

*Revue Scientifique  
du  
Tchad*

*Série A - décembre 2020*

*Editions Centre National de Recherche pour le Développement (CNRD)*

## PREFACE

L'année 2020 s'achève avec la publication du numéro de décembre. Ce numéro contient six articles provenant des disciplines suivantes : Histoire, Linguistique, Littérature Africaine, Philosophie et Psychologie.

KASSAMBARA et *al* décrivent l'entrée du christianisme au Tchad pendant la période de l'entre-deux guerres par les missionnaires qui seront cautionnés, après moult hésitations, par la colonisation française vers la fin de la deuxième guerre mondiale.

KAKOU Adja Aboman Béatrice Epse ASSI et ZIGUI Koléa Paulin font une analyse de la hotte et du filet sur leurs dimensions matérielle, fonctionnelle et symbolique. Ensuite, ils montrent les mesures dans et par lesquelles lesdits objets, si importants à l'époque, sont aujourd'hui devenus des lieux de mémoire et des connecteurs culturels et culturels porteurs de significations. Leur rappel serait un appui certain pour la revalorisation culturelle de la région du LOH-DJIBOUA.

DIONNODJI Tchaine et Khalil ALIO examinent la question de l'introduction des langues maternelles tchadiennes dans le système éducatif qui est encore au stade d'expérimentation. Ils tentent de voir les contours du phénomène pour déceler les entraves qui empêchent l'introduction des langues maternelles dans le système éducatif et les facteurs qui pourraient favoriser leur intégration.

BARA Souley, traite de la question de la violence dans une chanson populaire en langue hausa. Il se fonde sur un corpus constitué d'extraits d'énoncés de la chanson transcrite, *gagara-badau* de Mahaman Shata Katsina. L'analyse du corpus étudie comment est-ce-que certains mots s'organisent en champs lexicaux et associatifs pour caractériser les acteurs de la violence dans la chanson ainsi que les différentes formes ou manifestations de la violence.

SENE Ismaïla s'attaque aux conséquences des mines antipersonnel et antichar utilisés comme armes de guerre pendant les conflits, à savoir les handicaps acquis, l'affect traumatique et la perception négative de soi, constatés chez les victimes en Casamance au Sénégal.

NODJITOLBAYE Kouladoumadji Analyse la problématique de la composition de la personne humaine qui est au cœur du débat philosophique depuis l'antiquité. La tendance au dualisme entre l'âme et le corps dans ce débat a été renforcée par les théologiens (Augustin et St Thomas), mais c'est Descartes qui a fondé cette réflexion sur le doute. Le doute conduit au *cogito* qui introduit la séparation du corps et de l'âme. La tendance actuelle de l'anthropologie philosophique africaine est d'interpréter ces instances dans leur rapports de circumincession pour mieux cerner les phénomènes paranormaux en cours en Afrique comme la biprésence, la lévitation, l'action à distance.

**Le Redacteur en chef**  
**Pr Khalil Alio**

## SOMMAIRE

	Pages
<b>01- La christianisation du Tchad entre hésitation et militantisme de l'administration coloniale française de 1920 à 1960 .....</b>	<b>4 - 15</b>
<i>Abdoulaye ABAKAR KASSAMBARA, ZAKARIA BEINE et Goni OUSMAN ABAKAR</i>	
<b>02- Divertissement sur deux objets identitaires : la hotte et le filet de chasse des dida du grand ouest de la Côte d'Ivoire.....</b>	<b>16 - 25</b>
<i>KAKOU Adja Aboman Béatrice Epse ASSI et ZIGUI Koléa Paulin</i>	
<b>03- Les langues maternelles tchadiennes à l'école.....</b>	<b>26- 36</b>
<i>Dionnodji Tchainé et Khalil Alio</i>	
<b>04- Gagara-badau de Mahaman Shata Katsina : la violence dans des champs lexicaux et associatifs .....</b>	<b>37 - 47</b>
<i>BARA Souley</i>	
<b>05- Handicap acquis, affect traumatique et perception de soi : le cas des victimes de mines en Casamance.....</b>	<b>48 - 56</b>
<i>Ismaila SENE</i>	
<b>06- Le destin de l'âme dans la pensée africaine .....</b>	<b>57 - 69</b>
<i>Nodjitolabaye Kouladoumadji</i>	

## **La christianisation du Tchad entre hésitation et militantisme de l'administration coloniale française de 1920 à 1960.**

*Abdoulaye ABAKAR KASSAMBARA Université de N'Djamena*

*ZAKARIA BEINE Université de N'Djamena*

*Goni OUSMAN ABAKAR Université de N'Djamena*

### **Résumé**

Durant l'entre-deux-guerres, l'administration coloniale se montre méfiante à l'installation des missionnaires au Tchad. Mais, à partir de la seconde guerre mondiale, elle y apporte sa caution politique et son soutien financier à la christianisation du pays. Il en découle donc que les premiers conquérants et administrateurs du Tchad rechignent à associer les missionnaires à leur entreprise coloniale de peur que celle-ci soit assimilée à une agression chrétienne contre l'Islam par les différentes structures politiques locales. Toutefois, le conquérant Rabah avait placé sa résistance à la pénétration française sous l'étendard de la guerre sainte contre les croisés. En outre, le pays était morcelé en plusieurs zones juridictionnelles religieuses dont la grande partie est rattachée au vicariat apostolique italien de Khartoum. Cependant, aucune activité des missionnaires italiennes n'avait jamais été signalée. Mais, pendant la seconde guerre mondiale, le pouvoir colonial de la France libre craignait les infiltrations des Agents mussoliniens. Aussi, le vicariat apostolique de Brazzaville insistait-il sur le rôle politique et idéologique de la christianisation dans la consolidation de la colonisation française au Tchad. Dès la fin de la guerre, la France obtient de Vatican un nouveau redécoupage religieux favorable à la France. Dès lors, les missionnaires français affluent au Tchad et bénéficient des subventions de l'État tant sur le plan de prosélytisme que sur plan éducatif. Cet article tente, à travers des documents des archives et d'ouvrages, d'analyser les raisons de cette ambivalence.

**Mots-clés :** Christianisation, colonisation, méfiance, musulman, répartition.

### **Introduction**

La christianisation de la colonie du Tchad a connu deux phases distinguées et contradictoires durant le XX<sup>ème</sup> siècle. En effet, la première phase correspond à la pénétration et à l'installation coloniale (1900-1940). Pendant cette phase les premiers administrateurs coloniaux se montrent peu enclins à l'évangélisation massive de la population en dépit de son importance dans l'assise de la colonisation. En fait, des raisons d'ordre local, philosophique et juridictionnel ont freiné le prosélytisme chrétien et suscité des tensions au sein du corps colonial. Mais à partir de la seconde guerre mondiale, l'autorité coloniale a fait preuve d'un militantisme chrétien qui s'est traduit par une intervention accrue à la fois financière, politique et idéologique.

L'importance coloniale à la christianisation est ainsi réactivée avec un double objectif religieux et politique. Il s'agit de soustraire le Tchad de la juridiction étrangère d'une part et d'imposer une barrière chrétienne à la pénétration islamique en Afrique centrale. Dès lors, on assiste à l'installation de différentes branches chrétiennes dans le pays avec la bénédiction de l'autorité coloniale. Ces différentes branches chrétiennes ont joué un rôle certes important en matière d'éducation chrétienne et de prosélytisme mais leur action en faveur de l'enseignement est limitée par rapport aux autres territoires de l'A.E.F.

Eu égard à cela, la présente étude tente d'analyser les raisons profondes de cette lente et tardive pénétration chrétienne entre les deux guerres et de son expansion rapide et fulgurante après la seconde guerre mondiale. Il s'agit de saisir la contradiction des autorités coloniales par rapport à la diffusion du christianisme dans les régions du Tchad. Aussi, cette étude tente-t-elle de déterminer l'engagement politique et financier de l'État français pour la christianisation de la population tchadienne tant bien même que la déchristianisation des institutions métropolitaines a été amorcée. On peut se demander s'agit-il d'un retour aux liens de complémentarité entre la colonisation et la christianisation ?

## **I- Un contexte sociopolitique hostile à l'évangélisation**

Le contexte sociopolitique et la répartition juridictionnelle religieuse défavorable à l'installation des missionnaires au Tchad durant l'entre-deux-guerres sont l'ossature de cette partie. Elle aborde, en fait, les démarches des autorités politiques françaises et religieuses pour soustraire le pays de la juridiction italienne pour des raisons d'ordre politique et stratégique. Par ailleurs, cette partie met aussi en exergue la contradiction de la subvention de l'État français à la christianisation du Tchad par rapport à la législation métropolitaine.

### **1- Le christianisme entre hostilité et prudence**

La christianisation fait partie de la trinité de la colonisation européenne en Afrique ; c'est le complément de la conquête militaire et l'exploitation économique. Elle est censée, en effet, pacifier les esprits et faire admettre aux colonisés la prédestination de leur sort. Cependant, les premiers administrateurs coloniaux français du Tchad n'eurent pas eu recours à ce pilier de l'entreprise coloniale à cause de la configuration sociopolitique dans les régions du Tchad. Celles-ci, contrairement aux autres régions de l'Afrique centrale, étaient dans la plupart des cas sous influences islamiques à travers des sultanats et des royaumes qui sont d'ailleurs en rivalités permanentes. Ainsi, Émile Gentil lors de son voyage exploratoire de 1897 qui le conduit au Baguirmi cherche à dissiper la méfiance de la population musulmane envers les chrétiens. Il ne veut guère donner un caractère religieux à la conquête du territoire du Tchad<sup>1</sup>.

