à titre d'illustration :

« Moi je donne le sein, je n'ai pas l'argent pour payer le lait »

« Au village ici, on n'a pas l'argent pour payer lait donc c'est sein tout le monde donne à son enfant, c'est les femmes qui ne sont pas au village, quand elles arrivent, on voit qu'elles donnent lait à leurs enfants » (Entretien réalisé avec Dame K. C. T, 22 ans).

- **Conseils des agents de la santé**

Dans la communauté Kroumen, certaines mères mettent en pratique les conseils des agents de santé donnés lors des consultations prénatales. Voici quelques propos recueillis qui servent d'illustration :

« A l'hôpital on nous a dit c'est le lait du sein qui est bon, voilà pourquoi moi je donne le sein à mes enfants » (Entretien réalisé avec Dame L. C, 31 ans)

« Depuis mon premier enfant, quand on va à l'hôpital, on nous dit de donner le sein et que notre enfant ne va pas tomber malade et depuis là c'est ce que je fais et je vois que mes enfants ne tombent pas malade comme ça »

(Entretien réalisé avec Dame B. G. A, 44 ans)

• **L'alimentation du nourrisson**

En plus du lait maternel, les nourrissons consomment d'autres aliments complémentaires. Ils sont de trois types : les aliments farineux, les aliments solides, l'alimentation monotone.

- **Les aliments farineux**

Dans la communauté Kroumen, les aliments sous la forme farineuse que les mères donnent à leurs enfants sont : les farines de mil, de maïs et de riz. Voici quelques illustrations :

« C'est la farine de mil ou maïs que moi je donne à mon enfant. Je paie les grains, je trie pour enlever les cailloux et je lave bien et je pile dans le mortier. Quand j'ai la poudre je grille, là ça sent bon et je garde dans une boîte. Ça peut durer une semaine. Matin et soir je prépare pour lui donner » (Dame A. G. B., 28 ans)

« Moi, je donne le mil, le maïs et le riz. Mais, le riz, on ne peut pas garder longtemps. Si c'est trop, c'est 3 jours. Or mil-là on peut faire une semaine. Mais je prends parce que

mon enfant mange mil deux jours, mais deux jours et riz deux jours aussi et puis je reprends sinon il refuse de manger et c'est sein seulement il boit ». (Dame L. K., 35 ans)

- **Les aliments solides**

Les aliments solides utilisés par les enquêtées sont l'attiéké, le placali et le riz au « gras », en témoignent les propos suivants :

« Moi, je donne du « placali » à mes enfants quand ils ont cinq mois. Là, ils sont bien rassasiés. » (Dame S. I., 39 ans)

« Chez nous ici, quand l'enfant à huit mois ou dix mois, on lui donne du riz au « gras » ou bien attiéké avec du poisson fumé ou grillé. On écrase dans la main pour que ça soit en pâte et on lui donne ». (Dame. B. M, 37 ans)

- **L'alimentation monotone**

Les mères d'enfants donnent le plus souvent de l'attiéké et/ou du riz au nourrisson sous prétexte que c'est leur préférence. Voici des propos recueillis :

« Mon enfant aime l'attiéké poisson maquerro. Quand il finit de manger ? il passe tout le temps à sourire et il s'en dort. Des fois quand il dort à midi, il peut se réveiller à 17 heures » (Dame. G. P. 18 ans)

« Tous mes enfants aiment riz au gras. Petit hoo grand hoo, c'est même chose donc C'est ce que je leur fais manger. Quand ils sont rassasiés le plus souvent en plus du sein, actuellement il refuse de tété parce qu'ils aiment bien le riz au « gras » (Dame T. D. L., 41 ans).

• **Motifs de l'introduction des aliments de complément**

Pour l'introduction des aliments de complément dans la communauté Kroumen, les motivations des mères sont de plusieurs ordres. Notamment le sexe et le jumelage d'enfant, les conseils de l'entourage et des questions de disponibilité.

- **Le sexe et le jumelage d'enfant**

Les mères des enfants de sexe masculin et de jumeaux compensent l'insuffisance de lait pour les deux enfants avec l'introduction des aliments de complément. En effet nourrir deux enfants exclusivement au sein nécessite une grande quantité de lait. Ne pouvant supporter, la mère donne le complément pour que les nourrissons ne soient pas malnutris. Par ailleurs, il est admis, à tort ou à raison, dans la communauté que les garçons mangent plus que les filles. Alors, le sein devient insuffisant au bout de trois mois, il faut un complément. Voici l'intervention d'une mère interrogée

« Pour les enfants garçons, dès deux (2) mois, on donne la bouillie parce qu'ils tètent beaucoup et le sein ne leur suffit pas. Pour les filles, c'est à partir de trois mois et quand il s'agit des jumeaux, là, c'est un (1) mois ». (Dame G. O., 42 ans)

- **Les conseils de l'entourage**

Dans les villages, les familles vivant ensemble, la nourrisse est sous la protection de tous. Ainsi, son bien-être mais aussi celui du nourrisson sont du ressort de toute la famille et chacun a son à dire.

« Au village ici le plus souvent quand la femme accouche, elle vit avec sa belle-famille donc c'est sa belle décide comment elle doit nourrir son enfant. Donc si elle te dit de donner à manger à partir de trois ou quatre mois, c'est ce que tu fais. Sinon, ils vont dire tu ne respectes pas ta belle-mère ». (Dame S. G., 18 ans)

- **Question de Disponibilité**

Le fait d'être nourrisse n'enlève pas à la femme, son rôle dans la société. La femme Kroumen n'échappe pas à cette raison sociale. En effet, après une ou deux semaines de repos, elle doit reprendre ses travaux domestiques et parfois ses travaux champêtres ou son commerce. Pour ce faire, elle doit se libérer de la tétée de son nourrisson par moments. Voici les propos d'une mère d'enfant :

« Quand tu donnes tôt la bouillie à ton enfant, tu as le temps de travailler, lui aussi dort bien, il ne pleure pas, il joue tout le temps ». (Dame M. L., 17 ans)

2- Investigation avec les agents de santé

Les investigations avec les agents de santé ont porté sur la sage-femme et l'infirmier.

- **La sage-femme**

Il ressort de l'entretien avec la sage-femme que certaines femmes développent certaines maladies qu'elles transmettent à l'enfant en son sein. Voici l'illustration de l'agent de santé :

« Il y a certaines femmes qui viennent tard pour les consultations prénatales. Au même moment, elles développent les maladies telles que l'anémie et le paludisme. Etant donné le retard en consultation, l'enfant étant déjà atteint, naît avec ces maladies. De ce fait, nous disons aux femmes de venir tôt en consultation prénatale. Par ailleurs, il y a d'autres femmes qui, tout le long de la grossesse sont malade et n'arrivent pas à se nourrir convenablement. Ainsi, à l'accouchement, le plus souvent l'enfant naît avec une malnutrition ».

- **Les infirmiers**

L'entrevue avec l'infirmier a révélé que les enfants dans la période de sevrage sont confrontés à des cas de maladies dus à leur alimentation.

« Dans la zone de Tabou, les enfants, dans la période de sevrage développent plusieurs maladies compte tenu de leur alimentation non équilibrée. Il y a des cas de diarrhée, de paludisme, d'anémie et même les maladies pulmonaires. Malgré les sensibilisations des mères, la prévalence de ces maladies restent élevée. Le paludisme et les infections sont des maladies opportunistes liées à l'alimentation ».

Santé de l'enfant de 0 à 2 ans

Il ressort des entrevues avec les agents de la santé que les enfants de zéro à deux ans dans la communauté Kroumen développent des maladies dans la période de sevrage. Ces maladies sont notamment la diarrhée et l'anémie. Ainsi, pour apprécier cet état de fait, nous avons fait une revue des registres sur deux années rétrospectives. Cette revue part du 1^{er} janvier 2018 au 31 décembre 2019. Les données recueillies sur la santé infantile liée à l'alimentation sont inscrites dans le tableau ci-dessous.

Tableau 1 : La prévalence des maladies infantiles dues à l'alimentation

Maladies Années	Anémie		Diarrhées		Total des Consultations
	Nombre	%	Nombre	%	
2018	601	20.31	200	6.76	2958
2019	449	12.85	221	6.32	3494
Total	1050	33.16	421	13.08	6452

Source : Données de terrain, février 2020

Tableau 2 : La prévalence de l'anémie selon le sexe

<div>Maladies</div> <div>Années</div>	Anémie				Total des Consultations
	Filles		Garçons		
	Nombre	%	Nombre	%	
2018	223	37.10	378	62.89	601
2019	219	48.77	230	51.22	449
Total	442	85.87	608	114.11	1050

Source : Données de terrain, février 2020

Tableau 3 : La prévalence des diarrhées selon le sexe

<div>Maladies</div> <div>Années</div>	Diarrhées				Total des Consultations
	Filles		Garçons		
	Nombre	%	Nombre	%	
2018	87	43.5	113	56.5	200
2019	99	44.79	122	55.20	221
Total	186	88.29	235	111.7	421

Source : Données de terrain, février 2020

III- DISCUSSION

La discussion porte essentiellement sur quatre points suivants : la pratique de l'allaitement maternel, l'introduction précoce des aliments de complément, l'alimentation monotone et la prévalence des maladies dues à l'alimentation.

1- La pratique de l'allaitement maternel par la communauté Kroumen

Dans la communauté Kroumen, l'allaitement au lait maternel est culturellement admis et défendu par la communauté traditionnelle. En effet, la tradition reconnaît la valeur nutritive du lait maternel et le conçoit comme indispensable pour l'équilibre physique, psychique et intellectuel du nouveau-né. C'est pour cette raison que les nouveau-nés sont nourris au lait maternel même au cas où la mère est malade ou meurt en couche, cette communauté lui trouve une mère de substitution. Cet état de fait montre que le lait maternel est primordial pour l'alimentation des nouveau-nés. AKINDES F., SEDIA G, KOUAKOU G (2016) abonde dans la même veine en affirmant que l'allaitement maternel constitue une norme véhiculée par les aînées dans la communauté de Bouaké. Pour celle-ci, « l'enfant devrait être nourri de lait maternel les huit premiers mois de sa vie (...). L'eau doit être proposée dès la naissance (en plus du lait maternel) parce que « l'enfant est un humain qui a soif aussi comme les adultes ». DEPLAUDE et NAVARRO-RODRIGUEZ (2017 et 2018) mentionne que l'allaitement et la diversification alimentaire sont également devenus des enjeux de santé publique et font l'objet de recommandations par l'Organisation Mondiale de la Santé. De plus, la plupart des sociétés pédiatriques internationales préconisent un allaitement maternel exclusif de la naissance de l'enfant jusqu'à au moins ses quatre mois. LAGACE (2015) souligne que « le lait maternel a une valeur nutritionnelle unique » Pour lui, le lait maternel, mature, apporte des protéines dont la quantité est nettement plus faible que celui du lait de vache mais il est plus facile à digérer. Par ailleurs, les mères Kroumen soulignent que l'allaitement maternel permet à l'enfant d'être toujours en bonne santé. Cette affirmation est soutenue par KLOPP A. et al. (2017). Ils indiquent que le lait maternel diminuerait également le risque d'allergie ainsi que l'asthme chez les nourrissons.

2- L'introduction précoce des aliments de complément

Le choix de l'utilisation des aliments de compléments est une décision qui s'impose parfois à la mère et même le type d'aliments. L'expérience des femmes les plus âgées sert. Les femmes âgées constituent les garants de la communauté et leurs connaissances acquises au sein de cette communauté est une source d'inspiration pour les jeunes mères. Aussi, la question de la disponibilité implique l'introduction des aliments de complément dans la nourriture du nourrisson. Ce choix s'impose à la mère, surtout quand il s'agit d'une mère célibataire ou d'une fille mère. Ces mères doivent vaquer à leurs différentes occupations afin de se prendre en charge et prendre en charge le nourrisson. Cet état de fait explique l'introduction précoce des aliments de complément. L'aliment de complément permet au nourrisson d'éviter de pleurer par manque de tétée régulière. Il passe alors tout le temps à dormir. Par ailleurs pour le sexe masculin et les enfants jumeaux, les mères estiment que le lait maternel reste insuffisant. C'est pour cette raison qu'elles introduisent tôt l'aliment de complément. Ces résultats vont dans le même sens que celui de Béchir et al. Ils soulignent qu'avant l'âge de 6 mois, en plus du lait maternel, la majorité des enfants consommaient des aliments liquides (lait infantile ou eau simple parce que certaines mères évoquaient une

insuffisance de lait maternel, tandis que d'autres éprouvaient le besoin de donner de l'eau à l'enfant, à cause de la chaleur qu'il fait dans le pays. Dans cette même optique AKE-TANO et AL. (20214) évoquent des aliments solides également introduits précocement, chez la plupart des enfants, avant l'âge de 6 mois.

3- L'alimentation monotone

Dans la communauté Kroumen, les résultats de l'étude ont montré que les mères ne procèdent pas à la diversification des aliments pendant la période de sevrage. Alors que le nourrisson a besoin d'un certain nombre de substances nutritive ce pour le bon fonctionnement de son organisme. Jourdain (2020) souligne que les protéines vont jouer un rôle dans la croissance des tissus, des muscles, des cheveux et ongles ... Elles serviront aussi dans la réparation des tissus abîmés et permettent de fournir de l'énergie à l'organisme. Les protéines ont de nombreux rôles et participent à de nombreux processus physiologiques au niveau digestif, hormonal ou encore immunitaire.

4- La prévalence des maladies dues à l'alimentation

Les résultats de l'étude ont montré que sur un total de 6.452 de consultations curatives l'anémie sous la forme sévère chez l'enfant s'élève à 1050 soit 33.16 %. Ce pourcentage est moins élevé que ceux de (Adebo et al. J. Appl. Biosci. 2018). Il ressort de leur étude que 56,47 % des enfants enquêtés souffraient d'une anémie. Quant à la diarrhée infantile, sur le même total et la même période observée, le nombre s'élève à 421 soit 13.8 %. Ce résultat est proche de ceux de Koné, Doumbia et al. (2014) ; ils indiquent que la diarrhée s'élève à 14 % dans la population des moins de 5 ans.

CONCLUSION

L'alimentation de l'enfant de 0 à 2 ans relève deux faits significatifs dans la communauté Kroumen en Côte d'Ivoire. Il s'agit tout d'abord de l'allaitement maternel non-exclusif mais qui demeure une priorité parce que accessible à tout point de vue (le coût, la manipulation, la disponibilité). Il s'agit ensuite des pratiques alimentaires ancestrales et les contraintes des conditions de la vie moderne, qui influencent le comportement des jeunes mères, les obligeant à adopter une alimentation mixte avec l'introduction trop tôt d'aliment de complément. Cette alimentation, qui n'est pas toujours appropriée pour les nouveau-nés et les nourrissons et qui se fait au mépris des règles sanitaires, est à la base de la morbidité et de la mortalité infantile. Si des progrès sont constatés dans le but d'améliorer l'alimentation de cette frange de la population, il faut accentuer les recherches et les plans de secours. Ainsi, pour une meilleure alimentation infantile, il est nécessaire de communiquer pour le changement de comportement. Cela pourrait être possible en instaurant l'éducation nutritionnelle depuis l'école primaire afin que cette éducation rentre dans nos moeurs et coutumes. Si l'Etat ivoirien réussit ce pari, il serait possible de réduire les morbidités et les mortalités infantiles dues à l'alimentation.

Bibliographie

ADEBO ET AL. J. APPL. BIOSCI. (2018) Anémie chez les enfants de moins de 5 ans reçus en consultation au service de pédiatrie de l'Hôpital de Zone d'Abomey-Calavi/So-Ava (Sud du Bénin) Journal des biosciences appliquées 10.4314/jab.v123i1.6

AKE-TANO, O., EY Konan et al. : 2011 : "Le Bérubéri, Maladie Nutritionnelle Récurrente En Milieu Carcéral En Côte-d'Ivoire." Bulletin De La Société De Pathologie Exotique 104 (5): 347-351.

AKINDES F, SEDIA G, KOUAKOU G, (2016) : Considérer autrement les mères pour mieux comprendre l'alimentation infantile, Chaire UNESCO de bioéthique, Bouaké, Côte d'Ivoire Anne BERCHON et Nicolas BRICAS, Cirad, Montpellier, France

BECHIR M., Schelling E., Barounga F., Tanner M., Zinsstag J. et al. (2016) : Alimentation du nourrisson et du jeune enfant en milieux nomade et sédentaire rural au Tchad. Rev Sci Tchad 2016 (Série spéciale) : 41-8.

BOCQUET A. (2018) : Norme Afnor alimentation infantile - Un nouveau logo pour identifier les aliments de l'enfance (de 0 à 3 ans). Le pédiatre, n°287, p.30.

BOCQUET A. (2018). Norme Afnor alimentation infantile - Un nouveau logo pour identifier les aliments de l'enfance (de 0 à 3 ans). Le pédiatre, n°287, p.30

BRANGER B. Recommandations pour la diversification alimentaire du nourrisson allaité au cours de la 1ère année. CoFAM, 2017

DEPLAUDE M.-O., Navarro-Rodríguez T., (2017.) : De mère à mère. Les associations de soutien à l'allaitement maternel en France, in Dubet F. (dir.), Que manger ? Normes et pratiques alimentaires. Paris, La Découverte, p.180-195.

DEPLAUDE M.-O., Navarro-Rodríguez T., (2018) : Soutenir des mères des classes moyennes. Les groupes d'entraide à l'allaitement maternel en France, Sociologie, vol. 9, n° 1, p. 19-36.

FAO, FIDA, et PAM. (2014) : Créer un environnement plus propice à la sécurité alimentaire et à la nutrition. L'état de l'insécurité alimentaire dans le monde. Rome, Italy : organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture.

KONE B, DOUMBIA M et al. (2014) : Etude des diarrhées en milieu périurbain à Abidjan par l'approche écosanté. <http://journal.openediction.org/vertigo/docannexe/>

LAMBERT-LAGACE L. (2015) : Comment nourrir son enfant. Les Éditions de l'Homme

MOUTERDE O, COPIN C. (2014) : Conseils aux parents : Alimentation de l'enfant de quatre mois à trois ans. Médecine & enfance.

ONDIMA1 L. H.M., BARRY1 I. K et al. (2019 : Alimentation des enfants de moins de 5 ans reçus en consultation à l'Institut de Nutrition et de Santé de l'Enfant (Conakry) Nutrition. Santé, Vol. 08, N°01 : 1-5.

SARRAZIN G, MARCEL M-T. (2016) : L'enfant et son alimentation. Lamarre, 2010.

TALBOT A, BERGEVIN E, RICHARD ME (2016) : Petites mains, grande assiette. La Semaine

TALBOT A, BERGEVIN E, RICHARD ME. (2016) : Petites mains, grande assiette. La Semaine, 2016

TICHIT C, KERSUZAN C et Al. (2019) : Structuration sociale de l'alimentation périnatale en France, revue des politiques sociales et familiales n° 129-130, pp 99-107

TOUNIAN P, JAVALET M, SARRIO F. Alimentation de l'enfant de 0 à 3 ans. Elsevier Masson

TOUNIAN P, JAVALET M, SARRIO F. (2017) : Alimentation de l'enfant de 0 à 3 ans. Elsevier Masson, 2017.

VILAIN A. (DREES) (2016). Deux nouveau-nés sur trois sont allaités à la naissance. Etudes et Résultats, n°958

LES FIGURES DE L'AUTRE CHEZ JEAN-PAUL SARTRE : UNE LECTURE DE L'ÊTRE ET LE NEANT

Firmin Wilfried **ORO**
Ecole Normale Supérieure
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
w.oro2012@hotmail.fr

RESUME

Les figures de l'autre, nous plonge dans la saisie des différentes manifestations de l'autre dans notre espace existentiel. Quels types de rapports entretenons-nous avec lui ? Comment se manifeste-t-il dans notre espace quotidien ? Ces différentes préoccupations nous ont amené tout au long de notre travail à comprendre que généralement, nos rapports avec lui sont viciés, tordus et emprunts de conflits. Pour la simple raison que nous ne voyons toujours pas les choses de la même manière. Autrui nous aliène, autant il contribue à notre réalisation. Nous pouvons faire société dans notre différence si nous acceptons l'autre en tant qu'autre, sans l'enfermer dans la seule catégorie d'adversaire – qu'il demeure toutefois, autre que soi, que moi, ayant à coup sûr une vision des choses autre que la mienne, dérangeant la mienne assurément, mais pas nécessairement diabolique et probablement – il faut le présumer – aussi légitime que la mienne. Rester adversaires, mais devenir aussi partenaires, être simultanément partenaires adversaires pour le rayonnement de la société.