En fait, tout prosélytisme chrétien durant cette phase de la conquête peut-être perçu par les différentes structures politiques à connotation islamique comme une invasion chrétienne et aurait pu les fédérer sous la bannière de l'islam en dépit de leur rivalité. Cependant, Émile Gentil est accueilli royalement par le sultan Gaourang en tant que chef chrétien avec qui il conclut un accord diplomatique, commercial et militaire. C'est pourquoi, le conquérant Rabah voit dans ce traité de protectorat une menace à son jeune empire et accuse Gaourang de pactiser avec les mécréants et envahit son royaume. Après sa victoire contre les Français et Baguirmiens sur les collines de Togbao à vingt kilomètres au sud-ouest de Kouno<sup>2</sup>, Rabah se considère en guerre contre les chrétiens. A cet effet, il donne l'ordre à son fils aîné, Fad el Allah resté à Dikoa (au nord du Nigéria) d'exécuter De Béhagle qui est en prison. Pour l'épargner de l'application de la sentence, le fils de Rabah propose d'abord l'islam à Béhagle, mais celui-ci refuse de se convertir comme en témoigne cette conversation entre Béhagle et Fad el Allah :

---

<sup>1</sup> Émile Gentil, La chute de l'empire de Rabah, *le tour du Monde*, Hachette, Paris, 1901, p.76.

<sup>2</sup> Ce combat a eu lieu le 17 juillet 1899, durant lequel, le contingent français et baguirmiens est anéanti et sultan Gaourang s'est échappé de justesse. Il faut signaler que Kouno se trouve au sud du Tchad.

Monsieur de Béhagle ! Ils m'ont apporté une lettre de mon père qui dit que je te tue. Mon père a dit : « S'il veut se faire musulman, je ne le tuerai pas » - « Je ne me ferai pas musulman, dit M.de Béhagle. « Emmenez M. de Béhagle, dit Fad el Allah, emmenez-le sur le marché et pendez le.....<sup>3</sup>.

Le conquérant Rabah place ainsi son action dans une logique de guerre sainte. A cet effet, il s'érige en défenseur de l'ordre islamique traditionnel contre une invasion chrétienne. Rabah se sent investi de cette mission d'autant plus que la plupart de la population de cette région assimile les blancs aux chrétiens à travers de vocable *nassara*, qui signifie chrétien en arabe. Cette perception ne renforce davantage le leadership de Rabah car la méfiance de la population musulmane envers la conquête coloniale française est certaine et majoritaire. C'est pourquoi Gentil, conscient de cet état d'esprit, lorsqu'après la victoire d'avril 1900, n'hésite pas à le qualifier de sectaire dépourvu d'humanisme et ne pouvant guère accéder à la civilisation occidentale qu'en étant musulman<sup>4</sup>. C'est de cette manière que le pays est resté à l'abri de l'influence chrétienne durant les deux premières décennies du XXème siècle. Mais pour Charles Vandam, la cause de l'arrivée tardive des missionnaires catholique est due à l'éloignement du Tchad de la mer<sup>5</sup>. Mais à l'analyse on peut déduire que le contexte sociopolitique et religieux hostile à la christianisation ainsi que les opérations de la pacification longue et difficile dans les régions islamisées dont l'influence débordait aux régions animistes, en constitue le cause profonde de cette installation tardive.

## 2- Installation tardive et la réactivation de rôle stratégique de la christianisation

La pénétration chrétienne au Tchad est très lente et tardive. Car au moment où la moitié de la population du Gabon embrasse le christianisme, à la fin de XIX<sup>ème</sup> siècle, celle du territoire du Tchad pratique sa religion ancienne et/ou ancestrale (animisme au sud et Islam au Nord).

En effet, à la fin de la première guerre mondiale, aucun missionnaire catholique ou protestant ne s'est installé dans les régions animistes ou islamisées du territoire du Tchad. Il existe cependant des aumôniers militaires de passage à Fort Lamy dont les rôles consistent à encourager et bénir les opérations de pacification du territoire où la résistance est farouche<sup>6</sup>. C'est au début des années 1920 qu'on signale l'installation des premiers missionnaires protestants dans le Sud du territoire du Tchad. En fait, l'implantation des missions protestantes dans la colonie du Tchad est plus ancienne que celle des missions catholiques. Quelques dates permettent de préciser leur installation et leur développement.

**Titre du tableau 1** : Dates d'installations des missionnaires dans les différentes villes du Tchad

Villes	Dates d'installations
Léré	1920
Fort Archambault etDoba	1925
Fort Lamy	1926
Koumra	1934
Moïssala	1935
Mongo	1947

Source : Diguimbaye Georges et LANGUE Robert, *L'essor du Tchad*, PUF, Paris, 1969, p.327.

---

<sup>3</sup> J. Decorse, *Mission Chari-Lac Tchad 1902-1904. Du Congo au lac Tchad : la brousse telle qu'elle est, les gens tel qui sont : carnet de route*, Paris, 1906, C.A.O.M., p. 53.

<sup>4</sup> Emile Gentil *op cit*, p. 250.

<sup>5</sup> Chales Vandame, *Cinquante ans de la vie de l'Église catholique au Tchad. Épreuves et espérances*, l'Harmattan, 2012, p. 11.

<sup>6</sup> Direction des Affaires politiques, Note confidentielle du 18/08/1945, C.A.O.M, carton, 2190. , D. 5.

Cependant, l'installation des premiers prêtres catholiques au Tchad ne remonte qu'à la fin des années 1920. Ce sont des Spiritains venant de l'Oubangui-Chari (Centrafrique) qui créent, en 1929, un premier poste à Kou non loin de Moundou, puis transféré à Doba où les populations se montrent très respectueuses envers les missionnaires peu nombreux<sup>7</sup>. Ils sont relayés en 1938 par des Capucins français chassés d'Abyssinie (Éthiopie) après la conquête italienne<sup>8</sup>.

En effet, le gouvernement colonial italien de Mussolini se méfiait des missionnaires français qui s'étaient installés dans les villes actuelles de Moundou, Doba, Sarh et Moïssala après leur expulsion de l'Éthiopie<sup>9</sup>. Mais l'église catholique est encore absente du reste du pays. Cependant, en 1934, le père Frédéric Bélinay se faisant nommer aumônier militaire, parvient à sillonner la partie septentrionale du pays à dos de chameau et en voiture pour s'acquitter de sa tâche<sup>10</sup>. Toutefois, son déplacement s'effectuait sous la protection de la « garde nomade du Tchad » et les chrétiens qu'il rencontrait étaient tous des français<sup>11</sup>.

En effet, au Nord du dixième parallèle, le Tchad relève depuis 1913 du Vicariat apostolique de Khartoum<sup>12</sup>. Mais aucune présence des missionnaires italiens n'a été signalée dans cette partie du Tchad qui relève d'ailleurs de leur juridiction. Ils ne pouvaient pas pourtant s'y installer à cause de la rivalité entre les puissances coloniales françaises et italiennes dans cette région<sup>13</sup>.

Contrairement au Gabon, au Congo et à l'Oubangui Chari, les premiers missionnaires venus au Tchad sont des Américains, des Anglais, et aussi des Hollandais. Ils se sont installés au milieu des années vingt dans le Sud du territoire en majorité animiste, mais leur présence est limitée quantitativement étant donné la densité de population du territoire du Tchad. En fait, les premières statistiques dignes d'attention, réalisées à la veille de la Grande Guerre, font ressortir un total de 2. 589. 500 habitants recensés pour toute l'AEF dont 416 000 au Gabon, 805 000 au Moyen-Congo, 380 000 en Oubangui-Chari et 988 500 au Tchad<sup>14</sup>.

Il faut souligner que le Nord du Tchad est pacifié par l'armée française en 1914. Ce climat de l'insécurité lié à la conquête coloniale peut être l'une des causes qui empêche l'installation des missionnaires dans cette région. En dépit du fait que le Tchad est sous domination française, il est resté longtemps morcelé en zone d'influence par ordre de Vatican, en 1937. D'après les ouvrages du Saint Siège, la répartition est la suivante :

Le vicariat catholique de Fouban (P.P de Saint-Quentin) s'étend jusqu'au 15<sup>e</sup> parallèle et englobe le lac Tchad. Sa limite orientale part de l'Oubangui-Chari sur le 7<sup>e</sup> parallèle et suit le méridien jusqu'au 15<sup>e</sup> parallèle. Ce vicariat inclut donc Fort-Lamy. Le vicariat apostolique de Bangui (P.P du Saint Esprit) est limité au Nord par le 10<sup>e</sup> parallèle. Quant au reste du territoire du Tchad appartient au Vicariat apostolique de Khartoum (pères italiens du Sacre Cœur de Veron)<sup>15</sup>.

---

<sup>7</sup> Le premier d'entre eux était le P. Herraou.

<sup>8</sup> Jacques Hillaire, *Naissance d'une église africaine, lettre et chronique, sur Tchad (1952-1982)*, Karthala, 1998. p. 8.

<sup>9</sup> Charles Vandame, *Clinquant ans de la vie de l'Église catholique au Tchad. Épreuves et espérances*, l'Harmattan, 2012, p. 11.