Mots clés : Figures - L'autre - Autrui - Regard - Mauvaise foi - Société - Conflits.

SUMMARY

The figures of the other, plunges us in the seizure of the various manifestations of the other in our existential space. What kind of relationship do we have with him ? How does he manifest himself in our daily space ? These different concerns have led us throughout our work to understand that generally, our relations with him are vitiated, twisted and full of conflicts. For the simple reason that we do not always see things in the same way. Others alienate us, as much as they contribute to our realization. We can make society in our difference if we accept the other as other, without locking him in the only category of adversary - that he remains however, other than oneself, than me, having for sure a vision of the things other than mine, disturbing mine certainly, but not necessarily diabolical and probably - it is necessary to presume it - as legitimate as mine. To remain adversaries, but also to become partners, to be simultaneously partners adversaries for the radiation of the society.

Key words: Figures - The other - Other - Look - Bad faith - Society - Conflicts.

INTRODUCTION

Quand la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen (1759) énonce que la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (DDHC, 1789, art.4), le mot « autrui » ne peut renvoyer qu'à l'autre homme, à un être semblable à moi, juridiquement reconnu comme mon égal, mais distinct de moi. Autrui n'est pas seulement autre que moi, il est un autre moi (en Latin : alter ego) : c'est un « je » que je ne suis pas. Penser autrui, c'est donc affronter ce paradoxe de l'alter ego : s'efforcer de comprendre comment il est possible que l'autre soit autre que moi, situé dans le monde parmi les choses, tout en étant un ego ; et qu'il soit un ego sans être moi, ou en moi. Pour s'interroger sur le mode d'accès possible à un alter ego, encore faut-il que la philosophie se fonde sur la certitude de l'existence de l'ego ! Or il est possible de faire l'économie d'un tel point de départ. Par exemple, on pourrait se contenter de concevoir chaque être humain comme un spécimen d'une « humanité » conçue comme une essence naturelle. A ce compte, chacun de ces spécimens serait d'emblée conçu comme naturellement en relation avec de multiples congénères. C'est en ce sens qu'Aristote affirme, au début de sa *Politique*, qu'un individu totalement isolé serait « soit un être dégradé soit un être surhumain », c'est-à-dire autre chose qu'un être humain normal. Si dans un autre ordre d'idée, on détermine d'emblée l'existence humaine comme « être au monde », cela peut être également conduire à concevoir le sujet projeté, au sein d'un monde nécessairement commun, dans une relation originaire avec d'autres existants.

Le rapport à l'autre devient une relation existentielle fondamentale dont nous dépendons dans notre être et sans laquelle nous ne saurions être véritablement nous-mêmes. Situé dans l'espace comme les autres objets, la personne d'autrui se trouve dans la sphère de l'évidence avec Descartes. Or, l'homme n'est pas fait pour vivre seul dans cet espace. Il a besoin des autres, non seulement dans l'entraide et la coopération, mais aussi, et sûrement, pour partager le sentiment d'exister. Ici, le raisonnement par analogie nous fera accéder à la connaissance d'autrui et de ses modalités psychiques. Toutefois, pour bon nombre de penseurs, le fait premier n'est pas la solitude du sujet, mais un ensemble de déterminations qui mettent en exergue le conflit des consciences qui ne se posent qu'en s'opposant les uns aux autres. Ainsi, à suivre Emmanuel LEVINAS, nous constatons que, par définition, autrui « est ce que moi je ne suis pas » (E. LEVINAS, 1947, p. 61).

Cette différence, ce mixte de proximité et de distance par rapport à l'Autre peut aboutir à un véritable affrontement, pratiquement illustré d'une certaine façon, sur le plan existentiel par l'analyse sartrienne du regard qui est une expression fondamentale de la dépendance aliénante à l'égard d'autrui. Pourquoi donc a-t-il recours à des termes apparemment si négatifs pour exposer son point de vue sur les relations que nous entretenons avec nos semblables ? N'est-ce pas dans le but de mettre à nu la versatilité qui gangrène la nature humaine ? Qu'est-ce qui serait à l'origine de cette négation de consciences ? De là découle logiquement notre intérêt pour le sujet, « Les figures de l'autre chez Jean-Paul Sartre : une lecture de *l'Etre et le Néant* ». Ainsi, notre objectif n'est pas de mettre en exergue toutes les différentes conceptions philosophiques de l'auteur sur le sujet. Ce qui pour notre part serait une tâche difficile. Toutefois, dans ce travail, il s'agira pour nous de montrer qu'avec Sartre les figures de l'autre semblent être vécues d'abord comme une menace pour notre liberté, mais aussi elles prennent, dans une certaine mesure, le sens de la médiation. Car, « celui qui s'enferme d'abord dans le moi ne trouve jamais le chemin vers autrui » (E. MOUNIER, 1949, pp. 38-

39). En effet, les premières significations que prennent les figures de l'Autre ont pour but de mettre en exergue l'antagonisme existentiel entre deux consciences ; ce qui sous-tend une difficile relation entre soi et l'autre. Le duel des consciences qui cherche à s'asservir mutuellement entraîne donc l'échec de la communication. Ainsi, la philosophie de Sartre apparaît comme un jalon dans l'histoire de la pensée, destinée à nous éclairer sur le difficile problème d'être vu par l'autre.

La communication prendrait certainement le pas sur le conflit. Ce qui impliquerait que les figures de l'autre peuvent prendre dans une certaine mesure, une connotation positive. L'autre serait, dans ce cas, comme un miroir à travers lequel nous pouvons nous identifier en vue de nous saisir, de nous connaître. Or la philosophie sartrienne n'est pas une philosophie de la communication, mais bien plutôt une philosophie de la négation, du conflit. C'est justement pourquoi, nous pensons que, généralement, nos malheurs viennent de ce que nos rapports avec les autres sont régis par des contradictions, des crises, des violences etc. cela est d'autant plus vrai que « les rapports humains se réduisent à de pénibles promiscuité, à de plus petits drames avortés faits d'indifférence, d'incompréhension, voire d'agressivité » (F. GEORGE, 1965, p. 113). Ces dits drames sont le fait de l'autre. Cela revient à dire qu'il exerce une certaine emprise d'ordre physique et psychologique sur nous. Alors, comment Sartre perçoit-il l'autre ? Quelles en sont ses figures et comment se manifestent-elles ? Sous quels prismes entretenons-nous les rapports avec l'autre ? Peut-on vivre en société sans l'autre, malgré ses imperfections ? Telles sont les préoccupations auxquelles nous tenterons de répondre dans le cheminement de notre article.

Pour y arriver, notre travail s'articulera essentiellement autour de trois axes : le premier axe nous conduira à appréhender avec Sartre les concepts de l'Autre ; le deuxième axe traitera du regard sartrien et le sens de l'apparition insociable de l'Autre et le troisième axe s'appesantira sur l'indispensable nécessité de vivre avec l'autre malgré tout.

I- L'APPREHENSION DES CONCEPTS DE FIGURE DE L'AUTRE

Il importe de dire que le problème de l'autre occupait déjà une place dans la pensée de l'Antiquité et même dans la pensée chrétienne. Sans doute le problème de l'Autre est apparu au plus clair dans le christianisme. Dans les évangiles, tout homme est appelé mon prochain. Ce terme sonne comme une exigence : tout homme doit être pour nous comme un frère. Il a une connotation morale et religieuse. Notons que le concept d'autrui est plus proprement philosophique, il insiste davantage sur la distance qui nous sépare des autres, même si, pour nommer un être « autrui », il faut supposer entre lui et nous une certaine communauté d'essence. Toutefois, l'Autre en tant que prochain ne prend-il pas le visage d'autrui et vice versa ? Si le concept d'autrui est à proprement parler philosophique, qu'est-il donc ? Sur le plan étymologique le mot autrui vient du latin « alter ego » qui signifie à la fois un « autre moi » et un « autre que moi, c'est-à-dire le « même que moi mais différent que moi » en d'autres termes, mon semblable. Toutefois, Sartre nous donnera sa définition d'autrui quand il affirme :

A l'origine du problème de l'existence d'autrui, il y a une présupposition fondamentale : autrui, en effet, c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi (...) Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. Ce ne-pas indique un néant comme élément de séparation donné entre autrui et moi-même. Entre autrui et moi-même il y a un néant de séparation. Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation

réci-proque d'autrui et de moi-même ; mais il est, au contraire, originellement le fondement de toute relation entre autrui et moi, comme absence première de relation (J.-P. SARTRE, 1943, p. 269).

Cependant, pour Sartre, cet autre moi qui n'est pas moi se donne à notre conscience comme une présence manifeste. C'est pourquoi, Sartre perçoit l'être-pour-autrui comme une rencontre, celle de deux consciences. Chaque conscience cherche non seulement à définir l'Autre, mais à le nier. C'est la conscience qui opère cette négation. En réalité, nous devons comprendre que « être pour-autrui » c'est la façon dont j'apparais à autrui, comme autrui nous voit. C'est la manière dont il nous saisit : lâche, courageux, etc. Autrui est donc doté de caractéristiques propres et ses caractéristiques ne sont pas les nôtres. C'est pourquoi il diffère de nous. Il n'est pas moi, c'est un autre moi. A cet effet, Sartre dit ceci « Naturellement il faut concevoir ici que la motivation de ce passage est d'ordre affectif. Mais ces sentiments (la crainte, la honte ou la fierté) eux-mêmes ne sont rien de plus que notre façon d'éprouver affectivement notre être pour-autrui » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 327).

Dans les deux premiers chapitres de la troisième partie de *L'être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, « du pour-autrui », Sartre s'est attelé à décrire Autrui, et il est parvenu à la conclusion qu'Autrui est un autre moi. Alors qu'en est-il des figures de l'autre ? Comment nous présente-t-il l'autre ou du moins à travers quels types de figures nous les présente-t-il ? Avant de répondre à ces interrogations, il convient de préciser que Sartre présente et analyse deux attitudes relatives aux différentes figures de l'autre à partir de ce qu'il nomme des relations ou des attitudes. Il s'agira d'abord de présenter individuellement dans ce qui va suivre, ces figures qui sont des représentations de l'autre et ensuite de montrer leurs manifestations. En effet, il existe plusieurs figures, c'est-à-dire plusieurs représentations que l'autre nous présente dans notre relation avec lui. Ainsi l'une des premières figures, en dehors de ce que Sartre dénombre comme différentes attitudes envers autrui, peut se décliner sous le nom de la mauvaise foi. Qu'est-ce que la mauvaise foi chez Sartre ?

Attitude de la conscience qui, effrayée de sa liberté, tente de fuir cette dernière. Devant le « rien » de la conscience, devant le vertige et le tourbillon, que faire ? Se mentir à soi-même, s'affecter de mauvaise foi, feindre de croire que l'on n'est pas libre, tenter de se persuader que tel ou tel déterminisme psychique pèse sur nous. La mauvaise foi est mensonge à soi-même, effort pour se masquer la vérité, refuge par exemple, au sein d'idéologies ou mythes rassurants. Ainsi donc, la mauvaise foi qui tient une place importante dans la philosophie de Sartre, est l'envers de la liberté, comme le mensonge est l'envers de la vérité. C'est la raison pour laquelle il l'a définie comme la tentative humaine de « masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 83). Dans cette perspective, la mauvaise foi passe pour être un mensonge avec lequel elle se confond. Toutefois, la mauvaise foi n'est pas le mensonge ; du moins, dans la mauvaise foi, « il n'y a pas de mensonge cynique, ni préparation savante de concepts trompeurs » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 105).

On comprend à ce niveau avec Sartre que « la mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge » (Ibidem, p. 83). La mauvaise foi n'est donc pas le pur et simple mensonge. Celui-ci concerne un objet quelconque et suppose l'intention de tromper comme la dualité du trompeur et

du trompé. Seulement, ce qui change tout, « c'est que dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité » (Idem). C'est donc le fait pour l'homme de fuir ses responsabilités, ses engagements, en se retranchant derrière des barrières de protection qui sont en fait des excuses. La mauvaise foi est un mensonge à soi, et consiste à se mentir à soi-même sur ce qu'on est. Tel est le cas par exemple du célèbre garçon de café dont les gestes, la démarche, l'empressement, montre qu'« il joue à être garçon de café » (Ibidem, 94), au sens où cet encrier, ce verre est verre alors que de par son mode d'être un homme n'est jamais vraiment ce qu'il est.

A la mauvaise foi Sartre oppose l'authenticité. La mauvaise foi est le refus de l'authenticité, par évasion dans ce qui aurait pu être et qui n'a pas été, et par la recherche d'excuses dans les circonstances. Elle permet donc à l'homme de se masquer l'angoisse existentielle en face de laquelle sa liberté, voire son « être-pour-soi » le contraint à assumer sa responsabilité dans l'existence. Il s'agit d'une attitude à laquelle Sartre consacre tout un chapitre car son examen dévoile de manière privilégiée le mode d'être de la réalité humaine en opposition à celui des choses : « Si la mauvaise foi est possible, à titre de simple projet, c'est que, justement, il n'y a pas de différence si tranchée entre être et n'être pas, lorsqu'il s'agit de mon être » (Ibidem, p.103). Parce que la réalité humaine, à la différence des choses qui sont ce quelles sont, n'est jamais vraiment ce qu'elle est, différentes possibilités de jeu avec son mode d'être s'offrent à elle. Tout d'abord, il lui est possible de faire comme si elle n'était pas du tout ce qu'elle est pourtant sur le mode d'être qui est le sien. Tel est le cas de l'homosexuel qui ne s'accepte pas comme tel et dont les aventures sont autant d'accidents qui ne font pas de lui un homosexuel. Une autre possibilité correspond à celle qui illustre le garçon de café qui fait comme s'il était garçon de café sur le mode de la chose qui est ce qu'elle est, et qui, parce qu'il ne l'est pas vraiment, joue à être garçon de café (J.-P. SARTRE, 1943, p. 95). Dans ces deux cas, ce qui est nié c'est la spécificité du mode d'être de l'homme. De ce point de vue l'authenticité se présente comme la possibilité autre de renoncer à toute forme de mauvaise foi.

L'authenticité n'est pas la sincérité, et la sincérité est encore un idéal de mauvaise foi. Elle vise en effet à ce que l'homme coïncide avec son être, qu'il se reconnaisse pour ce qu'il est, que l'homosexuel avoue son homosexualité, le méchant sa méchanceté, le saint sa sainteté ; elle demande donc à l'homme de faire qu'il soit sur le mode de la chose en-soi ce qu'il est sur le mode du n'être pas ce qu'il est (Ibidem, p. 102). Nous retrouvons bien la mauvaise foi et sa négation du mode d'être de la réalité humaine. A l'opposé, « l'authenticité consiste à refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais rien » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 492).

Après la mauvaise foi, Sartre nous présente la figure de l'amour qu'il présente comme un effort pour vaincre le fait du néant extérieur, tout en conservant la négation interne réciproque. L'amour est donc pour lui, un effort contradictoire pour surmonter la négation de fait tout en conservant la négation interne. Pour lui, l'amour est « une entreprise, c'est-à-dire un ensemble organique de projets vers mes possibilités propres. Mais il est l'idéal de l'amour, son motif et sa fin, sa valeur propre (...). L'amour comme relation primitive à autrui est l'ensemble des projets par lesquels je vise à réaliser cette valeur » (Ibidem, p. 406). De l'amour, Sartre nous présente le langage comme l'une des figures de l'Autre. Selon lui, « il n'y a aucun problème particulier touchant ce qu'on nomme l'invention du langage. Le langage n'est pas un phénomène surajouté à l'être-

pour-autrui : il est originellement l'être-pour-autrui, c'est-à-dire le fait qu'une subjectivité s'éprouve comme objet pour l'autre » (Ibidem, p. 412). Cela signifie que le langage fait partie de notre condition d'être. Il fait donc partie de la condition humaine et c'est d'ailleurs à travers cet élément culturel (M. MERLEAU-PONTY, 1976, p. 407) que nous pouvons reconnaître l'autre. Dans la séduction qui est aussi l'une des figures de l'autre, le langage qui en est la conséquence, se présentera comme un élément essentiel en vue de captiver l'autre. L'auteur associe donc ici le langage et la séduction.

Le masochisme est également présenté comme l'une des figures de l'autre dans nos rapports, en ce sens qu'il est « une tentative non pour fasciner l'autre, par mon objectivité, mais pour me faire fasciner moi-même par mon objectivité-pour-autrui, c'est-à-dire pour me faire constituer en objet par autrui de telle sorte que je saisisse non-éthiquement ma subjectivité comme un rien, en présence de l'en-soi que je représente aux yeux d'autrui » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 418). Ajoutons que, c'est à proprement parler dans l'acte sexuel que l'on doit percevoir ce caractère. Outre le masochisme, Sartre présente l'indifférence comme étant l'une des figures que l'autre nous présente. L'indifférence est pour Sartre, l'attitude par laquelle on veut se dérober d'avance aux rapports humains. Après l'indifférence, Sartre nous présentera le désir comme l'une des figures de l'autre. Quelle est la nature particulière du désir ? Sartre tient à préciser que le désir n'est pas désir de volupté ou désir de faire cesser une douleur ni une possession physique de l'objet. L'une des figures de l'autre qu'il nous présente également peut se décliner sous la dénomination du sadisme qui n'est rien d'autre pour lui qu'une « passion, sécheresse et acharnement » (J.-P. SARTRE, p. 439). Le type d'incarnation que le sadisme aspire à réaliser selon lui, « c'est précisément ce que l'on nomme l'obscène » (Ibidem, p.440), qui est « une espèce de l'être pour-autrui, qui appartient au genre du disgracieux » (Idem). Sur la liste des figures de l'autre non exhaustive, la haine sera la dernière figure de l'autre que nous présentera ici Sartre. Comment la perçoit-il ? La haine dira-il est « la pleine connaissance de la vanité des efforts antérieurs à poursuivre la mort de l'autre » (Ibidem, p. 450). C'est un « sentiment noir, c'est-à-dire un sentiment qui vise la suppression d'un autre et qui, en tant que projet, se projette consciemment contre la désapprobation des autres » (Ibidem, p. 452), ajoutera-t-il. Mais en fait, comment les figures de l'autre se manifestent-elles dans l'entendement de Sartre ?

Concernant cet aspect, il conviendra de dire qu'elles se manifestent de diverses manières : la première figure que nous présente Sartre, est celle de la mauvaise foi, dont la manifestation se laisse traduire par l'image du « garçon de café ». Dans cet exemple du serveur en pleine tâche, il y a comme une gradation dans l'explication du concept car, ici, il ne s'agit plus d'une situation, mais plutôt d'une tâche qu'un homme se doit d'accomplir. C'est un travail qui tend dans bien des cas, à l'identifier aux yeux des autres. Alors, on peut se demander avec Sartre, le garçon de café est-il garçon de café tel quel ? En réponse à cette interrogation, Sartre affirme que c'est un jeu, il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? S'interroge Sartre : « Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café » (Ibidem, p. 94). Il veut se faire l'automate qu'il n'est pas, le déséquilibre existant entre ce qu'il est et la réalisation de ses gestes. Et le geste tel qu'il doit s'exécuter par le servant montre l'inadéquation d'être entre ce qu'il entreprend ; pourtant, comme lui, il est le plus souvent dans notre nature de vouloir faire coïncider l'individu et sa

satisfaction. Ainsi, le garçon de café joue sa fonction pour la réaliser. Il en vient donc qu'il cherche à se fixer et à se considérer comme un en-soi, comme quelque chose de déterminé.

Comme on le voit, la mauvaise foi consiste en réalité à faire semblant d'être celui ou ce que l'on n'est pas. C'est faire semblant de croire que l'on n'est pas libre. La mauvaise foi apparaît alors comme la tentative impossible pour échapper à la responsabilité de soi. Tentative visant à se poser en victime des circonstances, justifiant ses échecs, carences et inconduites par des excuses toutes trouvées. Pour Sartre, toutes les raisons sont une manière pour ceux qu'il appelle « les lâches », de supporter leur misère sans trop sentir le poids de leur responsabilité. Par un tel argumentaire, ils se réfugient dans une zone de confort ou leur mauvaise foi, rime avec le mensonge. Quelles que soient les raisons que nous invoquons, nous avons toujours su, au fond de nous-mêmes, que c'étaient de mauvaises raisons.

La mauvaise foi de l'homosexuel (l'une des figures) se situe au niveau du refus d'être considéré comme un « pédéraste » (Ibidem, p. 98). Il refuse d'assumer la vérité de son être. Il a le sentiment de culpabilité et son existence selon Sartre « se détermine par rapport à ce sentiment » (idem). En réalité, ce type reconnaît son penchant homosexuel, mais refuse de se reconnaître comme tel. L'homosexuel est de mauvaise foi parce que justement reconnaissant tous les faits qui lui sont imputés ou reprochés, il refuse d'en tirer les conséquences qui s'imposent à lui. Ici, Sartre met en exergue l'idée selon laquelle l'homme doit toujours être lui-même, il ne doit pas se réfugier derrière des barrières ou des prétextes pour justifier sa nature.

Il faut être sincère avec soi-même car il est difficile de trouver la sincérité hors ou en dehors de soi. La sincérité doit se manifester à l'intérieur de soi. Elle ne se trouve nullement dans les relations de soi à l'autre. A cet effet, Sartre dira qu'« il ne faut pas aller chercher la sincérité dans les relations du « Mit-sein », mais, là où elle est pure, dans les relations vis-à-vis de soi-même » (Ibidem, p. 100). Nous pourrions comprendre Sartre lorsqu'il dit que nous devons être sincères avec nous-mêmes parce que les relations intersubjectives sont pratiquement des relations viciées, tordues. Dans les relations intersubjectives, « il y a, en particulier, un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui : c'est le langage » (M. MERLEAU-PONTY, 1976, p. 407). Toutefois, comment se manifestent alors les figures de l'autre sous la dénomination de l'amour et de la séduction ?

D'entrée de jeu, il faut souligner que les figures de l'autre représentent les figures de la soumission. En réalité, on retiendra avec Sartre que l'amour en effet n'est pas tellement un désir de posséder le corps de l'autre que sa volonté de posséder sa liberté. L'amour a justement pour but un certain mode d'appropriation de la liberté d'autrui. C'est justement pourquoi Sartre dira que « Ainsi, l'amant ne désire-t-il pas posséder l'aimé comme on possède une chose ; il réclame un type spécial d'appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté » (J-P. SARTRE, 1943, p. 407). N'y a-t-il pas là une dimension aliénante de soi par l'Autre ? Nous répondrons par l'affirmative parce que l'Autre va désirer nous posséder comme on possède une chose à sa guise. Dans l'amour, l'homme sérieux s'efforce d'atteindre cette stabilité par la possession de la liberté de l'autre. Telle est l'une des manifestations des figures de l'autre, c'est-à-dire l'une des voies de soumissions de soi par l'Autre. Malheureusement, ce projet fini toujours par échouer, car même si nous arrivons à

conquérir l'autre, du moment où il se met à nous aimer, il nous transforme en sujet en devenant lui-même objet et en nous échappant par là.

Il faut comprendre que la séduction est réalisation du langage. L'autre par sa rhétorique, par son art oratoire peut nous séduire, peut nous persuader, nous charmer. Mais Sartre tient à préciser qu'au-delà de la séduction, il s'agit de tout mettre en œuvre pour captiver ou pour apprivoiser l'autre en vue de toucher sa sensibilité. Ici, le langage ne vise pas, comme le dit Sartre, à donner à connaître les faits. Bien au contraire, le langage séducteur consiste à faire éprouver (J-P. SARTRE, 1943, p. 413). Éprouver, c'est ressentir le besoin de posséder la subjectivité de l'autre. Éprouver c'est faire en sorte que nous possédions nous-mêmes l'être de l'autre à l'exclusion de toute autre personne. L'amour est une entreprise de dépossession de soi par l'autre. Et cette entreprise selon Sartre se traduit « sur plan concret par l'attitude masochiste » (Ibidem, 418). Ainsi, l'une des figures de l'autre se manifeste par le masochisme. Comment se manifeste alors cette figure de l'autre ? Il faut dire que c'est à proprement parler dans l'acte sexuel que l'on doit percevoir ce caractère. Ici, l'autre préfère souffrir, on pourrait dire que c'est de l'autodestruction ou plus exactement c'est de la servitude volontaire. Dans cette attitude, nous tentons de nous engager tout entier dans notre être-objet, nous refusons d'être rien de plus qu'un objet, nous nous reposons dans l'autre. Au-delà de ces supplices, il faut dire que c'est pour l'autre que le masochiste subit plusieurs sévices corporels et humiliations.

Comment se manifeste ces différentes figures de l'autre à savoir : l'indifférence, le désir, la haine et le sadisme ? Alors comment se manifestera l'attitude indifférente à l'égard de l'autre ? En quoi consisterait-elle ? Sartre note que regarder le regard est notre réaction originelle à notre être-pour-autrui. Cependant, si nous nous choisissons comme celui qui regarde le regard de l'autre, nous pouvons bâtir notre subjectivité sur l'effondrement de celle de l'autre. En effet, nous choisissons délibérément de ne pas nous rendre compte d'un certain nombre de faits ou d'évènements qui se déroulent autour de nous. N'est-ce pas cela l'indifférence ? Nous choisissons de faire comme si nous avions une cécité ; bien que la cécité envers l'autre nous délivre en apparence de la crainte d'être en danger dans la liberté de celui-ci. Alors, où se situerait le danger ? Pour Sartre, le danger se situerait toujours dans l'épreuve directe d'autrui comme regard, c'est-à-dire « si l'autre est objet pour moi pendant qu'il me regarde, alors je suis en danger sans le savoir. Ainsi ma cécité est inquiétude parce qu'elle s'accompagne de la conscience d'un "regard errant" et insaisissable qui risque de m'aliéner à mon insu » (J.-P SARTRE, 1943, 422).

Dans la situation d'indifférence, nous considérons les autres comme « des formes qui passent dans la rue. Ces objets magiques qui sont susceptibles d'agir à distance et sur lesquels je peux agir par des conduites déterminées. J'y prends à peine garde (...) je ne m'imagine même pas qu'ils puissent me regarder ». A travers cette idée, Sartre montre que l'indifférence est l'attitude par laquelle on veut se dérober d'avance aux rapports humains. C'est l'indifférence envers Autrui. Je m'inflige ma propre cécité. Ce n'est pas un état qui affecterait mon corps, mais bien plutôt un choix. Je suis ma propre cécité nous dit-il. Cela induit un solipsisme de fait, et on en revient au cogito, et à la solitude ontologique du sujet. Les autres ne sont que des formes, possédant la faculté d'agir, et sur lesquelles j'ai certains pouvoirs, que j'active par le biais de mécanismes déterminés. Je ne conçois pas qu'ils puissent me regarder. L'indifférence implique que la conscience en tant que

néantisation ôte de la valeur non pas seulement aux choses, mais aussi aux hommes. Autrui pose l'autre comme objet.

A ce stade de l'analyse, nous pouvons dire que c'est la conscience qui valorise et c'est cette dernière qui, également, dévalorise autrui. Toutefois, nous remarquons avec Sartre que, dans l'indifférence, la liberté d'autrui n'est pas aliénée puisque cette liberté est hors d'atteinte précisément parce que « je ne peux obtenir de lui ce que je veux, mais en outre cette quête provoque un évanouissement du savoir même qui concerne ce que je veux » (J-P. SARTRE, 1943, p. 422). Sartre veut nous faire comprendre que nous nous engageons dans une recherche désespérée de la liberté de l'autre. Vouloir s'emparer de la liberté d'autrui, c'est faire le chemin inverse, chose qui sera d'autant plus difficile puisque l'autre n'est plus considéré par moi comme un simple objet. Nous ne pouvons tenter de l'utiliser comme un instrument pour atteindre sa liberté dans la mesure où nous lui sommes indifférents.

Après avoir analysé l'attitude de l'autre par rapport à la situation d'indifférence en cherchant toujours à savoir si on pouvait s'emparer de la liberté de l'autre, Sartre tentera d'analyser cette situation au niveau du désir et plus exactement au niveau du désir sexuel. Il dira : « Ma tentative originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'autre à travers son objectivité-pour-moi est le désir sexuel » (Ibidem, p. 423). Le désir est avant tout, irréfléchi ; il ne vise pas sa propre suppression. Pour l'opinion commune, l'acte sexuel supprimait le désir. Pour Sartre, cette idée n'est pas vraie parce que « le désir n'implique nullement par soi l'acte sexuel même si dans certains cas il soit posé explicitement comme l'aboutissement souhaitable du désir » (Ibidem, p. 425). C'est justement pourquoi, il convient de définir dit-il le désir par son objet transcendant. Le désir pour lui, est désir d'un corps. Il est désir d'un corps certes, mais ne se trouve pas dans les particularités d'objets à savoir le bras ou des seins nus etc., mais le désir s'adresse à une forme totale, mieux en une forme en situation (Ibidem, p. 426). Pour cela, il faut toujours avoir conscience du désir, c'est-à-dire la conscience doit demeurer à l'horizon du corps désiré. Ici, c'est la conscience qui doit donner sens au désir. Elle fait son sens et son unité. L'être qui désire, selon Sartre, c'est tout simplement la conscience se faisant corps.

Si le désir est désir d'appropriation d'un corps, alors cette appropriation d'un corps me révèle mon corps comme chair. Or « la chair apparaît comme contingence pure de la présence. (...) le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements et de faire exister comme pure chair » (J-P. SARTRE, 1943, p. 430). Mais pour déshabiller le corps, il y a aussi un élément qui va entrer en ligne de compte : la caresse. Par caresse Sartre entend non pas simple effleurement, mais façonnement. La caresse fait naître autrui comme chair pour nous et pour lui-même. Au-delà de la caresse nous communiquons à l'autre nos états d'âme. Pour l'auteur, entre la caresse et le désir il n'y a pas de distinction car caresser des yeux ou désirer ne font qu'un. La caresse est le mode d'expression du désir, comme le langage pour la pensée. C'est pourquoi, Sartre tient à préciser qu'il nous sera difficile de supprimer le désir dans la mesure où il constitue une structure fondamentale de notre être-pour autrui. En effet, supprimer le désir, c'est supprimer la vie en tant qu'instinct de croissance, d'accumulation de force, de puissance (F. NIETZSCHE, 1974, § 6, p. 18). C'est dire qu'il faut laisser ses désirs s'extérioriser et les satisfaire (PLATON, 1959, p. 492) comme le souhaite Calliclès, l'un des personnages de Platon. C'est justement pourquoi Sartre marque ici une

rupture avec les philosophes scolastiques qui présentent le désir comme une vile passion de l'âme qu'il faut à tout prix combattre. En réalité, le but du désir est de faire en sorte que nous puissions nous épanouir. Là-dessus Sartre dira que : « l'épanouissement des chairs l'une contre l'autre et l'une par l'autre est le but véritable du désir » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 436).

Alors comment se manifeste le sadisme comme figure de l'autre ? Le sadisme est presque identique au désir ; le sadique poursuit le même but que celui qui désire, mais il n'est pas dans le même mode d'être, c'est-à-dire qu'il poursuit l'idéal du désir, mais en ne désirant plus. Donc le sadique veut asservir l'autre et ainsi le forcer à lui céder sa liberté. Il n'y a pas de réciprocité dans le sadisme. Le sadique ne s'incarne pas, mais tente de faire prendre conscience à autrui de sa chair par la douleur. Le sadique s'empare instrumentalement de la liberté de l'autre en lui infligeant des supplices sur le corps. Mais Sartre nous exhorte à ne pas nous tromper, car pour lui, « ce que le sadique recherche ainsi avec tant d'acharnement (...) c'est la liberté de l'autre : elle est là, dans sa chair, c'est elle qui est cette chair, puisqu'il y a une facticité de l'autre, c'est donc elle que le sadique tente de supprimer » (Ibidem, p. 443).

Comment se manifeste la haine comme figure de l'autre ? Par la haine on veut se dérober également à l'inter-individualité. En haïssant l'Autre, j'essaie de passer outre aux rapports humains. Je veux exiler l'autre de ma conscience existentielle. Nous avons l'impression que celui qui est indifférent et celui qui hait ne veulent pas entretenir de relations. Dans la haine, le pour-soi manifeste le désir de supprimer ou de détruire la liberté de l'Autre. Je me résigne à n'être qu'un pour-soi, et je projette un monde où autrui est absent. Néanmoins l'objet de la haine n'est pas rabaissé comme l'est celui du sadisme. Ici, la haine nécessite « une reconnaissance de la liberté de l'autre » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 451). Elle naît de l'expérience que l'on fait de la liberté d'autrui. Dès lors que la haine triomphe, son échec surgit c'est pourquoi pour Sartre « la haine, à son tour est un échec. Son projet initial, en effet, est de supprimer les autres consciences » (Ibidem, p. 452). La haine nous apparaît comme une tentative désespérée. Face à ce nouvel échec, le pour-soi n'a plus qu'à se laisser emporter par le courant de la circularité des relations à Autrui et à se laisser balloter d'une attitude à l'autre.

Vu ce qui précède, quelles valeurs peuvent-elles résulter des différentes figures de l'autre ? Parler des valeurs des figures de l'autre nécessite que l'on sache qu'elles s'inscrivent dans un cadre relationnel. C'est pourquoi Sartre tient à préciser qu'elles font partie de ce qu'il appelle attitude ; qui, quant à elles, sont issues de la réalité-humaine. C'est ce qui le conduira à dire que : « chacune d'elles est une réaction fondamentale à l'être-pour-autrui comme situation originelle » (Ibidem, p. 419). Ainsi, le cadre relationnel est déjà un cadre où les rapports entre les hommes sont emprunts de tensions. Nous pouvons même dire d'entrée de jeu que les valeurs premières de ces figures sont des valeurs ou des conduites négatives (Ibidem, p. 207). En effet, l'utilisation constante par Sartre d'un vocabulaire a priori négatif pour décrire la relation intersubjective à travers des expressions comme : « chute », « aliénation », « fuite vers », « désintégration », « décentration de l'univers », ou encore « l'homosexualité », « le sadisme », « la haine », « l'indifférence », « masochisme », « le désir », « la séduction » etc., expriment le besoin du pour-soi de s'approprier la liberté d'autrui. Nous devons comprendre que ces figures peuvent être non seulement le résultat d'une éducation

(PLATON, 1950, p. 104), mais aussi surtout le résultat d'une essence, d'une nature (PLATON, 1950, p. 192).

Ces figures génèrent, comme le démontre Sartre, l'aliénation, la sujétion de l'autre, en ce sens qu'elles incarnent sa possession, sa négation. Il est presque certain de dire que, sans la présence d'autrui, nous ne pourrions connaître ses figures. C'est pourquoi, prises ensemble, ces figures constituent des structures fondamentales des relations humaines concrètes. Dans ce contexte, ces figures sont-elles toutes négatives ? Ne sont-elles pas dans une certaine mesure l'expression de la nature possessive, dominatrice et impérialiste de l'homme ? L'homme n'est-il pas un être naturellement violent et agressif (S. FREUD, 1995, p. 53) ? Ici apparaît une sorte de relativité dans la façon d'appréhender ces figures que l'autre manifeste à notre égard. Lorsque nous tissons une relation avec l'autre, elle est toujours fondée sur une part d'inconnu et de celui-ci, peut naître la peur. Dans la perspective hégélienne, l'autre est un adversaire, une barrière à la réalisation et à l'accomplissement du sujet puisqu'il me voit comme un objet et non comme un sujet ; conception que partage Jean-Paul Sartre à travers l'analyse qu'il fait du regard de l'autre.

II- LE REGARD SARTRIEN ET L'APPARITION INSOCIABLE DE L'AUTRE

Sartre privilégie l'expérience du regard : avec le regard d'autrui, la situation m'échappe et je ne suis plus qu'une transcendance transcendée, une liberté dépassée : autrui, ou la part du diable. « Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre » (J.-P SARTRE, 1943, p. 302), car le regard me dépouille de ma seigneurie sur le monde. L'originalité de Sartre ici, c'est qu'il a compris qu'au-delà des yeux, d'un simple regard se déploie un monde de signification car il y a une certaine réalité qu'il faudrait profondément examiner avant de comprendre. Pour lui, « Loin de percevoir le regard sur les objets qui le manifestent, mon appréhension d'un regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui « me regardent » (Ibidem, p. 297).

Le regard de l'autre paraît sur fond de destruction, c'est-à-dire sur ce qui consume, efface, anéantit, fait disparaître. Il ne s'agit pas d'une suppression biologique de l'autre, mais d'une néantisation de l'autre par la conscience, c'est-à-dire le considérer comme une simple chose parmi les choses ou du moins ne pas lui conférer de la valeur. Ainsi, les premières significations qui sembleraient surgir de la définition du regard et d'autrui sont des définitions négatives. Si autrui « est l'être vers qui je ne tourne pas mon attention ; celui qui me regarde. (...), celui qui me livre à moi-même comme non-révéle, mais sans se révéler lui-même et hors d'atteinte » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 298), alors sa structure fonctionnerait comme une négation, comme une séparation, comme ce qui mesure ou ce qui tient l'homme à distance (Ibidem, p. 299). Cette sorte de distance « atteint mon être et (...) des modifications essentielles apparaissent dans mes structures » (Ibidem, p. 298). Alors, comment cela puisse être possible ; à savoir que la distance qui me sépare de l'autre par l'autruchement du regard puisse atteindre mon être au point de modifier de façon significative mes structures ?

Pour Sartre, cela est possible dans la mesure où tout simplement nous sommes objet du regard de l'autre, c'est-à-dire nous sommes visualisés ou nous sommes regardés. Ici, le regard s'appréhende tout simplement comme la modalité de l'apparition de l'autre comme sujet. Une telle expérience de la découverte du regard de l'autre pour moi se manifeste par la honte (J.-P. SARTRE,

1943, p. 259). La honte qui soudain me parcourt l'échine, puis tout le corps, prend naissance dans ce regard qui me surprend ; elle est honte de soi. Il me faut bien reconnaître que je suis comme l'Autre me voit. La honte étant reconnaissance de ce que je suis bien cet objet qu'autrui regarde et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet donné.

Le regard, c'est le jugement que fait la conscience. C'est dire qu'être vu, c'est être saisi comme vu dans le monde et à partir du monde. Il est donc possible qu'être vu « me constitue comme un être sans défense pour une liberté » (Ibidem, p. 306). Dans cette mesure, le regard de l'autre est gênant et m'incline à faire sa volonté et à renoncer à mon être. L'Autre qui me regarde me néantise et me chosifie. Sur cet aspect on peut dire que le regard d'autrui ne prend sa valeur que dans la chosification. Mais le regard de l'autre n'est-il pas objet de menace ou de conflit ?

Pourquoi un "simple" regard pourrait bien être un objet du conflit selon Sartre ? Pourquoi le regard d'un nouveau-né ne constituerait-il pas l'objet d'une menace entre sa mère et lui ? On nous objectera que même si l'enfant n'est que le sommeil de la raison, il n'a cependant pas atteint l'âge de la raison afin de prendre conscience du monde dans lequel il vit et aussi savoir que le rapport fondamental entre les hommes est basé sur fond de conflits. Nous savons que, pour Sartre, l'homme découvre autrui au moyen du regard, en le concevant à la fois comme objet et comme être humain. Du point de vue visuel, l'autre se présente à moi comme un objet parmi les autres, mais en même temps il diffère d'eux, car il a aussi la possibilité de me voir. Le problème, c'est précisément que ce n'est pas seulement moi qui vois l'autre, mais aussi que l'autre me voit en me transformant par-là en objet. Pour cela, Sartre va montrer que notre liberté est livrée à la présence et au regard d'autrui. Suivons l'exemple de notre auteur à cet effet : « Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisi comme objet à la fois et comme un homme. Qu'est-ce que cela signifie ? » (J-P SARTRE, 1943, p. 293). Si cet homme se différencie des choses, et qu'ainsi je l'en différencie, c'est parce qu'il peut, comme moi, distinguer cette pelouse, ces chaises. Il peut les percevoir comme je peux les percevoir. Je réalise alors que, ce que je tenais pour mon monde et dans lequel j'étais au centre, m'apparaît soudain, par l'apparition d'autrui comme étant aussi le monde d'autrui. Néanmoins, autrui demeure un objet pour moi. On ne peut donc dire que mon monde m'échappe ; en réalité, il s'échappe à travers autrui. La présence de l'autre et son regard est cause d'une « désintégration de mon univers » (Ibidem, p. 294). Ici, nous pourrions dire que le regard de l'autre constitue cette faille ontologique par laquelle s'écoule perpétuellement mon monde.