<sup>10</sup> Jacques Hillaire, *Op, cit*, p.9.

<sup>11</sup> Charles Vandame, *Op, cit*, p.12.

<sup>12</sup> Jacques HILLAIRE, *Naissance d'une église africaine, lettre et chronique, sur Tchad(1952-1982)*, Karthala, 1998. p. 8.

<sup>13</sup> Charles Vandame, *op cit*, 2012, p. 12.

<sup>14</sup> Rôle de l'impôt indigène, 1911-1913, A.E.F, cité par Catherine Coquery-Vidrovitch, *Op, cit*, p.122.

<sup>15</sup> Direction des Affaires Politiques, Note confidentielle du 18/08/1945, C.A.O.M., carton, 2190. , D. 5.



Cette répartition de Saint Siège ne prend pas en compte les délimitations frontalières entre les puissances colonisatrices souvent en rivalités. La carte ci-après nous permet de constater la primauté de la répartition administrative et religieuse sur celle des frontières politiques. L'attribution de la majeure partie du territoire du Tchad, à la juridiction italienne par ordre du Vatican, inquiète l'autorité française surtout pendant la 2<sup>ème</sup> Guerre Mondiale. A ce titre, il est noté que :

Les Français craignaient que ses membres ne constituent un agent de subversion pour l'expansion fasciste de la colonie italienne voisine de la Libye. Qui pourrait mettre en cause la stabilité de ce territoire ! Ces inquiétudes sont nourries par la revendication italienne d'une grande partie du Nord du Tchad<sup>16</sup>. Aussi cette répartition n'est pas favorable au pouvoir colonial français et ses missionnaires pour ce qui concerne l'enseignement de la langue française et le rôle de missionnaires dans la colonisation qui consiste à pacifier les esprits des indigènes. A ce sujet, Paul Biéchy<sup>17</sup> attire l'attention du ministre des colonies sur l'importance coloniale de l'évangélisation de territoire du Tchad et la nécessité d'opposer une barrière chrétienne et française à la pénétration islamique et à l'influence italienne<sup>18</sup>. C'est pourquoi, en novembre 1945, le cabinet du Général de Gaulle est avisé sur la situation des missions catholiques au Tchad.

En effet, le Général de Gaulle semble attacher de l'intérêt à cette question. Dès lors, le ministre des colonies et le service culturel du ministère des Affaires Étrangères sont intervenus auprès du Vatican pour obtenir l'envoi d'un ordre religieux au Tchad ainsi qu'une délimitation de juridiction religieuse de façon à soustraire ce territoire à la compétence de l'évêque de Khartoum qui est italienne<sup>19</sup>.

Ces démarches ont permis d'obtenir un nouveau redécoupage juridictionnel favorable à la France et ses missionnaires. Cela apparaît clairement dans la note confidentielle du 21 juin 1947 adressée au Directeur du Cabinet par Christian MERLO, Directeur des Affaires politiques et Sociales. Dans cette lettre, on peut lire que :

« La répartition de juridiction religieuse est modifiée, ainsi, le Saint Siège constitue le Tchad en deux vicariats, celui de l'Ouest confié au RR. PP Oblat de Marie Immaculée, celui de l'est, est remis au RR. PP Jésuites. Par la suite, ces dernières ont obtenu la juridiction sur tout le territoire et les Oblats émigrèrent au Nord du Cameroun<sup>20</sup> ». Cette lutte d'influence inter confessionnelle, qui a caractérisé l'histoire de la christianisation au Tchad, a limité considérablement le champ d'action des catholiques et des protestants dans le domaine de l'enseignement et aussi la santé.

### **3- La christianisation face aux contradictions de la législation scolaire française**

La constitution de 1946, instituant l'Union Française, prône l'égalité entre les Français et les Africains dans tous les domaines. De ce fait, le pouvoir public doit se démarquer de l'enseignement privé en gelant la subvention accordée pour ces écoles. Or, en AEF, les autorités coloniales encouragent et traitent l'enseignement privé des missions au même titre que l'enseignement public. Cormary H., l'Inspecteur Général de l'Enseignement de l'A.E.F., justifie cela en 1952 en affirmant qu'« A l'inverse de ce qui se passe en France, l'enseignement privé contribue ici pour une large part à l'œuvre de scolarisation du pays et soutient l'action de l'école publique, son rôle en A.E.F., tend à se rapprocher de celui d'un service public et ce caractère est encore accentué par l'importance des subventions dont elle bénéficie »<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> David Gardinier, 1986, « Enseignement colonial français au Tchad (1900-1960) », in *Afrique et l'Asie Modernes* p p. 59-71.

<sup>17</sup> Vicaire apostolique de Brazzaville dans les années quarante.

<sup>18</sup> Vicaire apostolique de Brazzaville, Lettre du 17 août 1945, M.P. Biechy, C.A.O.M., carton, 2190, D. 5.

<sup>19</sup> Cabinet du Général de Gaule, Lettre du 6 novembre 1945, C.A.O.M., côte, 2190.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Cabinet du Général de Gaule, Lettre du 6 novembre 1945, C.A.O.M., côte, 2190.



Cette prise de position de l'inspecteur, de considérer les écoles privées a même titre que les écoles publiques, est partagée par toutes les autorités locales. Cela est motivé par le souci de développer l'enseignement en AEF en générale et au Tchad en particulier.

En effet, le circulaire numéro 871/IGE du 23 novembre 1953 a préconisé un plan quadriennal pour l'enseignement primaire public et privé au Tchad qui consiste d'une part, d'assurer un développement harmonieux de l'école publique et privée ; et d'autre part, un renforcement de son effectif et une coordination plus étroite des efforts de l'enseignement public et privé<sup>22</sup>.

Cet arrêté constitue une prise de position claire et nette de la part de l'administration coloniale qui institue que « les écoles privées devront être comprises au même titre que les écoles publiques dans le plan de développement. Aucune forme de concurrence ne doit être admise dans ce domaine, soit entre enseignement public et enseignement privé, soit entre enseignement protestant et enseignement catholique »<sup>23</sup>. Cette réglementation amène un certain nombre de défenseurs de l'enseignement laïc à dénoncer ce projet qui est contraire aux principes de l'école républicaine. Ainsi la légitimité de la décision prise par l'inspecteur général de l'enseignement a été contesté et par la même occasion, le prétexte invoqué par ladite circulaire, qui fait l'éloge de l'école missionnaire en affirmant que le « privé est une chance pour épauler l'enseignement public<sup>24</sup> » avait été réfuté par le défenseur de l'école laïque.

En fait, la politique éducative menée par les missionnaires est contreproductive dans le territoire du Tchad quand on sait que le quart de la population musulmane de l'A.E.F. réside dans ce territoire. Ainsi, Adolphe Baillet qui s'est intéressé sur la question s'interroge en se disant « que deviennent dans tout cela les populations musulmanes qui ne s'en laissent pas conter par des pères missionnaires et qui représentent le quart de la population de toute la fédération où la scolarisation est de loin la plus faible à l'époque 3% seulement contre 18,08% pour Oubangui Chari, alors qu'elle s'élève à 50% au Gabon et 53% au Moyen Congo »<sup>25</sup>.

Ainsi, l'implication des missionnaires dans le domaine de l'enseignement peut accentuer le refus des populations musulmanes tchadiennes d'envoyer leurs progénitures dans les écoles françaises laïques. Celles-ci étaient déjà perçues comme instruments de la christianisation et la subvention de l'administration à l'école privée missionnaire ne pouvait que renforcer cette perception de la communauté musulmane. Il faut reconnaître tout de même que ce soutien financier remet en cause le principe fondamental sur lequel est édifié l'Union française en 1946<sup>26</sup>. Il s'agit donc de se conformer à la stricte neutralité de l'État vis-à-vis des religions conformément à la forme laïque de l'Union française. C'est pourquoi, les partisans de l'école libre et laïque dénoncent l'incompatibilité et la contradiction de la subvention accordée aux institutions missionnaires par rapport à la nouvelle législation.

---

<sup>22</sup> Haut-commissaire de la République en AEF, circulaire n° 871 du 23 novembre 1953 Haute, C.A.O.M carton, 234.

<sup>22</sup> Adolphe Baillet, « la législation scolaire française bafouée en A.E.F ». *L'école libératrice* numéro 31 du 7 mai 1954. Carton, C.A.O.M, 234.

<sup>23</sup> Haut-commissaire de la République en A.E.F., *op. cit.*, C.A.O.M, carton, 234.

<sup>24</sup> Adolphe Baillet, *o. cit.*, C.A.O.M, carton, 234.

<sup>25</sup> Adolphe Baillet, *o. cit.*, C.A.O.M, carton, 234.

<sup>26</sup> Général Catroux, « L'Union française, son concept, sont état ses perspectives. » *Politique étrangère*, 1953, Volume 18, n° 4, p. 233-266.

## II- L'enseignement missionnaire entre contradiction et nécessité coloniale

Cette partie aborde les différentes étapes de la réglementation de l'enseignement missionnaire et de sa vocation coloniale au sein de la confédération de l'A.E. F. Elle traite ensuite du catéchisme comme instrument de la conversion et de la mutation sociale. Elle analyse enfin les causes du retard de l'enseignement catholique et protestant au Tchad par rapport aux autres territoires de l'A.E. F.

### 1- Les écoles privées entre réglementation et nécessité coloniale

L'enseignement privé est donné en A.E.F par des missions catholiques et protestantes. La réglementation de ces écoles remonte à 1917 à travers l'arrêté du 9 octobre pour l'ensemble de l'AEF. En effet, cet arrêté stipulait que tous les mobiliers scolaires (livre, tableau, cartes, publication...) devaient être imprimés en langue française ou dialecte indigène parler en A.E.F. En outre, les moniteurs devaient être un sujet français et avoir une connaissance suffisante en langue française et du dialecte de la région<sup>27</sup>. Le statut des écoles libres est réglementé posé par l'arrêté du 28 décembre 1920, lequel est complétée par celui du novembre 1922<sup>28</sup>. Ces arrêtés ont pour objectif de durcir les conditions d'ouverture des écoles privées, en interdisant l'utilisation de toute autre langue que la langue française. Mais les missionnaires exigent la liberté d'action pour mener à bien leurs missions évangélisatrices. À cet effet, ils considèrent l'école comme une terre fertile lorsqu'ils déclarent que : « les Missions considèrent l'école comme étant au premier chef un moyen d'évangélisation et à ce titre elles revendiquent une entière liberté d'action sur le plan scolaire »<sup>29</sup>. Pour accélérer la scolarisation en A.E.F, le pouvoir colonial a jugé utile d'assouplir et de simplifier la démarche administrative pour l'ouverture des écoles privées. L'arrêté numéro 787 BIS du 6 mars 1938 réglementant l'enseignement privé en AEF, prévoit en son article 10 que l'autorité administrative saisie d'une demande d'ouverture d'établissement privé, délivre au déclarant un récépissé de dépôt et fait procéder à une enquête dont le dossier est transmis au Gouverneur Général avec les observations du chef de territoire<sup>30</sup>. En fait, les demandes de cette espèce sont instruites par les autorités administratives et scolaires à l'échelon régional, puis à l'échelon territorial et parviennent aux services fédéraux intéressés (inspection générale de l'enseignement et direction des Affaires politiques). Cet arrêté a pour but « D'accélérer la formalité d'ouverture des écoles privées en instituant par analogie avec la législation métropolitaine, des délais d'instruction réglementaire »<sup>31</sup>.

C'est ainsi que l'affichage obligatoire des listes par les chefs de district est exigé pour éviter un litige entre institution religieuse de confessions différentes et de déceler toute concurrence sur le plan scolaire. A l'expiration du délai d'affichage, un certificat de non opposition est délivré par les chefs de district. Toutefois, si une demande ayant motivée, deux rejets successifs de la part des services compétant est définitivement écarté. Il faut signaler que l'enseignement privé en AEF bénéficie d'un régime de faveur de la part des pouvoirs publics (subvention très élevée) en contrepartie, l'administration coloniale impose des conditions de fonctionnement bien déterminées. En réalité, les écoles privées jouissent d'une large liberté d'action, elles contribuent à l'instruction d'une majorité de population de l'AEF<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Georges Hardy, *op. cit.*, p. 443.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>29</sup> Gouverneur Général de l'A.E.F, Promulgation de décret du 23 décembre 1939, carton 269, C.A.O.M., côte, 5d/269.

<sup>30</sup> Gouverneur Général de l'A.E.F, Note confidentielle adressée aux chefs du territoire (du Moyen Congo, Oubangui-Chari, Gabon et du Tchad), C.A.O.M, carton 5/d27.

<sup>31</sup> Gouverneur Général de l'A.E.F, *Op. cit.*, C.A.O.M, carton 5/d27.

<sup>32</sup> Inspecteur Général de l'Enseignement, Note du 22 janvier 1949, C.A.O.M, carton, 5D/ 27.

## 2- Le catéchisme instrument de conversion et d'intégration dans une nouvelle communauté

Jusqu'à la fin des années quarante les Jésuites qui n'en sont qu'à la période d'installation, à cette époque-là, sont mis en instance auprès de l'administration en vue d'obtenir la nomination de deux aumôniers et l'autorisation de faire venir au Tchad leurs jeunes religieux qui y recevaient l'entraînement d'infirmiers militaires<sup>33</sup>. A la fin de l'année 1950, la préfecture apostolique de Fort Lamy compte quinze prêtres, trois scolastiques, quatre frères coadjuteurs et vingt-six religieuses. A Fort Lamy, au départ, les Jésuites vivent dans le quartier administratif (quartier de blancs et de fonctionnaires africains). Ils commencent la catéchèse avec des personnes venues du sud, soit en langue ngambay (langue de la région de Moundou), soit en sango (langue véhiculaire de l'Oubangui-Chari). En 1950, le père Marcel Durand construit une petite église en potopoto dans le quartier Kabalaye, dans le but de s'approcher de la population<sup>34</sup>.

L'apostolat hors des grandes villes est entrepris au début de l'année 1947 par le père Schéranz, premier compagnon du père de Bélina qui s'installe à Maro, dans l'extrême Sud. Ensuite, des postes sont créés à Mongo et Baro dans le massif montagneux de Guéra, à Bousso à mi-chemin entre Fort Lamy et Fort Archambault, et enfin à Bongor dans le Mayo-Kebi<sup>35</sup>.

En 1946 que les protestants ont créé leur premier poste à Bitkine dans la région de Guéra. En fait, l'implantation chrétienne dans cet enclave qualifiée d'animiste au milieu des régions islamisées constitue une véritable percée de la religion chrétienne au Tchad. Toutefois, les missionnaires ont préféré mener leur prosélytisme dans les zones rurales à travers des actions sociales<sup>36</sup> remplies de doses spirituelles chrétiennes<sup>37</sup>. Les premiers enseignants catholiques, installés au Tchad sont des Jésuites, venus de la France (en majorité lyonnaise) n'ont pas l'expérience des missionnaires en Afrique noire. Ils ont suivi une formation dans ce sens<sup>38</sup>. La formation préparant au baptême, quant à elle, est articulée en trois grandes parties occupant en gros trois années. Le premier parcours est l'apprentissage par cœur des prières usuelles chrétiennes, ensuite le catéchisme apprend la vie et l'enseignement de Jésus et enfin la vie de l'église et les sacrements. Selon Jacques Hillaire, cette progression des fidèles convient à la structure trinitaire du symbole des Apôtres. Pour émerveiller leurs disciples et les encourager, chaque étape est sanctionnée par un examen et marquée par un signe visible de l'intégration progressive dans la famille chrétienne : médaille après l'apprentissage des prières, image après la première partie, chapelet après la seconde, croix après la troisième<sup>39</sup>.

En effet, pour faciliter la compréhension et stimuler l'étonnement des catéchistes, le prêtre montre une image de la scène commentée : ce sont les fameuses « images Bernadette » comme la catéchèse alors, auxquelles lieu après les travaux champêtre et le repas, à la nuit tombée, le catéchiste tient à bout de bras cette image de silhouette stylisée en noire sur fond blanc, avec une tempête (à pétrole) accroché au milieu de bras, derrière l'image dont les personnages apparaissent ainsi en « ombre chinoise ». Le concile de Vatican II qui va fortement marquer la vie de l'église, en ce milieu du XXe siècle, restaure l'antique tradition du baptême par étapes. Ce rituel étalé dans le temps permet à la communauté chrétienne d'accueillir progressivement ses nouveaux membres.

Démarche qui n'est pas sans rappeler celle de l'initiation Sara (tribut). Ainsi, l'initiation chrétienne va reprendre le cadre de l'initiation traditionnelle, en particulier celui de la retraite en brousse<sup>40</sup>.

---

<sup>33</sup> Vicaire apostolique de Brazzaville, Lettre du 17 août 1945, M.P. Biechy, C.A.O.M., carton, 2190, D. 5

<sup>34</sup> Jacques Hillaire, *Naissance d'une église africaine*, Karthala, 1998, p. 10.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>36</sup> Dans les domaines d'instructions, d'agricultures et de la santé...

<sup>37</sup> Jean-Pierre Abdoulaye, L'identité chrétienne à l'épreuve de l'Islam au Guéra, Mémoire de fin de formation.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Jean-Pierre Abdoulaye, *op cit*, p. 10.

### 3- Enseignement catholique et protestant à la traine

L'enseignement des missionnaires commence tardivement au Tchad par rapport au Gabon, au Moyen Congo et à l'Oubangui-Chari. Après avoir débuté au Logone, les missionnaires passent au Moyen Chari puis étendent leurs actions dans d'autres régions comme qu'à Fort-Lamy 1946, Mongo 1950 (au centre) et à Abéché 1953(à l'est)<sup>41</sup>. La première école catholique au Tchad est créée en 1949 mais la première tentative d'installation de remonte dès 1930. Cette année-là une école est créée à Doba cependant elle a dû fermer ses portes à cause du manque en personnel enseignant<sup>42</sup>. Pour parer les carences du personnel enseignant, les missions catholiques ont créé en 1949 un centre pour la formation de leurs personnels à Fort-Archambault.