Par le regard, je fige l'autre en objet, en forme ou figure, et réciproquement. C'est dans cette seule mesure qu'autrui n'est pas constitué mais seulement rencontré. La rencontre entre deux consciences, expliquerait l'origine le conflit. C'est par là que se révèle l'antagonisme. C'est pourquoi Sartre n'a pas manqué de dire que « l'enfer, c'est les autres » (J-P SARTRE, 1947, p. 93). Pour la simple raison qu'il confère au conflit des consciences, qui est le propre de ma relation à autrui, un statut intégré à l'ontologie à partir du dévoilement de sa nature originelle. Dès lors, autrui va soudain m'apparaître comme menaçant. C'est pourquoi pour Sartre, « Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités » (J-P SARTRE, 1943, p. 302).

Il résulte de cette pensée l'idée selon laquelle le conflit se manifeste dès que l'autre apparaît dans mon espace. Le regard n'est pas seulement ce qui nous empêche de jouir de notre moi, mais il va au-delà du possible, c'est-à-dire il embrasse tout mon être et tous les actes ou actions que nous posons dans le monde. Tout ce que nous organisons n'a de sens et de vie que par rapport à la liberté qui est une donnée fondamentale de l'existence. Mais du coup, selon Sartre, « l'aliénation de moi qui est l'être-regardé implique l'aliénation du monde que j'organise » (Ibidem, pp. 302-303). La simple présence ou apparition de l'autre dans mon espace constitue déjà une sorte de menace, une sorte de conflit. Ainsi, le fait qu'autrui soit constamment présent et de façon immédiate constitue un fardeau pour moi. C'est tout le sens de cette pensée sartrienne selon laquelle, « S'il y a un autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une nature ; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre » (Idem).

Autrui en me regardant me fait prendre conscience que je suis vu. Pris dans son champ de vision, son regard a ce pouvoir de me faire prendre conscience que je suis, et de ce que je suis. Je suis comme dévoilé. Je suis tombé sous la menace de l'autre, impuissant de me défaire facilement de cette aliénation. Le regard d'autrui est essentiellement lié à notre chute. Et si nous chutons, c'est précisément parce qu'autrui est non seulement présence et en tant que présence, il en est « le sens et la direction » (J-P SARTRE, 1943, p. 308) de ma chute. Dans cette dialectique sujet-objet, opérée sur le mode du conflit des consciences, deux libertés s'expriment, l'une regardant l'autre, et la jugeant, faisant que, soudain, cette conscience regardée ne s'échappe plus. La liberté d'autrui nous est révélée à travers l'inquiétante indétermination de l'être que je suis pour lui. Tout cela nous fait dire que dans nos rapports aux autres, s'établit un rapport conflictuel. Nous constatons que Sartre a bien voulu réfuter le Mit-sein heideggérien lorsqu'il affirme que, « L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mit sein, c'est le conflit » (Ibidem, p. 470).

Si le regard de l'autre est objet de menace et du conflit, alors ce regard ne déformera-t-il pas ma véritable personnalité en lui conférant un autre sens ? C'est en tant que présence menaçante qu'il s'arroge le droit de me donner une configuration selon ses propres possibilités, mais aussi c'est justement parce qu'il constitue même la signification et le chemin de mon existence. Le regard que je jette sur le monde est en permanence contrarié par l'existence de l'autre. Par son regard qu'il pose sur moi, autrui transforme ma personnalité et lui confère une dimension et une signification particulière. L'autre à travers ses attitudes produit une pluralité de sens en me scrutant. C'est justement pourquoi « le sens n'est jamais principe, ni origine, il est produit » (G. DELEUZE, 1976, p. 99). Pour Sartre, être à la fois sens et direction d'une réalité, c'est organiser ce mode sous un rapport qui n'est pas le mien. C'est à croire que le regard de l'autre constitue fondamentalement le baromètre de mon existence. Il me mesure et mesure ce que j'organise. En effet, le jugement qu'il porte sur moi est un jugement déformant, déformé, erroné. En tant que baromètre, je suis simplement ce qu'il pense que je sois : un objet.

Nous retrouvons dans cette idée, le symbole du miroir. Autrui me présente à sa conscience comme ce qu'il peut modifier, modeler, manier, c'est-à-dire conférer une forme voulue à mon existence. Le miroir ou le visage que l'autre me présente configure mon être entier. Je me regarde à la fois comme sujet-regardant et comme objet-regardé. Cette situation me permet de croire que je

pourrais ainsi me retrouver moi-même. Malheureusement, ce qui apparaît aux yeux des autres à mon sujet n'est probablement pas ce que je pense de moi-même. Si la vérité de mes actes m'échappe continuellement, alors c'est le regard de l'autre qui me permet d'accéder à telle ou telle pensée de moi-même. C'est pourquoi Sartre dira « Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis » (J-P SARTRE, 1943, p. 301). Et pourtant, le regard de l'autre est un miroir bien plus cruel. Le regard habille et déshabille mon être. Il organise. Le regard ne pourra dire avec objectivité ce que je suis parce qu'il a la volonté de masquer la vérité en révélant au monde ce que je ne suis pas réellement. C'est pourquoi, avec le regard d'autrui, la situation m'échappe ou, pour user d'une expression banale, mais qui rend bien compte de notre pensée : je ne suis plus maître de la situation. Ainsi, l'apparition de l'autre fait apparaître un aspect que je n'ai pas voulu, dont je ne suis pas maître et qui m'échappe par principe. Or, que ce regard puisse nous déformer à volonté pose évidemment problème. Le problème, c'est qu'il transforme constamment la nature de mon être et lui ôte la liberté. Alors, le regard de l'autre en tant que miroir dans lequel je me saisis, peut-il refléter exactement mon image ? Pas si souvent car l'autre par le processus de déformation qu'il impose à mon être peut ne pas être sincère (J-P SARTRE, 1943, p. 101). Dans ce cas, peut-on attendre autant d'objectivité de la part d'autrui dont la liberté d'affirmer, de douter, de dénier, etc. semble entièrement en son pouvoir ?

Lorsqu'autrui me regarde, je perçois bien que plus rien ne me sépare de lui. Son regard vient là de s'affranchir de toutes les distances, de toutes les frontières. Je suis désormais réduit, constitué par autrui, à un être sans défense. Cette liberté que je crains n'est pas la mienne mais celle d'un autre. Je suis ainsi réduit, par son regard, à l'état d'esclavage. Pas au sens de l'esclavage de Hegel, dans sa dialectique (F. HEGEL, 1947, p. 162). Si le regard d'autrui se présente comme ce qui déforme ou transforme notre être, cela signifie que l'autre peut m'attribuer l'identité qui lui plaît. Il peut m'attribuer une fausse identité. Il peut me présenter sous un prisme dégradé. Cette déformation de mon être par le regard de l'autre constitue une sorte de vertige et peut être aussi source d'angoisse.

En effet, si le regard de l'autre est considéré comme une source d'angoisse, c'est parce que justement le regard est le signe qu'autrui est toujours lointain. Autrui est celui qui est à la fois le même et l'autre, c'est-à-dire il est distance, familiarité et étrangeté. Dans ce cas de figure, l'autre peut représenter à mes yeux une figure énigmatique qui fascine autant qu'elle inquiète. C'est d'ailleurs cette inquiétude qui fait naître en nous le sentiment d'angoisse comme ce devant quoi notre liberté se dissout. Chez les existentialistes en général, et pour Sartre en particulier, la situation d'angoisse ne désigne pas un simple sentiment subjectif et ne se confond pas avec la peur. L'angoisse est angoisse du néant. L'angoisse est angoisse devant la liberté. Le regard de l'autre échappe pour ainsi dire à mon pouvoir, à mon désir et à ma volonté. Cette inquiétude ou incertitude de rencontrer l'autre dans notre espace affecte ma conscience. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Sartre lorsqu'il dit « C'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 64).

Il convient de dire que la description sartrienne de l'angoisse renvoie à S. Kierkegaard qui voyait déjà dans l'angoisse le vertige de la liberté. Là où Sartre lie la puissance néantisante de la conscience et la découverte terrifiante de l'imprévisibilité de cette liberté. L'angoisse n'est rien

d'autre que le frisson de la conscience devant le vide inhérent à l'existence même du pour-soi. De l'angoisse sous la forme du vertige peu succéder à la peur du précipice, lorsque je prends conscience que « si rien ne me contraint à sauver ma vie, rien ne m'empêche de me précipiter dans l'abîme », que je suis absolument libre de vivre ou de mourir (J.-P. SARTRE, p. 67). L'angoisse est angoisse devant l'autre c'est-à-dire devant moi et non devant les êtres ou les choses qui peuplent le monde. Et si nous ne pouvons pas prévoir les réactions de l'autre ou les conduites des autres, alors cela signifierait que nous ne pouvons pas saisir le pouvoir que le regard de l'autre nous impose. Le regard a non seulement un pouvoir, mais aussi est un pouvoir dont l'autre se sert pour nous déstabiliser. On pourrait dire que nos rapports avec les autres bien que basés sur des tensions, des rivalités, sont aussi basés sur un ensemble de faits qui implicitement mettent en exergue l'accaparement de notre liberté et le regard comme source d'angoisse se présente ici comme ce qui nous empêche de jouir de notre liberté.

Comme on peut le voir, l'autre constitue une entrave à mon être dans la mesure où vivre avec lui en société semble infernal. Autrui me regarde et, ce faisant, m'objective ; ma transcendance devient transcendance constatée ; ou je regarde autrui et celui-ci subit à son tour la dégradation de son être : sa liberté devient alors liberté en soi ou liberté objectivée. Telle est la racine des multiples formes que prennent les relations concrètes entre des consciences animées du même désir d'être. Toute la question, en effet, est de savoir s'il n'est pas possible d'échapper à cette « infernale » aliénation et d'établir avec autrui d'autres relations, par-delà la lutte des consciences et les conflits qu'engendre la rareté.

III- L'INDISPENSABLE NECESSITE DE VIVRE AVEC L'AUTRE MALGRE TOUT

Vivre en société, c'est accepter de vivre avec les autres. Sans le vouloir collectif aucune société ne peut se réaliser. La nécessité de l'autre apparaît clairement dans l'analyse que Hegel fait du mot « je ». En effet, selon lui, si l'individu était seul, il n'y aurait pas de raison de dire « je ». C'est dire que l'autre nous aide à nous connaître. L'individu solitaire ne peut accéder à la plénitude de la conscience de soi sans la présence de l'autre. En effet, sans la rencontre de l'autre, le moi resterait enfermé dans l'être de la vie un peu à la façon d'un animal. Selon lui, j'ai besoin de la présence d'autrui pour me reconnaître comme sujet ou comme objet. C'est pourquoi, le premier principe de la vie en société, par ricochet de la sagesse, nous incline à prendre en considération que l'autre est autre que moi, et que la société est composée de membres qui sont autres les uns par rapport aux autres, susceptibles de devenir au moins potentiellement des partenaires, c'est-à-dire des gens avec qui il devient envisageable de jouer, de prendre part à un jeu, d'entrer en conversation. Il ne s'agit certes pas d'en faire des amis (D. MAUGENEST, 2012, p. 205). Il ne s'agit, pour l'heure, que d'accepter l'autre en tant qu'autre, sans l'enfermer dans la catégorie d'adversaire - qu'il demeure toutefois, autre que, soi, que moi, ayant à coup sûr une vision des choses autre que la mienne, dérangeant la mienne assurément, mais pas nécessairement diabolique et probablement - il faut le présumer aussi que la mienne. Rester adversaires, mais devenir aussi partenaires, être simultanément partenaires-adversaires, ou si l'on veut adversaires-partenaires (Idem).

Tout comme Hegel, Sartre reconnaît l'ambiguïté de la présence d'autrui ; cet autre qui m'aliène par sa présence mais qui me libère et me permet de m'affirmer aussi. Etre vu, selon lui, c'est se sentir menacé par autrui mais en même temps, c'est aussi découvrir ce que je suis

réellement. L'autre devient dès lors celui qui me révèle ma vraie identité. Ce qui l'a amené à considérer autrui comme « le médiateur indispensable entre moi et moi-même » (J.-P. SARTRE, 1943, p. 260). En effet, pour avoir une vérité quelconque sur moi, il me faut passer par autrui qui s'avère être un ami car seul je ne suis rien. Il me faut la présence de l'autre pour m'identifier, me connaître, me perfectionner, me corriger, pour m'informer et me former. Toutefois, Chaque personne humaine a son individualité propre, sa personnalité, sa manière de voir et de sentir les choses, de se représenter le monde environnant qui est différent pour chacun : chacun a une perception originale de ses intérêts de toute sorte (matériels, affectifs, intellectuels, moraux, etc.) ; le « conflit » est le résultat naturel, ordinaire et normal de la condition humaine. En situation permanente de partenaires-adversaires, les hommes sont adversaires par nécessité sociale et historique, naturelle, on pourrait dire « par existence » ; ils sont partenaires par destination, ou par vocation, on pourrait dire « par essence ».

Autrui est toujours présent dans l'existence du Moi et un homme même isolé des autres, a toujours enfoui en lui autrui. De même, ne pouvant être ou faire tout à la fois, si je suis médecin, j'aurais besoin du cultivateur, du cordonnier, du réparateur télé, du couturier etc. De plus, je ne puis penser la mort que grâce à la mort d'autrui et n'être vertueux que relativement à la coexistence avec l'autre. En clair, autant les plantes ne s'ouvrent à l'immensité du ciel que parce qu'elles sont soutenues et nourries par leurs racines, autant le Moi ne devient tel que grâce à ses racines : les autres. On ne peut donc envisager une vie sans les autres. C'est pourquoi envers autrui, selon Kant, tu dois agir « de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (E. KANT, 1993, p. 105).

Les humains sont certes habitués à la conflictualité, de facto, mais ils ne sont pas pour autant déjà disposés à considérer que la condition ordinaire est bien d'être conflictuelle ! Ils n'aiment pas, à vrais dire, entrer délibérément dans cette voie : le conflit est « dés-agréable » (D. MAUGENEST, 2012, p. 206). Il est certainement inconfortable, il peut conduire à la violence et au déchainement des passions, jusqu'à la guerre, la guerre civile, la guerre internationale même. On en sait trop la réalité en Afrique, où la violence est bien réelle, mais aussi, l'actualité nous en informe chaque jour, Moyen-Orient, en Asie centrale, jusqu'en Europe des Balkans, du Pays basque et d'Irlande ... partout ... La société est universellement conflictuelle par nature. Il n'y a pas lieu d'y voir un mal quelconque : le conflit peut être dit légitime, car ses enjeux ne sont rien moins que le respect dû à chacun par les autres, le droit de chacun à se voir respecté par les autres, le devoir de chacun de se faire respecter par les autres, et cela ne va pas de soi.

Le conflit est l'expression de l'exigence de respect que les hommes se doivent les uns aux autres, et qui n'est pas si spontanément honorée entre eux, dans quelque structure sociale que ce soit – la famille, le village, le clan, l'entreprise, etc. Ce qui est en cause dans le conflit n'est rien d'autre et rien moins que la reconnaissance de soi et de chacun par l'autre, comme la reconnaissance de l'autre par moi et par chacun. La qualité de la vie sociale est dans cette qualité de la reconnaissance mutuelle que les humains se doivent, et qui passe de manière ordinaire par le conflit qui est le moyen normal par lequel ils l'obtiennent. Chacun a du pouvoir, chacun cherche à l'étendre et à le conforter par un jeu d'alliances, temporaires ou durables mais toujours intéressées

et donc réversibles (Ibidem, p. 207). Et par conséquent chacun se trouvant amené à rencontrer l'autre et ses propres ambitions de pouvoir, il va lui falloir l'affronter et entrer en conflit avec lui : les intérêts des uns et des autres ne coïncident en effet jamais, par définition – sinon il n'y aurait pas d'« uns » et d'« autres » ; ils s'opposent au contraire de manière normale dans un premier temps au moins ; la norme sociale, c'est le conflit ! Par exemple : entre acheteur et vendeur à propos du meilleur prix des choses qui font l'objet du commerce et dont l'un souhaite qu'il soit le plus bas possible et l'autre qu'il soit plus élevé possible ; entre patrons et travailleurs à propos du juste salaire que l'un estime toujours trop bas et l'autre en général trop haut ; entre prêteur et emprunteur à propos du taux de l'argent que ce dernier estime évidemment trop cher alors que le premier serait enclin à penser qu'il est trop bon marché et lui fait prendre un risque excessif ; entre producteurs nationaux et importateurs à propos de licences d'importation, de quotas et de droits de douane, les premiers s'estimant en général insuffisamment protégés, les seconds dénonçant au contraire l'excès de protectionnisme dont jouissent les nationaux ; entre professeurs et étudiants à propos de la note rémunérant le travail de ces derniers, que les uns jugent en général insuffisante et que les autres estiment être encore trop complaisante.

Cela ne signifie pas pour autant et nécessairement que la vie sociale serait une jungle où chacun voudrait imposer unilatéralement à l'autre sa loi ! L'homme est calculateur (Ibidem, p. 218) et sait qu'il trouve son intérêt à composer avec l'autre : acheteur et vendeur autour du juste prix, employeur et employé autour du juste salaire, épargnant et banquier autour du juste taux, professeur et étudiant autour d'une juste note... Les uns ont besoin des autres, ne serait-ce que pour exister : le vendeur a besoin d'acheteurs, et réciproquement ; le patron a besoin d'ouvriers et d'employés, et réciproquement ; le banquier ne peut exercer son métier sans épargnants, déposants et emprunteurs dans ses guichets ; si les étudiants ont besoin de professeurs, ceux-ci ne peuvent justifier leur existence que s'ils ont des étudiants... La société n'a intérêt à pratiquer ni la domination et la toute-puissance des uns, ni l'esclavage et l'anéantissement des autres, conduisant inéluctablement à la mort et l'inexistence sociale et, en conséquence, à la disparition de la vie sociale elle-même (Idem).

Au-delà des conflits légitimes entre acteurs de la société, existe aussi le désir de faire entre eux, malgré tout, véritablement société. Car il y a un intérêt plus grand à se conserver ensemble malgré tout plutôt qu'à se déchirer mutuellement et à périr ensemble. L'instinct de survie et de conservation collective est plus grand que l'instinct de mort par suicide ou homicide. Cet instinct peut être dit fondamental et constitutif de la vie sociale : il en est le fondement et il permet d'installer les fondations sur lesquelles peut être édifiée la société, avec quelque chance de durer. Cet instinct de simple survie à la base d'un choix de « vivre ensemble » malgré tout est certes le plus petit commun dénominateur de la société. Cette conception minimaliste est évidemment, beaucoup moins ambitieuse et glorieuse que bien d'autres qui proposent d'échafauder la société à partir de la vocation qu'elle aurait à « intégrer » toutes les forces qui la composent, et à former une véritable « communauté » sur la base de valeurs particulières communes. Notre société reconnaît, au travers de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droit. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » (art. 1. DUDH, 1948). Cela signifie que chaque personne a une valeur égale. Par conséquent, je dois respecter l'autre comme j'aimerais

qu'il me respecte, dans la différence. Toutefois le respect existe seulement quand il fonctionne dans les deux sens, entre les uns et les autres : nous sommes entourés d'« autres » et nous sommes toujours l'« autre » de quelqu'un.