En effet, le nombre d'enseignants des missions catholiques est très significatif en A.E.F par rapport au nombre des enseignants de l'école publique. Mais on constate une concentration dans les trois autres colonies de l'A.E.F. En 1949, le Moyen Congo seul comptait 48 instituteurs et 376 moniteurs dans les écoles catholiques. Par contre au Tchad, à la même date, on compte douze instituteurs et sept moniteurs pour l'enseignement catholique<sup>43</sup>. Ce décalage en nombre entre le Tchad et les autres colonies peut être expliqué par l'arrivée tardive des missionnaires, le nombre très élevé de musulmans et la situation géographique. Mais la formation pédagogique du corps enseignant des missionnaires est nettement inférieure à celui d'enseignants des écoles publiques formées sur place. D'ailleurs, il a été dit que « ce sont des moniteurs - formés souvent de façon encore plus sommaire - qui constituent l'essentiel du corps enseignant des missions. Le niveau de l'enseignement qu'ils donnent est à la mesure de l'objectif poursuivi »<sup>44</sup>. Leur rôle est de parfaire l'éducation chrétienne et aussi de faire du prosélytisme au sein de la population.

En effet, la mission catholique a établi onze établissements au Tchad à la fin des années quarante et à la même époque on compte 92 établissements pour le Moyen Congo, 80 pour le Gabon et 50 pour Oubangui<sup>45</sup>. Cette situation peut être expliquée par la subvention très limitée accordé au territoire du Tchad par l'administration coloniale à l'enseignement privé.

**Tableau 2** : État du personnel enseignant et établissement de l'enseignement privé Catholique en 1949 en A.E.F

Territoire	Instituteurs	Instituteurs adjoints	Moniteurs	Établissements
M. Congo	49	13	376	92
Gabon	37	0	190	81
Oubangui	24	15	108	50
Tchad	12	0	7	11

Source : Gouverneur Général de l'A.E. F, Établissement privé en AEF en 1949, C.A.O.M., carton, 5D/ 27.

Comme on le voit, les effectifs du personnel enseignant catholique au Tchad sont les plus faibles ; cela a considérablement limité l'œuvre de l'école privée catholiques dans le domaine de l'enseignement. On constate aussi que les subventions accordées à l'enseignement catholique au Tchad sont les plus faibles si on les compare à celui de reste du territoire de l'AEF.

<sup>41</sup> Georges Diguimbaye et Robert LANGUE, *op. cit.* p. 326.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>43</sup> Gouverneur Général de l'A.E.F, Personnel enseignant de l'enseignement catholique en AEF en 1949, C.A.O.M., carton 5d/27.

<sup>44</sup> Jean Suret-Canal, *op. cit.*, p. 488.

<sup>45</sup> Gouverneur Général de l'A.E.F, Établissement privé en A.E.F en 1949, C.A.O.M, carton, 5D/ 27.

**Tableau n°3** : Subventions à l'enseignement catholique au Tchad

Années	Chiffres
1952	3 000 0000 F
1953	4 500 000 F
1954	4 500 000 F
TOTAL	12 000 000 F

Source : Gouverneur Général de l'A.E. F, Subvention de l'enseignement religieux en AEF, C.A.O.M., carton, 234.

Pendant les années entre 1952 et 1954, les autres territoires de l'A.E. F bénéficient d'énormes subventions. Ainsi, le Moyen Congo bénéficie de 39% de subvention à l'enseignement catholique, 27% à l'Oubangui Chari, 26 au Gabon et le Tchad n'en obtient que 3%. En fait, la subvention de l'État aux différentes confessions religieuses est prélevée directement sur le budget local. A l'époque, le territoire du Tchad est le plus pauvre des autres territoires de l'A.E. F (ses ressources ne sont pas mises en valeur), par conséquent le budget local ne peut allouer une subvention trop élevée pour l'enseignement privé.

Notons que jusqu'en 1949, les missions protestantes n'ont qu'une seule école au Tchad, car ils se contentent d'installer des postes qui servent à la christianisation de population. À la même date, il y a 67 établissements au Moyen Congo et les autres régions de l'A.E. F dépassent largement le territoire du Tchad en nombre des établissements et des instituteurs.

**Tableau n°4**: État du personnel et établissement de l'enseignement protestant en 1949

Territoires	Instituteurs	Moniteurs	Auxiliaires	Établissements
M. Congo	14	130	40	67
Gabon	7	70	10	31
O. Chari	7	0	3	5
Tchad	1	0	0	1

Source : Gouverneur Général de l'A.E. F, L'état de personnel enseignant protestant en AEF, C.A.O.M, carton, D/27.

Le faible nombre des écoles missionnaires protestantes au Tchad, s'explique par le fait la plupart de ces missionnaires sont originaires des pays étrangers (les Américains, Suédois, Hollandais et Anglais). À cet effet, ils ne peuvent satisfaire à l'exigence de l'autorité française en matière de l'enseignement car la subvention aux écoles missionnaires est conditionnée à l'enseignement de langue française. Par conséquent, elles ne bénéficient pas des aides accordées aux écoles privées des missions françaises<sup>46</sup>.

## Conclusion

<sup>46</sup> David Gardinier, *op cit*, p. 61.

Le contexte sociopolitique et les opérations militaires de la conquête coloniale ont freiné la pénétration chrétienne au territoire du Tchad. Les premiers administrateurs coloniaux français n'ont pas eu recours à la christianisation pour parfaire la domination coloniale de cette partie de l'Afrique. Ils semblent adopter une neutralité administrative vis-à-vis des rares missionnaires installés dans les régions animistes du sud durant toute la période de l'entre-deux-guerres. Ceux-ci, en majorité de tradition anglo-saxonne et protestante, ne reçoivent guère du soutien direct de l'administration française qui nourrit à leur égard de la méfiance et des pratiques subversives et anticolonialiste.

Durant la seconde guerre mondiale, les clergés catholiques ne cessent de rappeler à l'administration de la France libre l'importance de la christianisation dans la consolidation de la colonisation au Tchad. Il s'agit de faire coïncider la religion du dominé par celle du dominateur. Pourtant, la majeure partie de la colonie du Tchad est sous la juridiction apostolique italienne par ordre du Vatican depuis 1913. Pendant la guerre, les autorités françaises craignent l'envoi des missionnaires italiens qui sont assimilés aux agents mussoliniens. Dès la fin des hostilités, le cabinet du général de Gaulle intervient auprès du Saint Siège et obtient un nouveau redécoupage juridictionnel favorable à la France. Dès lors, le prosélytisme chrétien surtout la mission catholique bénéficie de subvention de l'État français. Celle-ci s'excellente dans l'éducation chrétienne dans les régions animistes du Sud et aussi dans les massifs montagneux du Guéra, au centre, à travers des catéchismes adaptés à la tradition locale.

Il en résulte ainsi en un laps du temps, la conversion de la plupart de la population animiste du sud, l'érection du Tchad en barrière chrétienne contre la poussée de l'islam vers l'Afrique équatoriale, et l'implantation au centre (Guéra) d'une enclave chrétienne au milieu des régions islamisées du Tchad. Cependant, l'action des missionnaires en matière de l'enseignement français est limitée et d'une qualité inférieure à celle dispensée par l'enseignement public laïc. Mais les écoles missionnaires ne cessent de s'améliorer et de se développer surtout à partir de l'Indépendance. Elles deviennent une référence en matière de qualité de l'enseignement et parviennent même à briser la réticence de certains musulmans. On peut s'interroger sur l'imperméabilité de la barrière chrétienne face au mouvement de population qui transcende la question religieuse. On est également en droit de s'interroger sur les mobiles ayant favorisé l'évolution de la perception des musulmans envers les œuvres et les actions socioculturelles chrétiennes au Tchad.

## Bibliographie

### 1- Centre d'Archive d'Outre-mer

Baillet A., « la législation scolaire française bafouée en A.E.F ». *L'école libératrice* numéro 31 du 7 mai 1954. Carton234., C.A.O.M

Cabinet du Général DE GAULE, Lettre du 6 novembre 1945, C.A.O.M, côte 2190.

Decorse J., 1906, *Mission Chari-Lac Tchad 1902-1904. Du Congo au lac Tchad : la brousse telle qu'elle est, les gens tel qui sont : carnet de route*, Paris, C.A.O.M

Direction des Affaires Politiques, Note confidentielle du 18/08/1945, C.A.O.M, carton, 2190.

Gouverneur Général de l'A.E. F, Note confidentielle adressée aux chefs du territoire (du Moyen Congo, Oubangui-Chari, Gabon et du Tchad), C.A.O.M, carton 5/d27.

Gouverneur Général de l'A.E.F, L'état de personnel enseignant protestant en AEF, C.A.O.M, carton, D/27.

Gouverneur Général de l'A.E.F, Personnel enseignant de l'enseignement catholique en AEF en 1949, C.A.O.M, carton, carton 5d/27.

Gouverneur Général de l'A.E.F, Promulgation de décret du 23 décembre 1939, C.A.O.M, carton, 5d/269.



Haut-commissaire de la République en AEF, circulaire n° 871 du 23 novembre 1953 Haute, C.A.O.M carton, 234.

Gouverneur Général de l'A.E.F, Subvention de l'enseignement religieux en AEF, C.A.O.M, carton, 234.

Gouverneur Général de l'A.E.F, Établissement privé en AEF en 1949, C.A.O.M, carton, 5D/ 27.

Inspecteur Général de l'Enseignement, Note du 22 janvier 1949, C.A.O.M., carton, 5D/ 27.

Vicaire apostolique de Brazzaville, Lettre du 17 août 1945, M.P., Bichy, C.A.O.M, carton 2190, D. 5.

## 2- Références bibliographiques

Abdoulaye Jean-Pierre, L'identité chrétienne à l'épreuve de l'Islam au Guéra,

Coquery-Vidrovitch C., 2002. *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires*, Paris, EHESS.

Diguimbaye G., et Langue R., 1969, *L'essor du Tchad*, Paris, PUF.

Gardinier David E., 1986 « Enseignement colonial français au Tchad (1900-1960) », *Afrique et l'Asie Modernes* [France] (161) pp. 59-71.

Général Catroux, 1953. « L'Union française, son concept, son état ses perspectives. » *Politique étrangère*, Année Volume 18, n° 4, p. 233-266.

Gentil É., 1901. La chute de l'empire de Rabah, *le tour du Monde*, Paris, Hachette.

Hardy, 1923. *Histoire sociale de la colonisation française*, Paris, Larose.

Hillaire J., 1998. Naissance d'une église africaine, Paris, Karthala.

Hillaire J., 1998. *Naissance d'une église africaine, lettre et chronique, sur Tchad 1952-1982*, Karthala.

Suret-Canal J., 1968, *Afrique noire occidentale et centrale. De la colonisation aux indépendances 1945- 1960*, Paris, Ed. Sociales.

Vandame C., 2012. *Cinquante ans de la vie de l'Église catholique au Tchad. Épreuves et espérances*, l'Harmattan.



## **Divertissement sur deux objets identitaires : la hotte et le filet de chasse des dida du grand ouest de la Côte d'Ivoire**

*KAKOU Adja Aboman Béatrice Epse ASSI, Université Félix Houphouët Boigny Abidjan ; Email : kakouassibeatrice@gmail.com ; Cel : 01 62 84 60 / ZIGUI Koléa Paulin ; Université Alassane Ouattara. Bouaké / E-mail : zigkole@gmail.com / Cel : (225) 02 03 75 10 2.*

### **Résumé**

« Divertissement sur deux objets identitaires : la hotte et le filet de chasse des Dida du Grand Ouest de la Côte d'Ivoire » est une communication qui fait d'abord l'analyse de la hotte et du filet sur leurs dimensions matérielle, fonctionnelle et symbolique. Ensuite, elle montre les mesures dans et par lesquelles lesdits objets, si importants à l'époque, sont aujourd'hui devenus des lieux de mémoire et des connecteurs culturels et culturels porteurs de significations. Leur rappel serait un appui certain pour la revalorisation culturelle de la région du LOH-DJIBOUA.

**Mots clés :** hotte, filet, identitaire, culture, dida

### **Abstract**

*"Entertainment on two identity objects: the hood and the Dida hunting net" is a communication which first analyzes the hood and the net on their material, functional and symbolic dimensions. Then, it shows the measures in and by which these objects, so important at the time, have today become places of memory and cultural and cultural connectors carrying meanings. Their reminder would be a definite support for the cultural revaluation of the LOH-DJIBOUA region.*

**Key words:** hood, net, identity, culture, dida

### **Introduction**

Peuple segmentaire du Grand Ouest de la Côte d'Ivoire caractérisé par la forme patrilinéaire de la filiation, les Dida appartiennent, selon la classification de M. Delafosse (1904), à l'aire culturelle Krou localisée au sud-ouest du pays. La culture que les Dida partagent avec d'autres peuples méritent d'être connue dans tous ses contours afin que, courageusement, les aspects auxquels elle a donné naissance permettent d'y trouver matière à reconstituer les mentalités d'hier à mettre au service des générations d'aujourd'hui et surtout de celles de demain. Un tel projet aiderait à mieux cerner le processus de découverte et de l'évolution des identités.

« **Divertissement sur deux objets identitaires : la hotte et le filet de chasse des Dida** » est une communication qui se propose de poser comme sujet d'interrogation et de réflexion la hotte et le filet de chasse saisis comme des « curiosités », des spécificités culturelles, mais surtout comme des « lieux de mémoire » à connaître afin de les ressusciter et de les planter comme des repères d'orientation et d'identification. Il s'agit de voir comment ces deux objets apparemment frustrés aujourd'hui ont été d'une grande utilité pour ce peuple et de mettre en évidence leur existence passée, leurs projections et les pensées qui les ont escortés pour la connaissance symbolique et spirituelle enfouie en eux.

Notre démarche consiste à définir par référence les objets eux-mêmes, en prenant en compte les témoignages oraux de ceux qui les connaissent ou qui les ont connus. Cette opération permettra d'expliquer les pratiques et les productions humaines transmises ou acquises socialement à partir de la hotte et du filet de chasse.

Cette description des objets soutenue par les différents témoignages individuels ou collectifs suppose une enquête de terrain, un contact direct avec leur environnement. Par conséquent, cette approche se veut tripolaire. Elle est d'abord historique, archéologique par le questionnement et les réponses sur l'existence desdits objets. Elle est ensuite linguistique par la recherche, la collecte et la transcription de leurs dénominations dans la langue dida. Elle est enfin littéraire et philosophique par les pensées qui accompagnent leur existence.

Trois raisons fondamentales animent notre souci. Ce sont les dimensions matérielle, fonctionnelle, symbolique et/ou spirituelle de ces objets. D'abord il s'agit de les présenter, ensuite de mettre en exergue leur utilité et leur utilisation et enfin d'interpréter leurs réalités en vue de dégager leur « sénéfiance ».

## **I- De la dimension matérielle de la hotte et du filet de chasse**

D'une manière générale, selon Komi Kossi TITRIKOU (2002 :148), la conception que l'homme a de son environnement détermine le type de rapport qu'il entretient avec celui-ci. Cela signifie que le rapport Homme-Nature est déterminé culturellement. Cela est vrai aussi pour l'utilisation des produits directs et concrets de ce milieu. Il est également vrai pour les pratiques et les attitudes que l'homme adopte vis-à-vis des objets qui meublent l'espace qui l'entoure. La situation du peuple dida n'échappe pas à cette règle naturelle. Parmi tant d'objets qui existent dans son milieu champêtre et domestique, deux lui sont intimement liés, du moins plus à lui qu'aux autres peuples voisins. Ce sont la hotte et le filet de chasse.

La taxinomie qui est la science de la classification et de l'organisation intellectuelle, dans son élaboration des idées, impose au chercheur de définir d'abord son sujet, de décliner son visage avant d'expliquer son fonctionnement et de donner sa signification. D'où l'intérêt des deux questions. Qu'est-ce que la hotte ? Qu'est-ce que le filet de chasse ?

### **I-1. Définition de la hotte**

Le Grand Larousse définit la hotte comme un grand panier étanche que la femme porte sur le dos à l'aide des bretelles et qui sert à transporter divers produits. La hotte qui se dit [*gbôkô*] en dida est un récipient en matière végétal qui s'inscrit dans les moyens que la société de l'époque s'est donnés pour le transport des fardeaux.

OEuvre d'art, la construction d'une hotte va de la transformation de la feuille de raphia à la forme définitive de l'ustensile, en passant par la prise en compte d'autres matériaux végétaux. Cette conception exige chez l'artisan [*gbôkô bhlâgnon*] la connaissance parfaite des essences végétales, de leurs caractéristiques physiques et chimiques. L'étape initiale dans la construction est la fabrication des cordes qui peuvent être de raphia, de palmier, de lianes. Puis vient l'étape du tissage, la mise ensemble des ficelles et d'autres matériaux végétaux qui renforcent son étanchéité. Les cordes sont longues pour les hottes de grande taille. Elles le sont moins pour les moyennes. Une fois la corbeille achevée, l'artisan lui ajoute sur les côtés deux bretelles à base de raphia qui permettent de porter le panier sur les épaules.

### **I-2. Le filet de chasse**

Dans son appellation, le complément déterminatif « *de chasse* » qui complète cette dénomination est si important qu'il existe aussi le filet de pêche en pays dida. Comme la hotte, le filet de chasse est un objet dessinant un trait culturel. Appelé [*Sokouli*], le filet de chasse est un instrument dont la confection part du déracinement des palmiers jusqu'à la mise ensemble des fils obtenus des palmes. L'obtention de cet important récipient commence par la maîtrise des fils des palmes [*pèlé*].

A cette opération participent hommes et femmes. C'est l'étape de la filature. Puis arrive l'étape du tissage qui est un exercice délicat qui observe les dimensions des mailles, la longueur des ficelles, la détermination des angles, la fixation des crochets terminaux. Il s'agit d'une véritable épreuve de géométrie que cet artisan [*Sokouli bhlàgnon*] déploie sur les éléments de la nature.

La hotte et le filet de chasse sont pensés et réalisés pour leur utilité pratique liée aux conditions de vie des Dida. Cela leur donne une dimension fonctionnelle.

## **II- De la dimension fonctionnelle de la hotte et du filet de chasse.**

Toute problématique bien posée conduit à des solutions exactes. La hotte et le filet de chasse sont par conséquent des réponses à des problèmes. Selon J. Chevrier (1984 :50), il y a problème lorsqu'on ressent de combler l'écart entre une situation de départ insatisfaisante et une situation d'arrivée désirable. Résoudre un problème, c'est alors trouver les moyens pour annuler cet écart. Dans ce contexte, toute question de recherche se conçoit comme un écart conscient que l'on veut combler entre ce que nous savons qui est jugé insatisfaisant et ce que nous devrions savoir, qui est jugé désirable.