CONCLUSION

En analysant les figures de l'autre à partir de *l'Etre et le Néant* de Jean-Paul Sartre, nous avons voulu mettre en évidence la véritable nature des rapports que nous entretenons avec autrui en société, cadre par excellence de notre réalisation et de manifestation de notre liberté. Il se trouve que les rapports que nous y entretenons avec nos semblables, sont émaillés de conflits dus à la volonté de l'autre d'exploiter, de soumettre et de dominer. Cette nature belliqueuse des hommes les plongent dans un état de conflit permanent. C'est pourquoi, le pour-soi, exposé aux figures de la mauvaise foi, de l'échec, de l'aliénation, du conflit, voué au regard aliénant de l'autre, va tenter de reconquérir sa liberté et d'échapper aux pièges de la mauvaise foi. Cependant, Sartre reconnaît l'ambiguïté de la présence d'autrui ; Cet autre qui m'aliène par sa présence mais qui me libère et me permet de m'affirmer aussi. Face à cette perception ambivalente de l'autre que nous donne à voir Sartre, ne serait-il pas illusoire de croire qu'on pourra vivre sans l'autre ? Certes, autrui est dans une certaine mesure une entrave à ma liberté, mais on ne saurait se passer de lui car, il est celui qui me fait être et me fait connaître. La qualité même de la vie sociale réside dans cette reconnaissance mutuelle que les humains se doivent, et qui passe de manière ordinaire par le conflit qui est le moyen normal par lequel ils l'obtiennent. D'où la reconnaissance de la société comme un mal nécessaire, dans la mesure où l'homme y est condamné à vivre avec son prochain, malgré tout ce qui rend difficile la cohabitation avec lui, malgré tous les obstacles qui rendent problématique la réalisation de notre être à vivre ensemble, malgré tout ce qui s'oppose à faire société avec lui. Mais dans le respect des règles de la vie en société. Une solution contraire serait-elle envisageable ?

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE (1985), *Ethique à Nicomaque*, Paris, Flammarion.

BEAUVOIR Simone (1947), *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston (1957), *Du Prochain au semblable*, Paris, P.U.F.

DELEUZE Gilles (1976), *Logique de sens*, Paris, Editions Minuit.

DESCARTES René (2004), *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion.

DESCARTES René (1967), *Méditations métaphysiques*, « Méditations seconde », in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Ed. Alquié, Garnier.

DURKHEIM Emile (1904), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Felix-Alcan.

FREUD Sigmund (1995), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF.

GABRIEL Marcel (1981), *L'existence de la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Paris, Editions Vrin.

GANDHI Mahatma (2017), *Tous les hommes sont des frères*, trad. Guy Vogelweith, Paris, Coll. Folio/Essai, Gallimard.

GANDINI Jean-Jacques (2003), « Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen du 26 août 1789 », art. 4, in *Droits de l'Homme, Anthologie*, Paris, E.J.L.

GARAUDY Roger (1979), *Appel aux vivants*, Paris, Seuil.

GEORGE François (1965), *Autopsie de Dieu*, Paris, Gallimard.

GUSDORF Georges (1956), *Traité de métaphysique*, Paris, Armand-Colin.

HEGEL Friedrich (1947), *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.

HEGEL Friedrich (1974), *La Raison dans l'histoire*, Paris, Seuil.

HEGEL Friedrich (1991), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Pierre Lefebvre, Paris, Aubier.

HOBBS Thomas (1971), *Leviathan*, Paris, Sirey.

HUSSERL Edmund (1994), *Méditations cartésiennes*, trad. Coll., PUF.

JEASON Francis (1965), *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Gallimard.

KANT Emmanuel (1985), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin.

KANT Emmanuel (1993), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, trad. Victor Delbos, LGF.

KINTZLER Catherine (1998), *Tolérance et laïcité Paris*, Plein-Feux.

LEVINAS Emmanuel (1947), *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine.

MALEBRANCHE Nicolas (1965), *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin.

MAUGENEST Denis (2012), *Vivre ensemble malgré tout*, initiation à la société, Abidjan, Editions du CERAP.

MERLEAU-PONTY Maurice (1976), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Editions Coll. « Tel » Gallimard.

MOUNIER Emmanuel (1949), *Le personnalisme*, Paris, PUF

NIETZSCHE Friedrich (1971), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich (1964), *La généalogie de la morale*, Paris Gallimard.

PLATON (1950), *Alcibiade*, Paris, NFR, La pléiade.

PLATON (1950), *Le Banquet*, Paris, NFR, La pléiade.

PLATON (1959), *Le Gorgias*, Paris, Gallimard.

ROUSSEAU Jean-Jacques (1980), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard.

RUSS Jacqueline (2003), *Philosophie, les auteurs, les œuvres*, Paris, Seuil.

SARTRE Jean-Paul (1943), *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Editions « Tel » Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1947), *Huis clos*, Paris, Gallimard.

SENGHOR Léopold Sedar (1964), *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.

SCHOPENHAUER Arthur (1964), *Métaphysique de l'amour, métaphysique de la mort*, trad. Marianna Simon, Union Générale d'Éditions.

VIOLENCES CONJUGALES À ABIDJAN : ENQUÊTE SUR LES MANIFESTATIONS D'UNE VIOLENCE OCCULTÉE

Hermann **CRIZOA**
Université Félix Houphouët-Boigny
(Abidjan, Côte d'Ivoire)
hcrizoa@gmail.com

RÉSUMÉ

L'étude avait pour objectif de décrire les différentes formes de violences subies par les hommes dans le couple, afin de voir si elles ne portent pas en elles-mêmes les germes de l'occultation faite aux victimes. Pour atteindre cet objectif, la victimologie a été utilisée comme approche théorique de référence. Sur le plan méthodologique, ce sont 91 personnes de différentes catégories sociales qui ont été interrogées. Le recueil de données s'est fait par boule de neige et par jugement. L'unité statistique est empirique. Les données recueillies ont été traitées sur le plan qualitatif. Les résultats de l'étude montrent que la description des différentes formes de violences subies par les hommes dans le couple, permet de comprendre que l'occultation qui est faite des violences subies par l'homme est liée à la dimension dégradante et humiliante que lui confèrent les stéréotypes sexuels. Aussi, les privilèges accordés aux hommes au sein de la communauté à travers la coutume, rendent difficile la reconnaissance communautaire de la violence subie par l'homme. Les violences conjugales de la femme sur l'homme portent en elles-mêmes les germes de son occultation.

Mots clés : Coutume – occultation – stéréotypes sexuels - violences conjugales

DOMESTIC VIOLENCE IN ABIDJAN: INVESTIGATION INTO THE MANIFESTATIONS OF A HIDDEN VIOLENCE

ABSTRACT

The aim of the study was to describe the different forms of violence suffered by men in relationships, in order to see if they do not carry the seeds of the occultation of the victims. To achieve this objective, victimology was used as the theoretical reference approach. In terms of methodology, 91 people from different social categories were interviewed. Data collection was done by snowballing and by judgment. The statistical unit is empirical. The data collected was processed qualitatively. The results of the study show that the description of the different forms of violence suffered by men in relationships makes it possible to understand that the concealment of violence suffered by men is linked to the degrading and humiliating dimension conferred on them by sexual stereotypes. Also, the privileges granted to men within the community through custom

make it difficult for the community to recognise the violence suffered by men. Women's conjugal violence against men bears the seeds of its occultation.

Key words: Custom - occultation - sexual stereotypes - domestic violence

I. INTRODUCTION

Les violences conjugales, en dépit des efforts déployés dans les pays et des prises de conscience, continuent d'occuper l'actualité de certains ménages à travers le monde (Daligand, 2019). Ce fléau social longtemps occulté, est aujourd'hui suffisamment reconnu, et de récentes enquêtes en attestent l'ampleur. Selon Daligand (2008) en effet, une femme sur dix (10) en France, déclare avoir été victime de violences conjugales au cours de l'année, quand un homme en meurt tous les seize jours. Les violences conjugales touchent alors, aussi bien les femmes que les hommes. Si tel est le cas, pourquoi les hommes sont-ils généralement présentés comme violents et responsables des violences au sein du couple ? Pourquoi les violences conjugales font-elles l'objet d'une abondante littérature, sous le prisme quelque peu déformant et spéculaire des « *femmes battues* » (Kaczmarek, 1992) ? Selon Coté (1990), cette situation est l'apanage du féminisme qui a divisé le monde entre bon (femme) et méchant (homme). Une approche qui fait que la participation positive des hommes à la famille est passée sous silence (Dallaire 2001). On peut donc être amené à croire avec Hollstein (2004), qu'il y a une occultation délibérée de la violence féminine dans le seul but de disculper le sexe féminin et diaboliser le sexe masculin. Torrent (2003) ironise à juste titre, en affirmant : « *comment une "faible petite femme" pourrait-elle, être l'initiatrice de comportements violents envers son conjoint, fort et plein de muscles ?* ». S'interroger sur la violence entre partenaires intimes revient alors subséquemment, à ne parler que de la violence envers les femmes, note Vaillé (2011). C'est ce qui ressort selon l'auteur d'un rapport mondial de l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé), paru en 2002 et intitulé : « *La violence exercée par des partenaires intimes* ». Ce rapport qui constitue aujourd'hui, une référence dans le domaine, mentionne que, dans l'immense majorité des cas, la violence conjugale est le fait de l'homme envers sa partenaire féminine. La violence conjugale est ainsi associée à la violence faite aux femmes, qui, selon Oxfam (2008), constitue la victime la plus répandue de la violation des droits humains fondamentaux. Cette logique de victimisation de la femme est perceptible à travers la déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, adoptée le 20 décembre 1993 par l'Assemblée Générale des Nations Unies. Celle-ci stipule que les États doivent mettre en œuvre « *sans retard et par tous les moyens appropriés* » une politique visant à éliminer la violence à l'égard des femmes. En conséquence, de nombreux pays, dont la Côte d'Ivoire, ont ratifié cette convention et bien d'autres textes internationaux qui visent à la protection de la femme dans sa dignité humaine, notamment, l'Acte additionnel de 2015 relatif à l'égalité entre les hommes et les femmes dans l'espace CEDEAO (Communauté Économique Des États de l'Afrique de l'Ouest).

En Côte d'Ivoire, en plus de la constitution qui est en elle-même protectrice de la femme, le code pénal ivoirien, le code de procédure pénal et la circulaire n°015/MJ/CAB du 13 juillet 2016 relative à la répression du viol constituent des éléments forts de l'arsenal juridique mis en place, pour lutter contre les violences faites aux femmes.

Si l'abondance de la littérature sur les violences conjugales faites aux femmes et les dispositifs juridiques mis en place pour les protéger, témoignent de l'importance accordée aux violences subies par les femmes dans les ménages, cette situation semble minimiser, cacher, voire occulter le fait que les hommes subissent également des violences dans les ménages. Selon Steinmetz (1978) en effet, la violence des femmes envers les hommes est sous-estimée car, les hommes rapportent moins que les femmes les violences dont ils sont victimes. L'auteur note que le sujet le plus sous-coté dans les violences conjugales, n'est pas la femme battue, mais plutôt le mari battu. Bell (2004) soutient que la femme peut également initier et soutenir des actes de violences au même titre que l'homme. La violence conjugale faite aux hommes dans le couple semble ainsi tout simplement occultée. Cette insuffisance d'informations sur la victimisation des hommes dans le foyer, amène à s'interroger sur la réalité des violences dans les ménages.

L'objectif de l'étude, n'est pas de remettre en cause la violation des droits fondamentaux humains relatifs à la femme dans le couple, encore moins de nier l'existence indéniable de ces violences à l'égard de la femme, mais plutôt d'interroger une autre facette des violences conjugales, à savoir les manifestations de la violence faite aux hommes par les femmes et les logiques qui justifient son occultation. Il ne s'agit donc pas d'étudier le phénomène des violences conjugales dans son entièreté, encore moins dans sa causalité et son impact.

L'étude a été menée sous l'angle de la victimologie où l'homme apparaît comme objet de violence. La mise en évidence de cet état de victime permettra de sortir du sens commun victimaire lié aux violences conjugales.

Les résultats de l'étude s'articulent autour de deux (2) parties : la première présente les manifestations des violences faites aux hommes par la femme dans les ménages ; la seconde porte sur les raisons de l'occultation des violences faites aux hommes dans le couple. Ces résultats sont précédés de la méthodologie adoptée pour l'étude.

II. MÉTHODOLOGIE

La méthodologie adoptée présente d'abord le site et les participants à l'enquête, ensuite les techniques de recueil des données et la méthode de recherche, enfin l'analyse des données.

2.1- Sites et participants à l'enquête

L'étude s'est déroulée à Abidjan, la plus grande agglomération de la Côte d'Ivoire. En effet, une enquête menée par Multiple Indicator Cluster Surveys (MICS) en Côte d'Ivoire en 2016, a montré que le milieu principal de perpétration des actes de Violences Basées sur le Genre (VBG) est la zone urbaine avec 70,19 %. Le rapport révèle également que les cas de VBG les plus rapportés en milieu urbain sont les viols avec 27,78 %, suivis des agressions physiques avec 27,21 %. Au regard de ces données, la ville d'Abidjan nous a paru la plus idoine pour mener cette étude.

Nous avons interrogé des victimes de violences conjugales (12), des citoyens lambda (50), des agents et responsables de la Police Nationale (13), des conseillers matrimoniaux (2), un anthropologue (1), des psychologues (2), des religieux (7) et des médecins (2). C'est donc au total,

quatre-vingt-onze (91) personnes, sélectionnées par boule de neige et par jugement, qui ont répondu à nos questions.

2.2- Techniques de recueil de données et méthode de recherche

Le recueil de données s'est fait par entretien, au moyen d'un guide structuré autour des formes de violences subies et des raisons qui expliquent leur occultation.

La méthode phénoménologique, qui s'intéresse au vécu des enquêtés, a permis d'avoir des données d'opinions et de faits susceptibles de rendre compte de l'objet.

2.3- Analyse des données

Les données obtenues ont été analysées sur le plan qualitatif. Cette approche a permis de décrire les différentes formes de violences subies par l'homme dans le couple, mais également de cerner les logiques qui sous-tendent l'occultation des violences subies par les hommes. C'est ce qui explique d'ailleurs la présence de plusieurs verbatims dans le texte.

III. RÉSULTATS

Les résultats de l'enquête s'apprécient à deux (2) niveaux : on a, d'une part, les manifestations des violences conjugales faites aux hommes et, d'autre part, les raisons de l'occultation de ces violences.

3.1- Manifestations des violences conjugales faites aux hommes

L'enquête a permis d'identifier différentes formes de violences faites aux hommes dans le couple à Abidjan. Ces violences sont essentiellement sexuelles, physiques, psychologiques, verbales, économiques et sociales.

3.1.1- Violences sexuelles

Dans un couple, les mariés ont des devoirs conjugaux l'un envers l'autre, notamment satisfaire sexuellement son conjoint ou sa conjointe. Si dans le cas des violences sexuelles faites aux femmes, le viol apparaît comme l'élément le plus caractéristique des violences conjugales sexuelles, il faut dire que dans les violences conjugales sexuelles faites aux hommes, la femme utilise le sexe comme moyen de pression, de manipulation et de contrôle du conjoint. En effet, l'enquête révèle que des hommes sont contraints dans le cadre des relations sexuelles qu'ils entretiennent avec leurs conjointes à reproduire des scènes de "pornographies" pour satisfaire un fantasme chez ces dernières. Des actes que les hommes jugent souvent impudiques ou contre nature. C'est d'ailleurs ce que rapporte une victime enquêtée : *« Moi ma femme possède de nombreux gadgets sexuels qu'elle m'oblige à utiliser pour lui faire l'amour. Je vous assure que c'est pareil que dans les films X. C'est vraiment dégoûtant et j'en souffre »*.

Il arrive aussi que la femme vende du sexe à son conjoint. En effet, comme une véritable prostituée, la femme demande à son homme de lui donner de l'argent pour avoir des rapports sexuels avec elle. Cette rémunération est le préalable, avant tout rapport sexuel. Et c'est seulement quand il se sera acquitté de la somme demandée, que l'homme sera autorisé par sa partenaire à avoir des rapports sexuels. C'est cette réalité que vit T. A dans son couple : *« Je paie une forte somme d'argent avant d'avoir accès au lit conjugal et avoir des rapports sexuels avec ma femme. Au*

début, j'ai pensé que c'était juste un fantasme, mais c'est devenu une habitude. Si je ne paie pas, je n'ai pas de relations sexuelles avec elle. Le prix de la passe varie selon ses humeurs et c'est dégoûtant ».

Certaines femmes refusent catégoriquement le sexe au conjoint, sous prétexte qu'il n'est pas assez viril et par conséquent pas compétitif. Des femmes reprochent également à des hommes de manquer d'expérience et de ne pas arriver à les satisfaire au lit. Ces situations, selon les enquêtes, ont amené certains hommes à consommer des aphrodisiaques pour chercher à satisfaire la conjointe. D'autres, par contre, ont multiplié leurs partenaires sexuels, pour jauger de leur virilité ou acquérir une certaine expérience sexuelle en dehors du foyer, comme le rapporte cet enquêté : *« Ma femme me fait toujours douter de mes capacités sexuelles. Au lit, elle trouve que je ne donne pas le meilleur de moi-même. Elle estime que je suis un fainéant et que mes muscles ne servent à rien du tout. J'ai été obligé de consommer des aphrodisiaques qui en réalité ne m'ont rien apporté et donc j'ai des copines avec lesquelles je me donne du plaisir avant de rentrer à la maison. C'est mon épouse qui m'a poussé à l'infidélité et à la multiplicité de partenaires sexuels ».*

3.1.2- Violences physiques

L'enquête révèle que la violence physique est la manifestation la plus visible des violences conjugales à l'égard des hommes. Elle se caractérise par la présence apparente de marques sur le corps de la victime, telles que les traces de griffes faites par les ongles des femmes, les traces de dents (morsures). Les entretiens menés ont également permis de savoir que des hommes victimes de violences conjugales physiques ont perdu l'usage des yeux. Il y en a qui ont eu des membres fracturés, des dents arrachées à la suite de coups violents portés à l'aide d'un pilon, d'une casserole, d'une marmite, d'une bouteille ou tout objet à portée de la main de la femme, pouvant permettre de faire mal. Certaines victimes ont même reçu de l'huile ou de l'eau chaude en plein visage et en portent les séquelles.