Partant de cette situation, il ne fait aucun doute que les Dida qui ressentaient à l'époque un manque à combler pour transporter leurs fardeaux et pour satisfaire leurs besoins en protéines animales ont trouvé des moyens plus ou moins adéquats.

Pour ce faire, ils n'ont pas attendu la technique de l'école coloniale avant de chercher à découvrir et à thématiser leur environnement avant de développer des attitudes précises vis-à-vis de celui-ci. Ils ont créé la hotte et le filet de chasse dans un but purement fonctionnel.

Un objet est dit fonctionnel lorsqu'il fait partie des pratiques de vie quotidienne de son créateur ou de son utilisateur. La hotte et le filet de chasse ont-ils été présents dans la vie quotidienne des Dida ? La réponse est oui ! La hotte et le filet de chasse ont-ils été importants dans la vie quotidienne des Dida ? La réponse est également oui ! Alors, la hotte et le filet de chasse sont deux objets fonctionnels, deux connecteurs culturels et culturels qui peuvent servir de repères pour la connaissance de cette communauté.

En effet, l'étude des cultures nous apprend de quelle manière les peuples répondent aux interrogations de leur espace et de leur temps. En le faisant, ces sociétés n'ignorent pas qu'après la chute originelle, le bonheur de l'homme sur terre relève du travail. Pour les créateurs et les utilisateurs, la hotte et le filet de chasse connotent en tout premier lieu l'idée du travail ; le travail qui a d'abord permis de les concevoir en tant qu'objets, ensuite le travail qu'ils sont habilités à réaliser en tant qu'instruments de prolongation de l'action de l'homme. Ce sont des outils ou des instruments de travail

Quand l'on les évoque, c'est dans l'intérêt bien compris des services qu'ils ont rendus à la communauté. C'est pourquoi lorsque le manque devient ardent et menace la vie, la hotte et le filet de chasse sont d'emblée présents à l'esprit du monde dans la mesure où ils étaient dompteurs de la calamité qui est la famine. L'origine, la nature, la circulation et la vocation de la matière première déterminent la diffusion des outils d'exploitation de la terre nourricière. Aussi, la hotte et le filet de chasse appartenaient-ils à une pratique sociale habituelle à laquelle le rythme des jours et la force du changement ont fait perdre leur valeur d'antan.

L'histoire qui est un champ privilégié de la connaissance des peuples, la littérature orale qui est enfouie dans les plis de la tradition nous précisent de belle manière les fonctions utilitaires de ces objets.

## II-1. Les fonctions utilitaires de la hotte

La hotte qui exprime le port du fardeau sur le dos est un signe indicatif singulier dans la mesure où pour la plupart des cultures et civilisations anciennes, c'est la tête qui est par la nature humaine le membre du corps désigné à remplir cette fonction. On pourrait par analogie, parodier le proverbe suivant : « si la tête est là, le genou ne porte pas le chapeau » par « si la tête est là, le dos ne porte pas le fardeau ». Cela est d'autant plus recevable qu'originellement, le fait de porter le fardeau revient à la tête plus disposée que le dos. La simple observation de cette responsabilité donne à la tête cette responsabilité. La culture dida préfère plutôt sa charge au dos pour diverses raisons.

La hotte, selon J. Gneba Akpalé<sup>1</sup>, permet à la femme de porter plus de bagages au dos que sur la tête. Contrairement au préjugé des Bété<sup>2</sup> selon lequel la femme dida refuse de porter les fardeaux sur la tête pour ne pas qu'à sa mort son cou se détache de son corps, ce chercheur trouve des explications non moins judicieuses.

1 Interview sur le DJAKA FESTIVAL, Août 2014

2 Explication de Monsieur GOBET Blé Thomas, grand parolier Bété, âgé 74 ans, de Nakiayio dans la Sous-Préfecture de Grand Nahio

Premièrement, le port sur le dos procède d'une raison d'ordre pratique. Avec la hotte, la femme qui va généralement seule au champ n'éprouve aucun besoin de se faire aider à porter son fardeau sur la tête. Une fois que sa hotte mise au dos est soutenue par les bretelles à ses épaules, elle peut à loisir ajouter d'autres éléments à sa charge, sans recours à une aide extérieure. Le port de la hotte au dos libère donc sa tête et partant sa vue. La tête jouissant naturellement de sa mobilité normale, la porteuse peut voir horizontalement comme verticalement, s'agenouiller ou s'abaisser pour éviter certaines branches ou cordes au travers de son sentier. La porteuse de la hotte est plus agile, plus alerte que la femme qui a une charge sur la tête.

Deuxièmement, le port de la hotte au dos résout un problème d'ordre sécuritaire. Pour la femme dida, la charge au dos lui permet de porter son enfant sur la poitrine, au-devant d'elle-même, préservant ainsi son enfant de tout danger de surprise venant par l'arrière. Avant de s'attaquer à son nourrisson, l'agresseur de celui-ci devra d'abord être identifié par la mère en vue d'un secours approprié.

Troisièmement, cet aspect sécuritaire se double d'une dose affective et d'un gain de temps pour la femme dans la mesure où, avec sa charge dorsale, elle peut concomitamment allaiter son enfant lorsque celui-ci éveillé en éprouve le désir, ou le bercer par le rythme de la marche, si celui-ci est endormi.

La hotte est donc d'un usage plus avantageux. Elle permet à la femme de transférer du champ au village les fruits de son labeur : les produits agricoles, les produits de la cueillette, les produits de la chasse et de la pêche. Tous ces produits de services rendaient en son temps la hotte indispensable pour la femme dida. Le port de la hotte est donc une posture qui revendique des avantages justifiés aujourd'hui par le port du sac au dos des élèves et même des charges chez les militaires. La hotte n'est-elle pas l'ancêtre du sac au dos d'aujourd'hui ? Qu'en est-il du filet de chasse ?

## II-2. Les fonctions utilitaires du filet de chasse

Du latin *captia* dérivé de *capitere* (chercher à saisir), la chasse est l'art de capturer le gibier. Il s'agit d'une activité essentielle à la survie des Dida qui est un peuple forestier. La forêt qui est un labyrinthe aux cimes de feuillages touffus, aux colonnes d'arbres centenaires ralliés par les lianes est un milieu assurément giboyeux. Le Lôh-Djiboua actuel était, comme son nom l'indique, l'habitat de nombreux animaux sauvages dont les plus connus étaient [*lô*], les éléphants, et [*dji*], les panthères. Lôh-Djiboua est donc « le repaire des éléphants et des panthères ».

Le filet est l'instrument utilisé pour la chasse. Le dida est à la fois cultivateur et chasseur. Activité traditionnelle de production, la chasse permet de compléter la ration alimentaire des familles en protéines animales indispensables au maintien et à l'équilibre du corps.

Selon Michel Gnessoté DAGO (2017 : 199), il y a quatre types de chasse en pays dida : la chasse au canon, la chasse aventurière, la chasse au gros gibier et la chasse au filet. 7 La chasse au canon [*kassoumlū*] est une activité récente dans la mesure où l'arme utilisée n'est pas une fabrication traditionnelle dida. Cette chasse se fait la nuit parce que les travaux champêtres occupent la journée des paysans. C'est un type de chasse qui exige chez le chasseur une maturité certaine : savoir manipuler l'arme, être courageux pour braver les ténèbres avec la hantise des rencontres dangereuses d'animaux sauvages et d'autres personnages mystérieux comme les fantômes, et les génies.

La chasse aventurière [*gbōmlū*], est une activité qui frise l'évènement imprévu dans la mesure où elle se fait sur une longue durée qui peut atteindre plusieurs semaines en forêt. C'est une pratique qui obéit à certaines conditions : une endurance particulière, une mise à profit du temps passé en forêt pour fumer ou boucaner la viande obtenue pendant le séjour sylvestre.

La chasse au gros gibier [*mlàgluimlū*] est une chasse au cours de laquelle sont utilisées plusieurs armes : les fusils à canon, les flèches et même les filets. Elle s'effectue en une seule journée après une longue préparation. C'est une activité d'adultes, de sages et d'initiés qui connaissent la vie des bêtes féroces comme la panthère, le buffle, le sanglier et l'éléphant.

La chasse au filet [*Sokoulimlū*] a son importance qui est liée à son caractère populaire et productif. Il s'agit d'une activité collective qui se prépare minutieusement au niveau du village. L'utilisation du filet exige patience, courage, ingéniosité et connaissances dans la mesure où l'activité regroupe beaucoup d'individus dont il faut assurer la sécurité.

La société traditionnelle étant une école, rien ne s'y fait au hasard. L'activité cynégétique a ses lois. Une fois les filets confectionnés, l'on attend la période propice à la chasse. La tradition orale situe celle-ci du mois de novembre au mois de mars, temps où la saison sèche permet une pénétration aisée de la forêt, temps pendant lequel les bêtes sauvages sont facilement débusquables, période au cours de laquelle les animaux se reproduisent le moins. Aussi, les chasseurs ne s'aventurent-ils pas à n'importe quel moment de l'année dans la forêt. Le constat des conditions optimales fait, la portion de forêt à investir [*mlūgblé*] est entièrement délimitée. La veille du jour fixé, un crieur annonce solennellement l'évènement qui met dès l'aube tout le village en éveil. Tout se passe en ordre sur le lieu de la chasse. En première ligne sont positionnés les grands filets des familles, puis suivent les filets individuels de petite mesure. Deux colonnes d'hommes se séparent, l'une va à gauche et l'autre à droite pour entourer le lieu. Après un ultime contrôle des positions, arrive le tour des personnes chargées d'entrer dans l'enclos des filets, de pénétrer dans la portion de forêt encerclée, pendant que d'autres avec quelque fois des chiens, libèrent des cris à l'effet de rabattre les animaux surpris vers les filets tendus et tenus par les crochets. Tous, tirant à hue et à dia sur les cordes, ils font sortir les bêtes de leurs repaires qui tombent dans les filets pour être aussitôt assommées par ceux qui en assurent la garde. Alors, tendeurs, rabatteurs et veilleurs d'ordre travaillent en synergie pour maîtriser le gibier.