Les violences conjugales de la femme à l'égard de l'homme se manifestent quelques fois par la volonté de sectionner le sexe du conjoint, qu'on soupçonne d'infidélité. Il arrive également que des hommes soient électrocutés volontairement par une conjointe ivre de colère. Il a aussi été rapporté que maintes fois, des femmes ont utilisé des fers à repasser branchés (donc chauffés à blanc) qu'elles ont posé sur le corps de leur mari, comme le rapporte cet enquêté, témoin d'une scène de violence faite avec le fer à repasser le linge : *« une fois, mon voisin qui est blanchisseur a eu des histoires avec sa femme, qui très en colère, lui a mis le fer à repasser, avec lequel il travaillait sur le corps ».*

Les violences conjugales physiques vont quelques fois au-delà des coups et blessures volontaires, car des homicides ont lieu dans les domiciles. En effet, l'enquête révèle que, dans leur volonté de faire mal au conjoint, certaines femmes vont jusqu'à donner la mort au conjoint et cela est illustré par les propos d'un officier de police, qui affirme : *« un jour, j'ai reçu une dame qui avait été conduite à mon bureau parce qu'elle avait utilisé un pilon pour mettre fin à la vie de son conjoint à la suite d'une altercation. Selon les témoignages rapportés par l'entourage du couple, cette dame avait pour habitude de battre son mari, jusqu'à ce que le drame survienne ».*

3.1.3- Violences psychologiques

Elles sont présentées par des victimes et témoins des scènes de violences conjugales comme une arme favorite de la femme. Cette forme de violence contre les hommes se manifeste par des insultes, des menaces de représailles ou de mort. Les auteures intimident les hommes, les dévalorisent, les rabaissent, les dénigrent, comme en témoigne ce propos : *« j'ai reçu un de mes fidèles ici à l'église qui est venu me dire que son épouse le traite de stérile et que les enfants qu'ils ont eu ne sont pas de lui. Ces propos, elle le tient chaque fois qu'il y a une dispute. Je suis vraiment mal à l'aise, car je ne sais pas si c'est vrai ou faux et cette situation me traumatise ».*

L'enquête a aussi révélé que des hommes sont repris comme des gamins devant leurs propres enfants ; ce qui leur fait perdre la confiance en soi. Une victime témoigne : *« Ma femme me contrarie beaucoup devant les enfants. Ce qui fait que quand je parle souvent avec eux, ils disent quand maman sera là, nous allons lui demander, si c'est vrai ».*

Les violences psychologiques affectent, blessent psychologiquement et peuvent pousser la victime au suicide. À ce propos, un responsable religieux a affirmé que *« un monsieur victime de violences conjugales à répétition a confié son fils unique et une forte somme d'argent à son meilleur ami sous prétexte qu'il devait partir en voyage pour quelques jours avec son épouse. C'est donc avec tristesse et désolation que les parents ont découvert le corps sans vie du couple dans leur maison. Ils ont aussi découvert une lettre d'adieu dans laquelle le monsieur a mentionné son suicide et l'assassinat de son épouse qu'il ne supportait plus à cause des nombreuses humiliations qu'elle lui faisait subir dans le couple ».*

Par ailleurs, certains hommes qui ont perdu l'estime de soi à cause des violences conjugales, ont fini par sombrer dans l'alcool et ont perdu leur autorité en tant que père. La femme a détruit la relation père-enfant, ils se sentent, par conséquent, humiliés et inutiles. Une victime raconte : *« Elle utilise son niveau d'étude pour me rabaisser partout. Elle a un bac+4 et moi un BTS (Brevet de Technicien Supérieur). Tous nos amis le savent, parce qu'elle en parle un peu partout. Quand je n'avais pas encore de boulot, c'est elle qui s'occupait de tout à la maison, mais je n'avais pas droit à la parole et devant les enfants, elle me rabrouait. Je ne supporte plus cette situation qui m'a fait sombrer dans l'alcool ».*

3.1.4- Violences verbales

Les violences verbales dans le couple se réfèrent au débit de paroles, à la violence perçue dans la voix et les cris. C'est l'une des formes de violence contre les hommes la plus répandue, car la plupart des violences conjugales naissent des violences verbales et évoluent vers d'autres formes de violences. Aux dires de certains enquêtés *« la force de la parole se trouve du côté de la femme ».* Selon les entretiens réalisés, les femmes dont les propos sont appréhendés comme violents sont très souvent des femmes autoritaires. Elles crient, font pression sur leurs conjoints, ponctuent leurs discours par des injures. Ces femmes ont tendance à vociférer en parlant à leurs maris en tout temps et en tout lieu comme en témoignent les propos de cet enquêté, qui estime en être victime : *« un jour, ma femme m'a demandé de l'accompagner au marché. Chemin faisant, elle a émis une opinion que je ne partageais pas. Je vous jure qu'en pleine rue devant de nombreux passants, elle m'a crié dessus comme un gamin : tu es trop idiot, tu es dégoûtant... et notre entourage avait les*

yeux rivés sur nous. J'étais tout couvert de honte et je vous assure que chaque fois, c'est le même scénario ».

3.1.5- Violences économiques et sociales

Selon l'enquête, les violences économiques se caractérisent par le désir de la femme de punir son conjoint en le faisant perdre de l'argent, en l'amenant à dépenser, en vivant au-dessus des moyens financiers de son homme. Certaines épouses, soupçonnant leur mari d'infidélité vont volontairement contracter des dettes, et cela, juste pour que le conjoint ait à dépenser de l'argent. Pour elle, il le fait régulièrement avec une ou plusieurs femmes en dehors du foyer. L'amener à sortir de l'argent, c'est une façon pour la conjointe de punir le mari infidèle. Les enquêtés ont également mentionné que des femmes vivent dans la gabegie. Ces dernières s'adonnent à des dépenses outrancières, ce qui bien évidemment ne permet pas au couple de faire des économies, bien au contraire le couple est très souvent endetté, voire surendetté. À ce propos, un Commissaire de Police a confié être lui-même victime de violence conjugale économique car, selon ses dires, son épouse l'oblige à inscrire leurs enfants dans des établissements scolaires excessivement coûteux, en plus du fait qu'elle soit, elle-même, portée sur le luxe. Cette situation fait qu'il est souvent endetté.

Les entretiens révèlent également que des conjointes vont même jusqu'à confisquer et gérer le salaire de leurs époux. C'est la femme qui tient la carte magnétique de son homme et par conséquent, c'est elle qui retire le salaire chaque fin de mois, quand les salaires sont virés.

Outre la violence économique, les violences conjugales sur les hommes constituent aussi une forme de violence sociale. En effet, des femmes font le vide autour de leur mari. Elle s'arrange de sorte qu'il ne puisse plus voir ses amis et ne puisse pas recevoir les membres de sa famille. En clair, le conjoint est isolé à travers les interdictions de visites aussi bien chez lui que chez eux à la maison. Une victime affirme : *« quand je me suis marié, mon épouse m'a dit qu'il paraît que votre groupe ethnique est très envahissant. Donc, pour éviter que nous soyons envahis par mes parents, elle a interdit la maison à mes parents. Même mon père et ma mère ne viennent pas chez nous ».*

Une autre victime qui a tenté de se suicider révèle : *« si ma femme est en conflit avec quelqu'un, elle veut que je sois également en conflit avec ce dernier. Dernièrement, notre voisin a été braqué par des bandits qui ont même violé leur fille de ménage. Pendant que les gens rendaient visite au voisin, ma femme m'a formellement interdit d'aller là-bas et j'ai exécuté. Comme ils connaissent ma situation, les voisins ne se sont pas fâchés, parce que quand ils me voient au dehors, ils continuent de me saluer. Moi-même, mes parents refusent de venir chez moi à cause de ma femme. Je me demandais donc à quoi bon vivre, si tu es abandonné par tes parents qui t'avaient bien dit de ne pas la prendre pour femme ? J'ai tenté donc de me suicider un jour, sans succès ».*

Des femmes exportent même les violences conjugales jusque dans le lieu de travail de leur conjoint. C'est d'ailleurs ce que rapporte cet enquêté : *« ma conjointe, m'accusant d'infidélité, s'est rendue à plusieurs reprises dans mon service pour faire des histoires à mes collègues sous prétexte qu'ils seraient complices de mon infidélité. Cette situation a éloigné de moi de nombreux amis et collègues qui disent m'éviter, pour ne pas avoir de problèmes avec mon épouse. C'est vraiment difficile d'avoir des femmes qui ne savent parler que le langage de la violence ».*

3.2- Raisons de l'occultation des violences conjugales faites aux hommes

L'occultation des violences faites aux hommes par les femmes dans les ménages à Abidjan sont liées aux stéréotypes sexuels et à la coutume.

3.2.1- Occultation liée aux stéréotypes sexuels

Le fait de présenter les hommes comme violents et la femme douce, dépourvue de propension à la violence, ont rendu tabous les violences faites aux hommes par les femmes dans le couple, si bien que l'approche qui est faite de cette réalité sociale n'est pas toujours objective. L'étude a donc permis à travers la description des violences conjugales faites aux hommes, de comprendre que le silence qui entoure ce phénomène est lié à la dimension dégradante et humiliante que lui confère les stéréotypes. En effet, les stéréotypes sexuels qui s'appréhendent comme un ensemble d'idées préconçues concernant les rôles et les comportements que les femmes et les hommes devraient adopter, ont attribué aux hommes les rôles de pourvoyeur et de protecteur. Les hommes doivent adopter des attitudes et des habiletés liées à la force, la combativité, l'indépendance et la capacité à cacher les émotions associées à leur victimisation. Tout écart à ces valeurs, censées conférer une position dominante aux hommes dans la société, augmente les risques d'humiliation, d'exclusion et de stigmatisation. Ainsi, les stéréotypes sexuels influencent significativement la capacité des hommes à reconnaître les violences conjugales dont ils sont victimes.

La société abidjanaise est construite sur ces stéréotypes qui présentent la femme comme faible, sans défense et l'homme comme fort qui doit la protéger. Ainsi, une approche contraire, telle que présentée dans les manifestations des violences que subissent des hommes de la part de leurs conjointes est synonyme d'humiliation, d'indignation et un cas de rejet. Par conséquent, les réactions émotives des populations abidjanaises interrogées, en rapport avec l'objet, témoignent de l'ancrage des stéréotypes sexuels. Les populations interrogées estiment que les violences faites aux hommes par les femmes dans le couple vont à l'encontre d'une vision de virilité, qui fait de l'homme un être fort, capable de se défendre tout seul et par conséquent, les victimes masculines ne révèlent presque jamais les sévices et autres humiliations subies. Pour ces victimes, ça ne servira à rien, puisqu'il n'y a pas de reconnaissance sociale de la violence conjugale envers les hommes, comme en témoignent les propos de cet officier de Police : *« C'est quoi un homme battu ? Pour moi, ça n'existe pas, c'est de la pure comédie. Un homme, un vrai, ne peut jamais être battu par une femme à plus forte raison, celle qui est son épouse. L'homme est censé protéger sa femme et comment, elle peut le frapper. Ce n'est pas possible. D'ailleurs, la femme a quelle force, pour pouvoir frapper un homme. C'est juste que peut-être certains hommes, à cause de la justice s'abstiennent de corriger leurs femmes »*. Ces propos vont donc à l'encontre de ceux des victimes interrogées qui estiment que leur domicile apparaît pour eux, comme un espace de terreur et d'humiliation. Un d'eux affirme d'ailleurs que *« Comment, moi un homme, je peux oser dire à quelqu'un, que ma femme me bat et qu'elle a même confisqué ma carte magnétique. Quel courage j'aurai à confier aux gens que mon domicile est un enfer à cause de mon épouse qui me traite comme un gamin. Je vis quotidiennement dans la peur et l'humiliation au sein de la maison »*.

3.2.2- Occultation liée à la coutume

L'occultation des violences faites aux hommes par des femmes dans le couple est souvent légitimée par des normes culturelles. En effet, l'éducation reçue, les préjugés envers les femmes et les privilèges accordés aux hommes au sein des communautés, rendent difficile la reconnaissance communautaire des violences faites aux hommes dans le couple. Ces contraintes coutumières, transmises de génération en génération instaurent des inégalités flagrantes dans les rôles attendus entre sexes au sein de la communauté. Ainsi, les hommes sont blâmés par la communauté et la famille, pour celui qui oserait dénoncer les violences conjugales qu'il subit de la part de sa conjointe. On impose la subordination de la femme à l'homme et par conséquent, on a tendance à ignorer les violences subies par les hommes. Ainsi, les hommes qui en sont victimes font le choix de se taire et de souffrir en silence, car en parler serait faire du tort à sa famille et humilier sa communauté. L'homme est considéré comme le "propriétaire" de son épouse et la relation qui les lie, est une relation de pouvoir inégale et illégale. Cette approche coutumière est profondément ancrée dans les mœurs des populations abidjanaises qui, bien que vivant en zone urbaine, restent très attachées à la tradition. Elles craignent le regard des parents, de l'entourage, de la communauté et les railleries qui s'en suivront. Un enquêté nous a confié : *« un homme, un vrai africain, doit préserver l'honneur et la dignité de sa communauté d'appartenance. Il serait donc insensé de venir sur la place publique, dire que ma femme me bat ou encore que moi, un homme, je suis victime de violences dans mon couple de la part de ma femme. C'est indigne et ta famille pourrait même te renier, pour cette humiliation »*.

IV. CONCLUSION

L'étude visait la description des différentes formes de violences que subissent les hommes dans le couple au sein de la ville d'Abidjan. Pour atteindre cet objectif, la victimologie a été utilisée comme approche théorique de référence. Sur le plan méthodologique, différentes catégories sociales en rapport avec l'objet ont été interrogées. Le recueil de données s'est fait par la technique de boule de neige et l'approche par jugement. Les données ont été recueillies selon la méthode phénoménologique, puis analysées et traitées sur le plan qualitatif.

Pour ce qui est des résultats, l'étude révèle que les hommes sont aussi victimes de violences conjugales de la part de leurs conjointes au sein de la ville d'Abidjan. Ces violences s'expriment sous formes sexuelle, physique, psychologique, verbale, économique et sociale. Mais, compte tenu des stéréotypes sexuels et de la coutume encore prégnante dans l'esprit des populations, les violences conjugales subies par les hommes de la part de leurs conjointes se heurtent à une reconnaissance sociale, qui contraint souvent les victimes au silence. Ce construit social, qui refuse de reconnaître aux hommes le statut de victimes des violences conjugales, alors qu'aussi bien les femmes que les hommes en sont victimes, témoigne de l'occultation délibérée de la violence de la femme sur son conjoint.

V. BIBLIOGRAPHIE

Bell, A. (2004). « Délinquantes avec antécédents d'infractions violentes : Une comparaison. » In Recherche sur l'actualité correctionnelle, vol. 16, n°1, 22-24.

- Crizoa, H. (2019). « Délinquance juvénile aujourd'hui : une analyse causale du phénomène des microbes. » In *Sciences & Actions Sociales*, vol 12, n°2, 161-172.
- Dallaire, Y. (2001). *Homme et fier de l'être*. Québec : Éditions Option Santé.
- Daligand, L. (2019). *Les violences conjugales*. Paris : PUF
- Daligand, L. (2008). « Violences conjugales. » In *journal des psychologues*, vol. 2, n°255, 49-53.
- OXFAM (2008). *Les violences conjugales*. Paris : Que sais-je ?
- Tchagang, E. (2016). « Stéréotypes et identités de genre au Cameroun. » Validation de Bem Sex-Role Inventory (BSRI). In *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, n°109, 25-48.
- Vaillé, H. (2011). « Les femmes victimes de violences conjugales. » In *Violences et société* aujourd'hui, 33-48. [En ligne] : <https://doi.org/10.3917.sh.bedin.2011.01.0033> - Consulté le 10 juin 2020.
- Romito, P. (2009). « Un silence de mortes. La violence masculine occultée. » In *Nouvelles Questions Féministes*, n°1, vol. 28, 120-123.
- Steinmetz, S. et al. (1978). « The battered husband syndrome. » In *Victimology*, vol 3, n°4, 499-509.
- Bottos, S. (2007). « Les femmes et la violence : Théorie, risque et conséquences pour le traitement – rapport de recherche, Service correctionnel Canada. » [En ligne] : <https://www.csc-scc.gc.ca/recherche/r198-fra.shtml#il> – consulté le 10 juin 2020.
- Torrent, S. (2003). *L'homme battu : un tabou au cœur du tabou*. Québec : Éditions Option Santé.

LES INSUFFISANCES DE LA PROTECTION DU CONSENTEMENT DANS LE MARIAGE EN DROIT IVOIRIEN

Ladji YEO
Ecole Supérieure Africaine des
Technologies, de l'Information et de la
Communication (ESATIC)
ladji.yeo@esatic.edu.ci
yeoladji@gmail.com

RÉSUMÉ

Le mariage qui est légalement conçu comme l'union d'un homme et d'une femme célébrée par devant l'officier de l'état civil, est la cellule de base de la société. Aujourd'hui, l'on assiste à un abandon progressif de l'aspect institutionnel du mariage face au triomphe de son aspect consensuel. Le consentement libre et éclairé des candidats au mariage est ainsi un élément indispensable bénéficiant d'une protection juridique. Toutefois, cette protection du consentement matrimonial présente des limites qui ont pu être relevées dans cette étude. Ainsi l'on dénombre un certain nombre d'insuffisances au niveau du cadre théorique de protection. De même, il existe des limites qui compromettent la praticabilité des textes.

Mots clés : Mariage, consentement, protection.

SUMMARY

Marriage which is legally conceived of as the union of a man and a woman celebrated before the registrar is the basic unit of society. Today, we are witnessing a gradual abandonment of the institutional aspect of marriage in the face of the triumph of its consensual aspect. The free and informed consent of candidates for marriage is thus an essential element enjoying legal protection. However, this protection of matrimonial consent presents limits which have been noted in this study. Thus, there are a number of shortcomings in the theoretical framework of protection. Likewise, there are limits which compromise the practicability of the texts.

Keywords: Marriage, consent, protection.

INTRODUCTION

Le mariage est l'union d'un homme et d'une femme célébrée par devant l'officier de l'état civil¹. Longtemps présenté comme le mode légitime de fondation de la famille et cellule de base de la société, il est à notre époque à la croisée des chemins (B. KASSIMI, 2004, p 15). En effet, le

¹ Cf. Article premier de la loi n° 2019-570 du 26 Juin 2019 relative au mariage.

mariage ne cesse de surprendre par la diversité des formes de couples admis au nom des revendications légitimes des principes de la liberté et de l'égalité chers à la tradition universelle des droits de l'homme (F. VASSEUR-LAMBRY, 2000, p. 390). La nature juridique du mariage, quant à elle, se révèle problématique dans un contexte de libéralisation ou de contractualisation du contenu du droit de la famille : on assiste à un abandon progressif de l'aspect institutionnel du mariage face au triomphe de son aspect consensuel (I. SAYN, 2008, p. 69). C'est dans ce contexte que l'accord de volontés matérialisé par le consentement demeure un élément essentiel de la formation du mariage. Le droit accorde ainsi aux individus le maximum d'indépendance afin de leur permettre de se marier librement.

La loi ivoirienne dispose à cet effet que « *Chacun des futurs époux doit consentir personnellement au mariage* ». En se prononçant ainsi, le législateur entend privilégier la volonté des individus, dans le déroulement du processus de leur mariage. Au plan international, les instruments pertinents des droits de l'homme font également du consentement une exigence de mise en œuvre du droit fondamental reconnu à tous de se marier². Il y a donc intérêt à se demander si cette volonté des législateurs de libérer mais aussi de responsabiliser l'homme ou la femme dans le choix de son partenaire bénéficie d'une protection juridique appropriée. La présente étude n'a pas pour autant vocation d'explorer les moyens juridiques de protection du consentement matrimonial. Mais elle se focalisera plutôt à faire une analyse de la protection juridique dudit consentement et à en relever les insuffisances en droit ivoirien. Mais que doit-on d'abord entendre par consentement matrimonial ?

Le législateur lui-même ne répond pas directement à la question. En lieu et place de préciser ce qu'il entend par consentement au mariage, il énumère plutôt ce qui rend invalide ledit consentement³. Ainsi, le consentement n'est pas valable s'il a été extorqué par violence ou s'il n'a été donné que par suite d'une erreur sur l'identité physique ou civile de la personne. Il en est de même, lorsque celui qui l'a donné ignorait l'incapacité physique de consommer le mariage ou l'impossibilité de procréer de l'autre époux, connue par ce dernier avant le mariage.

A défaut de définition légale, le sens littéraire nous renseigne que le terme « *consentement* » désigne fondamentalement un acquiescement donné à un projet ou une décision (J. REY- DEBOVE ; A. REY, 2013, p.515). Du point de vue juridique en règle générale, le terme « *consentement* » s'entend non seulement de l'adhésion d'une partie faite par l'autre à l'occasion de la création d'un acte juridique, mais également de l'échange des consentements consécutif à l'accord de volontés qui lie les parties (R. GUILLIEN, J. VINCENT, 2011, p. 573). Toutefois en matière matrimoniale, le terme « *consentement* » ne saurait se référer à une sorte de volonté froide et raisonnable requise pour les autres actes mais plutôt à un duo de sentiments et de passions (J. CARBONNIER, 1995, p.76). Selon une approche doctrinale, le consentement matrimonial couvre un sens plus étendu que celui qui le réduit au simple formalisme administratif

² Article 16 alinéa 2 de la D.U.D.H du 10 décembre 1948 : « *Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux.* », Article 10.1 du P.I.D.E.S.C de 1966 : « (...) *Nul mariage ne peut être conclu sans le libre et plein consentement des futurs époux. (...)* ». Article 23.3 du P.I.D.C.P de 1966 : « (...) *Le mariage doit être librement consenti par les futurs époux.* ».

³ V. Article 4 de la loi n° 2019-570 du 26 Juin 2019 relative au mariage.

exigé lors de la célébration civile du mariage (L. EKANGAMBEGA, 2007). En clair, il désigne le sentiment d'amour et de passions qui caractérise le mariage réussi, sentiment que le législateur protège à un certain niveau.

Quant au concept de « *protection* », il renvoie à une réalité contenue dans les notions de prévention, de précaution ou encore celle de garantie nécessaires pour aboutir à la notion de sauvegarde. Le concept de « *protection* » désigne d'abord une précaution mise en place pour répondre à un besoin, à une nécessité de préserver une personne ou un bien contre un risque afin de garantir sa sécurité ou son intégrité. Les mesures préventives servent ainsi à vérifier l'existence d'un réel consentement entre les futurs époux pour éviter les faux mariages et les mariages arrangés. La réglementation relative au mariage dispose d'un arsenal de mécanismes pour prévenir une éventuelle atteinte au consentement. L'on peut énumérer entre autres : l'audition préalable des candidats au mariage réalisée par l'officier d'état civil, la publication des bans, la comparution des futurs époux devant l'officier d'état civil, la nullité pour vices du consentement et bien d'autres. La notion de « *protection* » renferme non seulement l'action de protéger mais également le système de protection.

De ce fait, la présente étude axée sur les limites en droit ivoirien, de la protection du consentement exprimé à l'occasion du mariage, revient à examiner les défaillances des mesures préventives de sauvegarde du libre et plein consentement contenues dans les formalités exigées en cas de célébration du mariage, pour préserver la liberté fondamentale reconnue à tous de s'unir. L'étude relèvera à cette fin, d'une part, les insuffisances du cadre théorique de protection du consentement matrimonial (I) et d'autre part les obstacles pratiques à ladite protection à travers notamment une analyse de la praticabilité des textes (II).

I. LES INSUFFISANCES DU CADRE THEORIQUE DE PROTECTION DU CONSENTEMENT MATRIMONIAL

Les insuffisances du cadre théorique de la protection du consentement au mariage en droit ivoirien, se justifient d'une part, par une rupture de la législation avec les réalités socio-culturelles. D'autre part, ledit consentement est dévoyé sous l'emprise de l'environnement social encore résistant aux prescriptions législatives.

1. Une rupture des textes avec les réalités socio-culturelles

En Côte d'Ivoire, l'on note en droit interne un mimétisme des textes français de l'état civil⁴ en général. Ce comportement du législateur ivoirien a pour corollaire le revers de créer un écart entre la législation et les réalités locales.

1.1. L'existence d'un mimétisme des textes français

Lorsque l'occasion leur a été donnée de rédiger des textes spécifiques à leurs peuples, les législateurs africains des pays francophones en général, ont pour la plupart fait preuve d'un

⁴ Le mariage est un des aspects de l'état civil. Donc les dispositions légales relatives au mariage sont tout comme celles de l'état civil en général le fruit du mimétisme des textes français.

mimétisme des textes français. En effet, la consultation des codes civils entrés en vigueur depuis l'indépendance montre ainsi qu'après une période transitoire, c'est le système français des actes de l'état civil qui a été repris et parfois assorti de sanctions : déclaration obligatoire des naissances, décès, reconnaissance d'enfant naturel, enregistrement selon les formes variables de mariages, tenue des registres par des fonctionnaires, délivrance de copies, force probante des actes (F. LAROCHE – GISSEROT, 2002, p. 258.). D'ailleurs le système juridique ivoirien relatif au droit des personnes étant très pauvre dans son ensemble, il y a une application générale de textes français en vigueur avant l'indépendance, tel est du moins le cas d'une bonne partie du droit civil. Les textes régissant le mariage n'échappent pas à cette réalité.

De plus, l'on assiste à un durcissement de la législation en Côte d'Ivoire. C'est ainsi qu'« *est rendue obligatoire, sur toute l'étendue du territoire national, dans les conditions prévues par les lois et règlements sur l'état civil en vigueur, la déclaration des naissances, des mariages et des décès* »⁵. Dans le cadre du mariage, la conception traditionnelle africaine diffère de celle des pays colonisateurs. Toutefois, sous-estimant sensiblement les résistances des populations, une notable partie des législations issues de l'indépendance a voulu faire table rase du mariage traditionnel pour passer au mariage occidental. C'est ainsi que « *la Côte d'Ivoire a été le 1^{er} pays d'Afrique noire à avoir aboli la polygamie alors qu'elle est maintenue dans de nombreux pays africains (Sénégal, Cameroun, Tchad, Mali)* » (C. J. COULIBALY, 2015, p. 250.). Malgré d'importantes pressions d'une partie importante et influente de l'opinion, le législateur refuse de la réhabiliter ou de faire place au mariage coutumier (F. LAROCHE-GUISSEROT, *Ibid.*, p. 263). La jurisprudence continue de considérer ce dernier comme un simple *concubinage*⁶ ou une *union libre*⁷.

Dans la conception africaine du mariage, le consentement des futurs époux n'est pas une condition essentielle au mariage dans la mesure où il s'agit d'unir deux familles et non deux individus. Pour ce faire le mariage était entre les mains des deux familles des candidats au mariage. Le fait d'avoir reconduit la législation coloniale sans fondamentalement la modifier de sorte à l'adapter aux réalités locales ivoiriennes, constitue une limite en matière de protection de l'intégrité et de la liberté du consentement, mais bien plus, à la prévention de la fraude à l'état civil (M. DEFOSSEZ, 1978, p. 5.)⁸. Il y a désormais un écart entre la législation et les réalités locales.

⁵ Article 1^{er} de la loi n° 64-382 du 7 octobre 1964, portant fixation des modalités transitoires à l'enregistrement des naissances et des mariages non déclarés dans les délais légaux lorsqu'un jugement transcrit sur les registres de l'état civil n'a pas déjà suppléé l'absence d'acte.

⁶ La qualification de concubine est donnée aux veuves d'un mariage traditionnel. Cf., C.A. ch. civ. et com. 10 mars 1978, arrêt n° 212, RID, N° 3-4, 1978, pp. 10-11.

⁷ Le mariage traditionnel est qualifié d'union libre en conséquence la rupture d'une telle union entraîne des dommages-intérêts à condition que soit prouvée une rupture abusive. Cf., C.A. 26 mars 1976, N° 228 et 30 avril 1976 N° 317, RID N° 3-4, 1978, pp. 6-9.

⁸ DEFOSSEZ s'insurge contre la transposition du droit français en ces termes : « *La jurisprudence française s'explique dans un pays qui connaît l'état civil depuis le XVI^{ème} siècle. Mais, comme l'a parfaitement compris la cour d'Appel d'Abidjan, elle ne peut être transposée dans un pays neuf comme la Côte d'Ivoire* » Cf. DEFOSSEZ (M.), « Droit civil : personnes et droit de la famille », RID, N°3-4, 1978, p. 5.

1.2. Un écart entre la législation et les réalités locales

Au nombre des reproches, on peut noter que l'état civil est l'expression étrangère de l'organisation et de la présentation de certains faits sociaux, qui pour le moins est différente des réalités des peuples qui ont été soumis à la colonisation occidentale. Étant de la sorte un ensemble de dispositions légales et donc destinées à s'appliquer à une communauté humaine, on était en bon droit de s'attendre que les règles relatives à l'état civil s'adaptent aux réalités des populations locales surtout au moment où ces colonies devaient disposer de leur propre législation c'est-à-dire aux lendemains des indépendances. D'ailleurs il y avait déjà un espoir de changement à l'époque coloniale pour ce qui concerne certains faits de l'état civil et notamment le mariage. En fait, avant l'indépendance les populations autochtones en Côte d'Ivoire étaient régies par l'état civil indigène qui ne faisait que constater et enregistrer les mariages célébrés selon les coutumes⁹. On pouvait analyser cela comme un signe de tolérance à l'égard des habitudes locales puisque cet état civil ne faisait qu'enregistrer ces faits sans condition préalable. Les mariages étaient ainsi célébrés selon la forme traditionnelle et culturelle choisie par les époux sans que le législateur ait à interférer. On devait pouvoir s'attendre à ce que, faisant preuve d'imagination, les autorités ivoiriennes réinventent un système original qui prenne en compte les réalités locales au moment de l'indépendance. Mais contre toute attente, c'est l'inverse qui se produit (G. A. KOUASSIGNAN, 1974, p. 219.)

On passe d'un état civil colonial relativement souple à un système plus rigide faisant abstraction de l'environnement socioculturel. Le volet européen de l'état civil est ce qui l'emporte au moment où le pays décide de se doter de son propre état civil. L'état civil autochtone qui accordait aux populations locales un régime de faveur disparaît au profit d'un état civil plus contraignant rompant avec le contexte socioculturel (K.J. KONAN, 2010, p. 40.).

À l'opposé, d'autres pays ont légiféré en tenant compte des réalités locales. C'est par exemples les cas du Mali, du Burkina Faso, du Sénégal ou encore du Cameroun où la monogamie est une option et le mariage traditionnel est reconnu. En réalité cette variabilité de la flexibilité des législateurs relativement aux réalités locales a des explications relatives à la capacité d'influence communautaire ou encore du temps (F. LAROCHE-GISSEROT, *Op. cit.* p. 260 et s.). Pour ce qui est de l'influence communautaire, il faut noter que la démarche du copier-coller du modèle occidental du mariage est typique de certains pays partiellement christianisés comme la Côte d'Ivoire où la polygamie (B.B.S., NENE, 2018, p.113 et 114) a été rigoureusement interdite tandis que le mariage coutumier a été proclamé illégal au profit du mariage civil. C'est à l'évidence moins

⁹ On note également des traces de cette disposition favorable au mariage traditionnel dans la loi n° 64-382 du 7 octobre 1964 portant fixation des modalités transitoires à l'enregistrement des naissances et des mariages non déclarés dans les délais légaux lorsqu'un jugement transcrit sur les registres de l'état civil n'a pas déjà suppléé l'absence d'acte. Aux termes de l'article 9, « *Pourront également, nonobstant l'expiration des délais légaux, être déclarés au lieu de la célébration, dans les conditions ci-après, durant une période à laquelle il sera mis fin par décret, les mariages célébrés selon la tradition, lorsqu'ils n'auront pas précédemment fait l'objet d'une déclaration ou lorsqu'un jugement, transcrit sur les registres de l'état civil, n'aura pas déjà suppléé l'absence de déclaration* ».

vrai dans certains pays où l'islam, très influent a donné une sorte de légitimité à certaines coutumes telle que la polygamie. Mais il ne faut pas négliger le facteur temps qui a permis à ceux qui ont eu l'indépendance un peu plus tardivement de corriger les erreurs des premiers. Ainsi, certains pays qui ont légiféré plus tardivement ont tenu compte des réactions des populations et se sont gardés d'interdire la polygamie. C'est le cas du Togo, du Congo ou du Burkina Faso. D'autres comme le Cameroun et la Centrafrique ont reculé par souci de réalisme et de compromis. Au Sénégal, il existe deux formes de célébrations du mariage : civil classique en mairie et coutumier constaté par l'officier d'état civil qui se déplace sur les lieux du mariage. L'expression de la rupture avec les réalités locales en plus du caractère radical de la législation sur l'état civil se retrouve dans l'écart entre l'opinion publique et la législation.

Le passage d'une culture d'oralité, d'un droit coutumier non écrit à un droit moderne écrit est de nature à créer une césure dans les couches sociales africaines en général. L'on a ainsi d'une part, une masse d'analphabètes inadaptés à une législation importée. D'autre part, une minorité d'intellectuels, formés à une logique étrangère. L'opinion publique ne comprend pas et ne suit pas la prolifération des dispositions législatives réprimant certaines activités ou comportements (Y. SARASSORO, 1980, p. 18.). Or, plus l'écart entre l'opinion publique et la législation est considérable, plus les populations sont amenées à ne pas observer les mesures prescrites ne serait-ce que par simple ignorance de l'intérêt de leur respect. Les infractions à la loi dans ce cas, sont plus graves et partant, on a une tendance à recourir à la fraude pour contourner la loi.

Le cas de la Côte d'Ivoire montre que les documents de l'état civil sont le reflet de la façon dont l'autorité étatique se représente l'individu et son identité, plutôt que celle de la société. L'identité du papier, celle de l'état civil est presque l'inverse de l'identité dans les traditions. Alors que l'identité découlant de l'état civil tend à individualiser les personnes, à les détacher du groupe, l'identité dans les traditions tend à les y attacher (K.J. KONAN, *Ibid.* p. 66.).

Le mimétisme des textes français marquant ainsi une certaine rupture avec les réalités locales africaines compromet fortement la praticabilité des nouveaux textes et dans le cadre de la formation du mariage, le consentement matrimonial supposé être libre et intègre, est dévoyé sous l'emprise de l'environnement social.

2. Un consentement dévoyé

La protection du consentement en matière de formation de couple participe de l'intégrité de la volonté de chacun des conjoints ainsi que de l'échange libre de la volonté des futurs conjoints. Mais la réglementation est régulièrement éprouvée par la persistance de pratiques socioculturelles et des mariages de complaisance, préjudiciables au consentement matrimonial.

2.1. La persistance de pratiques socioculturelles

La pratique de la dot et des fiançailles sont en réalité révélatrices d'une résistance des populations aux dispositions de l'état civil qui s'observe par une adhésion timide desdites populations aux prescriptions législatives. Ces pratiques constituent des foyers de perturbation du consentement au mariage tel que défini dans la présente étude.

D'abord relativement à la dot, le législateur de 1964 ne l'a pas retenu comme une formalité préliminaire à la célébration du mariage¹⁰. Il l'a même prohibé par souci d'égalité et de liberté reconnus aux conjoints (G. PENE, 1971, p.11). Mais il quand il a procédé ainsi, le législateur a été confronté au fait que « *la majorité des individus n'accepte pas les pratiques nouvelles [de sorte que] les institutions coutumières sont encore très vivantes* » (M. DUMETZ, 1974, p.23). Le Professeur COULIBALY fait remarquer en ce sens qu'« *il n'existe pas en Côte d'Ivoire de jurisprudence condamnant une personne pour avoir versé ou reçu une dot. Et pourtant, les populations continuent, comme par le passé, à faire des gestes à l'égard de leur future belle famille. C'est donc une disposition qui demeure théorique* » (C.J. COULIBALY, 2015, p. 254.). C'est certainement fort de ce constat que 55 ans plus tard, c'est-à-dire en 2019, le législateur a dû se rétracter¹¹ pour supprimer l'abolition de la dot.

Mais en quoi consiste la dot ? La dot africaine à l'origine représente d'abord une compensation matrimoniale de la perte subie par la famille de la jeune fille avant d'être considérée comme une preuve tangible de la conclusion du mariage. (G. PENE, *Ibid.* p.11, 1971) Il s'agit d'une pratique courante dans toutes régions de la Côte d'Ivoire. Elle consacre les liens du mariage et institue une alliance entre les deux familles pour encadrer les deux futurs époux (K. A. B. KOFFI, 2020, p. 59). Mais avec le développement de l'économie monétaire, la dot va perdre son caractère symbolique pour devenir le prix d'achat de la future épouse. Cette dénaturation de la dot explique la prohibition de celle-ci au rang des formalités préliminaires de la célébration du mariage. Néanmoins cette réhabilitation n'enlève rien au fait qu'elle demeure une pratique pouvant influencer la liberté des futurs époux et entraver ainsi le consentement matrimonial au même titre que les fiançailles.

En effet, dans le droit traditionnel africain, les fiançailles constituent un engagement pris le plus souvent par les deux familles d'unir leurs enfants dans l'avenir. Cet engagement peut concerner une fille encore jeune, voire même un enfant à naître. La promesse du mariage est faite par le fiancé ou par sa famille à la jeune fille ou à la famille de celle-ci et elle a un caractère contraignant. Le législateur ivoirien, n'a pas défini les fiançailles. Elles ne constituent pas un contrat mais un simple fait juridique. Par conséquent, les fiançailles ne peuvent faire naître aucune obligation de contracter mariage à la charge des fiancés. L'absence de force obligatoire des fiançailles permet à chaque fiancé de renoncer librement à son projet de mariage. Toutefois, en cas de rupture abusive elles peuvent générer des dommages-intérêts à l'encontre du fautif¹².

¹⁰ Loi n° 64-381 du 7 octobre 1964 relative aux dispositions diverses applicables aux matières régies par les lois sur le nom, l'état civil, le mariage, le divorce et la séparation de corps, la paternité et la filiation, l'adoption, les successions, les donations entre vifs et les testaments, et portant modification des articles 11 et 21 de la loi n° 61-415 du 14 décembre 1961 sur le code de la nationalité.

¹¹ L'article 104 de la loi N°2019-570 du 26 Juin 2019 relative au mariage, précise que « la présente loi abroge la loi n° 64-375 du 07 octobre 1964 relative au mariage modifiée par les lois n° 83-800 du 2 août 1983 et n° 2013-33 du 25 janvier 2013 et la loi n° 64-381 du 07 octobre 1964 relative aux dispositions diverses applicables aux matières régies par la loi sur le mariage et aux dispositions particulières applicables à la dot ». Il faut simplement retenir que la dot n'est plus interdite par la loi ivoirienne.

¹² C'est tout comme en matière de concubinage. La jurisprudence s'incline souvent devant des situations de fait. Car bien que n'étant pas légal, et ne produisant aucun droit, le partenaire ne pouvant en principe prétendre à rien, les tribunaux ont souvent rendu des décisions en faveur de concubins séparés ou veufs. Dans un arrêt de la chambre civile et commerciale de la cour d'Appel d'Abidjan (F. KAUDJIS-OFFOUMOU, 1996), le juge a estimé que dès lors qu'il y

En tout état de cause, qu'il s'agisse de la dot ou des fiançailles, l'on constate que ces deux réalités impliquent les familles des futurs époux dans les formalités précédant le mariage, à tout le moins dans les faits. Dès lors, il faut craindre pour l'intégrité et même la liberté du consentement matrimonial requis pour le mariage devant l'officier d'état civil. En réalité, il arrive bien de fois où dans l'esprit de ces deux pratiques, le consentement des futurs époux soit peu ou pas du tout pris en compte. La cohésion de la famille étant supposée assurée par l'entente entre les deux familles, les liens de la parenté emportent ainsi sur les liens de la future famille nucléaire. Le contrôle du processus du mariage peut par cette occasion, échapper à l'un ou aux deux futurs époux, notamment en ce qui concerne la liberté et l'intégrité de leur consentement à se marier. Mais généralement, ils finissent par se marier malgré l'atteinte ainsi portée au consentement et cela ne fait pas forcément de la vie de leur couple un fleuve tranquille. C'est du moins une des facettes de cette situation que nous dépeint MOLIERE dans sa pièce théâtrale « George Dandin ou le Mari confondu » en ces termes : « *M'avez-vous avant le mariage demandé mon consentement, et si je voulais bien de vous ? Vous n'avez consulté pour cela que mon père, et ma mère, ce sont eux proprement qui vous ont épousé ...* »¹³.

En dehors de cette atteinte au consentement matrimonial par les pratiques de la dot et des fiançailles, certaines personnes bien futées contournent le dispositif légal et procèdent à des mariages de complaisance en violation de tout respect de la liberté et de l'intégrité du consentement matrimonial, qui est inexistant en partie ou en totalité dans ce type de mariage.

2.2. L'absence du consentement dans les mariages de complaisance

Le mariage de complaisance encore appelé mariage fictif ou simulé, est un mariage contracté en l'absence de toute intention matrimoniale de la part de l'un des époux ou des deux. Il s'agit d'une véritable atteinte au consentement matrimonial. Le consentement qui implique la volonté de se prendre pour mari et femme est en partie ou totalement absent dans le mariage de complaisance chez les deux ou l'un des époux. Ce consentement ne s'entend pas de la simple volonté de s'unir solennellement qui est exprimée par les conjoints devant l'officier d'état civil. Il renvoie aussi et surtout à l'intention matrimoniale, à la volonté de se soumettre au statut d'époux et d'obéir aux devoirs qui en découlent. Le mariage de complaisance est un mariage qui est basé sur *la fraude*¹⁴ et qui, en ce sens, constitue une fraude à l'état civil. Il existe différents types de mariages de complaisance selon le niveau d'implication des époux dans la fraude qui y a conduit. Ils peuvent être comptables de ladite fraude ou en être victimes.

a rupture abusive, même si l'union n'est pas déclarée à l'état civil, le concubin peut avoir droit à des dommages et intérêts.

¹³ *George Dandin ou le Mari confondu*, est une [comédie-ballet](#) en trois actes de [MOLIERE](#). Elle relate l'histoire de George Dandin un riche [paysan](#). En échange de sa fortune, cédée à Monsieur et Madame de Sotenville, il acquiert un [titre de noblesse](#) (Monsieur de la Dandinière), un rang et une épouse, Angélique. Mais sa jeune femme n'a jamais voulu cette union. Devant cette épouse rebelle, qu'il ne parvient pas à attirer dans son lit, Dandin ne peut rien. Il ne peut empêcher Clitandre, [gentilhomme libertin](#) de la Cour, de courtiser ouvertement Angélique. George Dandin tente de réagir, mais les deux [aristocrates](#) n'ont que faire des basses accusations de coq de village et humilient cruellement l'infortuné bourgeois. Il s'agit d'une illustration parfaite de l'atteinte au consentement matrimoniale. Cf., MOLIERE, *George Dandin ou le Mari confondu*, Acte 2, scène première, [En ligne] : https://fr.wikipedia.org/wiki/George_Dandin_ou_le_Mari_confondu (Consulté le 25 /01/2020 à 19h20)

¹⁴ La fraude entendue comme étant constituée d'agissements illicites par emploi de moyens légaux ou irréguliers.

Lorsque les époux sont tous les deux comptables de la fraude, l'on parle de *mariage simulé* ou *mariage blanc*. « *Le mariage simulé s'entend de tout mariage qui ne repose pas sur la volonté libre et éclairée de vouloir se prendre pour mari et femme* » (P. DELNATTE, mars 2006, p. 5.). Il s'agit d'un mariage qui en apparence répond à toutes les conditions requises par la loi, mais qui en réalité, ne repose pas sur une volonté de se prendre pour mari et femme. Il peut avoir une multiplicité de motifs qui animent les futurs époux (S. GUINCHARD et T. DEBARD 2014, p. 592). Mais tous ces motifs ont pour lien commun qu'ils excluent la volonté des époux de fonder une vie de couple au sens de l'institution du mariage. Comme l'indique François BOULANGER, « *l'expression du consentement ne connaît aucune altération. Les époux ont agi avec discernement, sans qu'aucun d'eux n'évoque l'erreur ou le dol. Mais l'échange des volontés n'est qu'un moyen sans désir de fonder une famille. Ils ont créé intentionnellement une apparence* » (F. BOULANGER, 1990, p.159). Dans cette hypothèse, les deux conjoints sont volontairement fraudeurs et malhonnêtes en toute connaissance de cause. Il s'agit d'un mariage fait entre deux complices pour les besoins de la cause. Tantôt, la cérémonie n'est suivie d'aucune vie en commun : c'est le mariage en blanc proprement dit. Il s'agit d'une véritable mise en scène. Le mariage blanc est en effet avant tout une métaphore. C'est un mariage où l'on fait semblant, où l'on fait « comme si », dans le cadre d'une réalité toute différente. De cette petite comédie, les pseudo-époux cherchent à tirer un avantage : échapper à une obligation de service militaire, recueillir une dot, pour reprendre des exemples désormais un peu anciens, mais l'imagination n'a pas *a priori* de limites (E. RALSER, 2002, p.129). Tantôt, les intéressés font un choix parmi les conséquences habituelles du mariage, écartant les unes¹⁵ et admettant les autres¹⁶. On peut parler de mariage aux effets conventionnellement limités. « *L'entente des époux rendra particulièrement difficile la possibilité qu'auraient des tiers ou le ministère public de faire annuler le mariage* » (F. BOULANGER, *Ibid.*, p.160).

D'autres fois par contre, la responsabilité de la fraude ayant conduit à ce mariage de complaisance peut n'être imputable qu'à un seul ou à aucun des partenaires de sorte que le partenaire innocent en soit considéré comme une victime de la situation. Plusieurs cas de figures peuvent se présenter mais l'on peut les regrouper en fonction de l'existence de la liberté qui encadre le consentement au mariage.

Dans le premier cas de figure, le consentement au mariage existe et il est librement donné par les deux conjoints. De même, le mariage obéit à toutes les conditions requises par la loi. Mais il existe une grande divergence non formalisée entre les conjoints sur la finalité de l'union. Pour l'un, la finalité est l'intention matrimoniale de créer une famille, conformément à l'esprit de l'institution du mariage. Pour l'autre la finalité est d'obtenir un avantage (comme dans le mariage simulé), finalité non dévoilée au conjoint. On parle de *mariage abusé* ou *mariage gris*. Le mariage abusé se révèle bien souvent lorsque le conjoint, auteur de l'intention dévoyée, a obtenu ce qu'il souhaitait (obtention de la nationalité ivoirienne par exemple) et qu'il abandonne le domicile conjugal certaines fois, sans laisser d'adresse.

¹⁵ Ils peuvent par exemple écarter la cohabitation.

¹⁶ Ils peuvent choisir par exemple la légitimation d'un enfant.

Dans le deuxième cas de figure, le consentement de l'un ou même des deux conjoints n'est pas libre. Ledit consentement n'a été donné que suite à des pressions psychologiques ou des violences physiques. On parle de *mariage forcé*. En l'espèce, le mariage est entaché d'un vice du consentement qui est notamment la violence. Lorsque la violence est physique, le mariage ne peut avoir lieu, puisqu'en présence de l'officier de l'état civil, il serait quasi impossible d'exercer une violence physique sur l'un des futurs époux pour obtenir son consentement. Dans ces conditions, il y a absence effective de consentement.

En tout état de cause, l'on constate que dans les mariages de complaisance, il y a manifestement une absence de protection ou une perversion du consentement au mariage sur le long terme. Or, ladite protection ne devrait pas être conçue de manière instantanée, mais plutôt comme un processus continu, depuis la promesse des futurs conjoints jusqu'au mariage lui-même. Mais malheureusement, en plus des atteintes qui lui sont portées dans le cadre théorique et la pratique irrégulière des mariages de complaisance dont les insuffisances ont été montrées plus haut, la protection du consentement matrimonial est également éprouvée par les mécanismes juridiques de protection.

II. LES LIMITES DES MECANISMES JURIDIQUES DE PROTECTION DU CONSENTEMENT AU MARIAGE

L'officier de l'état civil et le juge constituent les maillons essentiels des mécanismes juridiques de protection du consentement matrimonial. Ainsi, du point de vue de la mise en œuvre de la réglementation, l'organisation de la protection du consentement matrimonial repose essentiellement sur ces deux acteurs. En réalité, les atteintes à l'intégrité et à la liberté du consentement matrimonial révèlent bien l'existence de limites desdits mécanismes à le protéger. En effet, la protection du consentement peut bien de fois être compromise par des insuffisances au niveau des mécanismes de l'état civil (1) ou une protection prétorienne inadaptée (2).

1. Des insuffisances des mécanismes de l'état civil

Les mécanismes juridiques confinent l'officier dans un rôle passif, de sorte qu'il n'a pas un contrôle de la réalité du consentement. En effet, l'officier d'état civil a un rôle purement passif sauf lorsqu'il s'agit d'enregistrer un fait d'état civil. Il « *ne fait que recevoir les déclarations qui lui sont faites, sans en vérifier la sincérité et les mentionne dans l'acte qu'il rédige* » (F. TERRÉ et D. FENOUILLET, 2005, p. 209.). Il ne saurait d'office constater un acte ou une situation juridique, ni dresser un acte contenant des indications autres que celles qui lui ont été fournies par le déclarant ou un autre officier d'état civil.

En matière de mariage, il n'a pas une liberté totale de contrôle de l'évènement. C'est notamment le cas lorsqu'il existe une opposition régulière au mariage. Celle-ci constitue par elle-même un empêchement au mariage. Or, l'officier d'état civil n'est pas juge du motif de l'opposition ; quand bien même il aurait la certitude que l'empêchement allégué n'existe pas, il devra s'abstenir de célébrer le mariage (A. WEIL et F. TERRE, 1978, p. 225). Finalement, l'officier d'état civil est tenu à un rôle de scribe qui est purement passif car en principe, il n'est pas tenu de vérifier la valeur juridique et matérielle des déclarations qui lui sont faites (S. MELONE, 1982, p. 30). C'est pour quoi d'ailleurs les affirmations n'émanant pas de l'officier font foi jusqu'à preuve

du contraire. Autrement dit, il est possible de rapporter la preuve contraire de ces affirmations enregistrées sans moyen de vérification par les moyens ordinaires de la preuve de droit commun. Alors que celles venant de l'officier ne peuvent être remises en cause que par la voie de l'inscription en faux.

L'objectif de cette précaution des législateurs reléguant l'officier dans un rôle passif relativement aux faits déclarés, est certainement d'éviter que les faits ne soient dénaturés. En effet, la loi ne considère la naissance, le mariage et le décès que comme des faits dont la société recueille la preuve au moment où ils arrivent. Rien ne doit être inséré dans les registres que ce qui appartient essentiellement à ces faits eux-mêmes. En conséquence, il n'y a que les personnes qui ont été témoins de ces faits qui peuvent les raconter sans en déformer leur nature. Il ne serait donc pas pertinent de permettre à l'officier d'intervenir dans le récit dans la mesure où il est supposé ne pas être présent au moment où les faits se déroulent. C'est d'ailleurs en cela que pour leur enregistrement il est demandé que le déclarant ou le témoin soit un majeur, c'est-à-dire une personne capable d'assumer la responsabilité de ses propos. Il revient seulement à l'officier d'état civil de mettre en garde les déclarants contre les affirmations mensongères en leur indiquant le risque de sanctions qu'ils encourent le cas échéant.

Ainsi, les officiers de l'état civil rédacteurs et conservateurs de ce que les parties déclarent, n'ont qu'un ministère passif à remplir. Ils ne sont point juges. Ils ne peuvent écrire que ce qu'on leur dit, et même uniquement ce qu'on leur dit. Mais bien souvent par un zèle incontrôlé, d'autres fois par un sentiment plus répréhensible, les rédacteurs des actes d'état civil se permettent de contrarier ou d'affaiblir les déclarations qui leur sont faites et changer en inquisition des fonctions simples qui devraient se borner à recueillir des déclarations. Cela est certainement l'une des conséquences de la défaillance dans la spécification des attributions du personnel de l'état civil. Quid de la protection prétorienne du consentement matrimonial ?

2. Une protection prétorienne inadaptée

Le juge intervient à titre curatif, pour défaire les unions irrégulières dont la célébration n'a pas pu être évitée. Mais il est souvent constaté une inadaptation de la protection judiciaire du consentement de sorte à favoriser une prévalence des modes traditionnels de résolution des litiges décrits et justifiés par DABO dans sa thèse de doctorat (A. DABO, 2017, p. 118 et 119). En effet, de façon générale, la diminution globale du nombre des litiges en zone rurale montre non pas qu'il n'y a pas ou plus de conflits, mais que ceux-ci sont de préférence réglés par les instances non officielles. Plusieurs facteurs révélateurs de l'inadaptation de la protection judiciaire peuvent être mentionnés.

D'abord l'absorption de l'individu par son groupe, par le contrôle social que ledit groupe exerce sur lui fait que le modèle de la famille africaine a tendance à étouffer toute spontanéité et tout esprit d'initiative. Cela entrave ainsi la personnalisation et la liberté nécessaires à l'épanouissement de chaque membre. De même, en général l'Africain qui est toujours resté près des sources, ne comprend pas ou comprend mal, qu'il a une personnalité propre et distincte du groupe auquel il appartient. À partir de là, il est par exemple possible de comprendre que la

proximité de la victime d'un mariage forcé avec les coupables présumés, par exemple, empêche le recours en justice.

Ensuite, en cas de conflit, lorsqu'il s'avère difficile de départager les protagonistes d'une affaire, l'ordalie apparaît comme une issue préférable. Cette vision ne permet pas au juge moderne de jouer pleinement son rôle dans la protection de la liberté matrimoniale.

Les différences fondamentales entre la justice moderne et la justice traditionnelle sont ainsi à l'origine de l'ineffectivité des dispositions instituant le juge étatique comme un acteur primordial de la protection du mariage en général et du consentement matrimonial en particulier. De fait, outre la réticence habituelle à le saisir en général, le problème est accentué lorsqu'il s'agit de mariage, ce domaine restant l'un des plus imperméables au droit moderne.

En tout état de cause, comme l'indiquait Michel Alliot, « *Le droit d'un pays est si lié aux habitudes d'un peuple, à sa mentalité, à ses croyances religieuses, qu'il devrait être impossible d'appliquer aux peuples africains le droit élaboré par la France* » (A. DABO, *Idem.*). Les États africains doivent donc s'employer à corriger la vision négative que leurs citoyens ont du juge moderne, pour ne pas garder les enceintes des prétoires déserts.

En définitive, l'officier de l'état civil intervient, à titre préventif, afin d'éviter ou de limiter les unions non conformes à la loi. En principe, son intervention combinée le cas échéant à celle du juge, devrait conforter l'intégrité du consentement au mariage pour chaque individu.

CONCLUSION

Le consentement au mariage qui matérialise la volonté des futurs époux de se prendre pour mari et femme doit être libre, demandé jusqu'au dernier moment, mais également sérieux et conscient. A ce titre, il est nécessaire qu'il soit juridiquement protégé. La volonté du législateur d'assurer la protection du consentement au mariage est effectivement réelle à travers les différentes dispositions contenues dans la loi. Toutefois, ces dispositions ne sont pas suffisantes. L'environnement socio-culturel reste souvent hostile aux mesures légales du fait de leur incompatibilité. Il appartient donc au législateur de fournir des efforts d'adaptation pour réduire les pratiques de contournement des règles du mariage auxquelles s'adonnent malheureusement les populations. Cela donnera du sens à la loi et protégera davantage le consentement matrimonial.

BIBLIOGRAPHIE

DABO (A), « L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage en Afrique noire francophone Étude comparée des droits du Bénin, du Burkina Faso et du Mali », thèse de doctorat en cotutelle, Université de Bordeaux et Université d'Abomey-Calavi, 2017.

DEFOSSEZ (M.), « Droit civil : personnes et droit de la famille », *RID*, N°3-4, 1978.

DELNATTE (P.), « Le projet de loi (n° 2838), relatif au contrôle de la validité des mariages », *Rapport fait au nom de la commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale de la République française*, enregistré à la Présidence de l'Assemblée Nationale, N° 2967,

mars 2006, p. 5, http://www.assembleenationale.fr/12/-_rapports/r2967.asp, (consulté le 20 février 2015).

DUMETZ (M.), *Le droit du mariage en Côte d'Ivoire*, Paris, L.G.D.J, Annales de L'Université d'Abidjan, 1974, Série A, Volume 3, 1975.

CARBONNIER (J.), *Droit civil, t.2, La famille*, 12^e édition, Paris, PUF, 1995.

COULIBALY (C.J.), *Droit des personnes et de la famille*, Abidjan, éditions ABC, édition 2015.

EKANGAMBEGA (L.), « Le consentement matrimonial à l'épreuve des réalités africaines : Le cas du Burkina Faso », in *ResearchPartnership* 1/2007, The Danish Institute for HumanRights, [En ligne] : [www.humanrights.dk/files/doc/forskning/Research partnership programmation publications/E.Kangambega.pdf](http://www.humanrights.dk/files/doc/forskning/Research%20partnership%20programmation%20publications/E.Kangambega.pdf), (Page consultée le 20 mars 2012).

FRISSON-ROCHE (M-A.), « Remarques sur la distinction de la volonté et du consentement en droit des contrats. », R.T.D.Civ, 1998.

GUILLIEN (J.), VINCENT (R.) (Sous la direction de), *Lexique des termes juridiques*, Paris, Dalloz, 2011, 18^{ème} édition.

GUINCHARD (S.), DEBARD (T.) (Dir.), *Lexique des termes juridiques*, Paris, Dalloz, 21^e édition, 2014, p. 592. Ainsi le mariage blanc peut-il être contracté aux seules fins d'obtenir un avantage professionnel, social, fiscal, successoral ou à des fins migratoires.

KASSIMI (B.), « Le mariage en Afrique : à la croisée des chemins. » in *Débats Courrier de l'Afrique de l'Ouest*, n°20, Décembre 2004, p 15-20 ; X.LABBEE, *les rapports juridiques du couple sont-ils contractuels*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

KAUDJIS-OFFOUMOU (F.), *Les droits de la femme en Côte d'Ivoire*, Abidjan, SD, 1996.

KOFFI (K.A.B.), *De l'interdiction à la réhabilitation de la dot en droit ivoirien : nécessité d'un encadrement juridique*, Mémoire de Master en droit privé, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, 2020.

KONAN KOUAKOU (J.), *L'état civil en Côte d'Ivoire : système étatique et réalités socioculturelles*, Collection enseignement et éducation, Paris, l'Harmattan, 2010.

KOUASSIGNAN (G. A.), *Quelle est ma loi : tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique noire*, Paris, Pedone, 1974.

LAROCHE – GISSEROT (F.), « L'identité des personnes physiques en Afrique subsaharienne francophone » in POUSSON-PETIT (J.) (dir.) *L'identité de la personne humaine : étude de droit français et de droit comparé*, Bruxelles, Bruyant, 2002, pp. 255-281.

MELONE (S.), « L'état civil » in MELONE (S.) (dir.), *Encyclopédie juridique de l'Afrique*, tome 6, Abidjan-Dakar-Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines, 1982, pp. 27-44.

MOLIERE, « George Dandin ou le Mari confondu », Acte 2, Scène première, [En ligne] : https://fr.wikipedia.org/wiki/George_Dandin_ou_le_Mari_confondu (Consulté le 25 /01/2020 à 19h20).

MOORE (B.), « *L'absence d'intention conjugale : mariage simulé ou erreur sur la personne ?* » Vol. 102, No Septembre 2000, p. 245, 1er septembre 2000, <https://bibliocdnq.notarius.com/inforoute/documentFromQuery.asp?i=1&docname=MOORE.DOC.html> (consulté le 15 Octobre 2012).

NENE (B. B. S.), *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines, des origines à la fin du moyen-âge européen*, Abidjan, ABC, 2^{ème} édition, 2018.

PENE (G.), « *La dot traditionnelle en Côte d'Ivoire* », RID n°2, 1971, pp.11- 21.

RALSER (E.), « Le mariage blanc et le droit international privé ». RJOI Numéro 2, pp.128-153 Année 2001 – 2002.

REY- DEBOVE (J.); REY (A.) (Sous la direction de), *Le Petit Robert 2013: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2012.

SARASSORO (Y.), *La corruption des fonctionnaires en Afrique : étude de droit spécial comparé*, Paris, Economica, 1980.

SAYN (I.), « *L'évolution du rôle de la volonté individuelle dans l'encadrement juridique de l'organisation familiale* », in Cahiers philosophiques, 2008/4 N° 116, p. 69-86. DOI : 10.3917/caph.116.0069[Article disponible en ligne.]: <http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2008-4-page-69.htm>. (Consulté le 27 novembre 2013).

TERRÉ (F.) et FENOUILLET (D.), *Droit civil : les personnes, la famille, les incapacités*, Paris, Dalloz, 7^e édition, 2005, N° 219.

VASSEUR-LAMBRY (F.), *La famille et la Convention Européenne des Droits de l'Homme*, Paris, L'Harmattan, 2000, n° 532, p.390.

Pacte International des Droits Economiques, Sociaux et Culturels de 1966.

Pacte International des Droits Civils et Politiques de 1966.

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948.

Loi n° 2019-570 du 26 Juin 2019 relative au mariage.

Loi n° 64-382 du 7 octobre 1964 portant fixation des modalités transitoires à l'enregistrement des naissances et des mariages non déclarés dans les délais légaux lorsqu'un jugement transcrit sur les registres de l'état civil n'a pas déjà suppléé l'absence d'acte.

Loi n° 64-382 du 7 octobre 1964, portant fixation des modalités transitoires à l'enregistrement des naissances et des mariages non déclarés dans les délais légaux lorsqu'un jugement transcrit sur les registres de l'état civil n'a pas déjà suppléé l'absence d'acte.

Loi n° 64-381 du 7 octobre 1964 relative aux dispositions diverses applicables aux matières régies par les lois sur le nom, l'état civil, le mariage, le divorce et la séparation de corps, la paternité et la filiation, l'adoption, les successions, les donations entre vifs et les testaments, et portant modification des articles 11 et 21 de la loi n° 61-415 du 14 décembre 1961 sur le code de la nationalité.

Loi n° 64-374 du 7 octobre 1964, relative à l'état civil, modifiée par la loi n° 83-799 du 2 août 1983 et la loi n° 99-691 du 14 décembre 1999.

C.A. ch. civ. et com. 10 mars 1978, arrêt n° 212, *RID*, N° 3-4, 1978, pp. 10-11.

C.A. 26 mars 1976, N° 228 et 30 avril 1976 N° 317, *RID* N° 3-4, 1978, pp. 6-9.