La hotte et le filet ne sont pas des objets de jeux. Ils constituent à deux un système, une union qui exprime et imprime une fonctionnalité qui fournit des services à la communauté. Sur le plan purement économique, ils remplissent une fonction nutritive dont l'une des curiosités culinaires est le [*foufou*]. C'est un repas de banane plantain à l'huile de palme rouge. La banane cuite et écrasée sous la forme d'un bol alimentaire se déguste avec deux types de sauces : l'une essentiellement à base de piment et l'autre préparée avec des ingrédients comme la tomate, les légumes, le tout accompagné de viande de gibier ou de poisson. Cette nourriture est fournie en amont par la conjonction de la hotte et du filet.

La hotte et le filet de chasse sont des objets qui ont existé et ou qui existent encore, même s'ils sont aujourd'hui abandonnés ou oubliés ou même inconnus des nouvelles générations. Jadis indispensables, ces objets devenus rares, avaient également une valeur symbolique et spirituelle.

### **III- De la dimension symbolique et spirituelle de la hotte et du filet de chasse**

Si l'herméneutique, l'art des interprétations des textes, mais aussi de l'esprit des choses donne une signification à la toile d'araignée<sup>3</sup> selon Harris Foté Memel (1969 :11), ce n'est pas la hotte et le filet de chasse qui furent si indispensables dans la vie d'un si grand peuple qui seront sans âme et sans souffle vital. La hotte et le filet de chasse sont des «lieux de mémoire» qui ont des âmes pour le peuple dida.

<sup>3</sup> Harris Foté Memel : Discours à la rentrée solennelle de l'Université d'Abidjan le 11 Novembre 1969, p.11. « beaucoup d'ethnies en Côte d'Ivoire donnent une signification à la toile d'araignée. Elle est le symbole de l'harmonie du monde chez Adjoukrou. C'est grâce à elle que l'araignée personnage peut grimper jusqu'à Dieu ».

Le Grand Larousse définit le «lieu de mémoire» comme une unité significative d'ordre matériel ou idéal dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique d'une quelconque communauté. Pour Théodore Nicoué Gaybor (2011 : 67), les lieux de mémoire peuvent être « des ustensiles jadis quotidiens devenus objets culturels, car aujourd'hui devenus rares, donc témoins d'un passé révolu... des pratiques de la vie quotidienne, des sociétés pas si lointaines mais aujourd'hui obsolètes ». Plus avant, l'historien français, Pierre Nova (1984 : XVII) avait fait une précision de taille qui dit : « un lieu de mémoire va de l'objet le plus matériel, le plus concret ... à l'objet le plus abstrait intellectuellement construit». Toutes ces définitions concordent pour reconnaître à la hotte et au filet de chasse dida le statut de lieu de mémoire. <sup>9</sup> Est donc lieu de mémoire, tout ce que la réalité ou l'imagination a investi d'une aura symbolique. Il peut s'agir d'un monument, d'un personnage important, d'un musée, d'une devise, des archives, tout autant que d'un symbole. La hotte et le filet de chasse identifiés comme tels sont dotés d'un enjeu mémoriel identitaire. Ils engagent symboliquement pour les Dida des pans de vie historiques et culturels à deux niveaux : un niveau économique et un niveau socio-politique.

#### **III-1. La hotte et le filet de chasse comme symboles économiques**

La vie quotidienne nous invite en permanence à interpréter les choses. La substitution d'une image en une idée fait partie intégrante de notre vie, souvent sans même que nous nous en apercevions. Les symboles sont liés à nos croyances et à nos représentations religieuses. La hotte et le filet de chasse présentés et analysés ont leurs formes en tant qu'objets d'art, en tant qu'instruments d'utilité. Mais ils ont aussi leurs significations en tant qu'outils symboliques auxquels se rattachent des valeurs spirituelles en rapport avec la culture dida.

Le mot culture, selon Benjamin Sombel Sarr (2013 : 37) est relié étymologiquement au verbe latin « colo » qui renvoie au double sens de l'activité agricole et cultuelle (culte aux dieux). Les deux sens demeurent liés. Le culte rendu aux dieux devrait être favorable aux activités économiques. Si la culture conduit aux connaissances, ces dernières ne sont pas seulement pratiques ou intellectuelles. Elles sont aussi et surtout spirituelles. La culture, en effet, conduit aux valeurs structurantes des sociétés et des personnes qui les composent. Tout objet est lié à une pensée qui est son esprit.

C'est pourquoi, dans l'étude d'un objet ou d'une chose, il ne faut jamais s'arrêter au premier niveau, à la matière concrète. Il est toujours utile et sain d'aller au-delà du visible en soumettant à un contrôle rigoureux les opinions admises ou les vérités éprouvées ou tenues pour telles.



En effet, l'artisan qui a fabriqué la hotte ou le filet de chasse, en plus de l'oeuvre d'art qu'il a façonné sans croquis, ni marquette préalable, s'est exprimé dans un langage intérieur inaudible, mais pas inexistant. L'art pour l'art n'a aucun sens dans cette société traditionnelle et pragmatique où tout ce qui vit, respire, parle etc.

Les objets utilitaires destinés à répondre aux besoins fondamentaux d'adaptation des hommes à leur milieu sont construits consciencieusement. Pour ce qui est de la hotte et du filet, l'artisan choisit dans le répertoire des ressources naturelles les éléments végétaux nécessaires. Pour ce faire, il observe une attitude particulière de déférence avec laquelle il aborde le travail de prélèvement des matériaux. C'est ainsi qu'avant de couper une liane, un arbre et surtout une essence précieuse, il est nécessaire qu'il procède souvent par incantation à une cérémonie d'apaisement des 10 esprits qu'ils sont censés abriter. C'est dire qu'en plus de la valeur utilitaire de la hotte qui sert à déménager les vivres ; au-delà du filet de chasse qui sert à capturer le gibier, il y a des idées, des valeurs, des symboles que développe l'imaginaire dida.

Par leur truchement, la hotte et le filet de chasse dégagent des actions qui versent dans l'abondance. La hotte et le filet sont des clés qui ouvrent au peuple dida les portes de la richesse que représente la nourriture quotidienne. La hotte et le filet de chasse sont des symboles qui procèdent d'abord de l'abondance, de la représentation idéale de la nourriture. La quête de la nourriture est, après l'important besoin d'enfants, la deuxième préoccupation dévolue par la société à la femme. Par la division du travail, la femme matérialise les ressources alimentaires qui entretiennent la vie dans toute la famille. La société traditionnelle a conçu et mis en pratique fonctionnelle la hotte et le filet de chasse pour répondre aux besoins économiques des populations. Les concepteurs de ces objets ont eu pour motivation d'assurer l'abondance qui est selon Bruce H. Wilkinson (2003 : 12) le merveilleux afflux des vraies valeurs dans la vie des êtres vivants en général et dans celle des humains en particulier.

La hotte n'est pas confectionnée pour être placée dans un musée de civilisations. Elle est construite avec tous les soins pour aider la femme à recevoir et à déménager les produits agricoles issus de la terre, de la forêt et des eaux. Si la hotte dans son antre reçoit et rassemble les vivres à consommer, le filet de chasse dans ses mailles engrange le gibier pour les besoins en protéines animales. Les deux objets sont au centre des activités champêtres et domestiques du peuple dida.

C'est parce que le besoin de la nourriture est crucial que la quête de celle-ci rythme toute la journée et quelque fois des moments de nuit. La femme et l'homme, chaque individu dans son domaine, s'occupent à donner les moyens du déjeuner et du dîner au foyer conjugal. A cet effet, la hotte et le filet de chasse sont des objets cotés sur l'espace culturel et culturel dida. Entrant en ligne de compte dans la production, dans la conservation et dans la transformation des produits agricoles, des produits de cueillette, des produits de chasse et de pêche, la hotte et le filet de chasse font cadre d'un traitement particulier. En eux et par eux, s'exprime la potentialité économique et vitale. Mis en activité, la hotte qui représente la femme et le filet de chasse qui symbolise l'homme chantent à l'unisson l'hymne de la vie. La quête de la nourriture quotidienne constitue le premier fantasme humain. La hotte et le filet de chasse en sont les moyens majeurs de cette quête. Tout un cantique d'actions de grâce leur est dédié pour leurs fonctions indispensables dans la société.

En effet, la hotte et le filet de chasse annoncent le travail qui éloigne la paresse, l'oisiveté et la facilité. Ils assurent leur fonction de relais entre le monde sylvestre producteur et l'espace villageois consommateur. Toute personne digne de son statut qui accomplit fidèlement et sereinement ses obligations domestiques avec ces objets ne souffre d'aucun manque alimentaire parce que des promesses sont liées à leur usage.



Ainsi, d'une division du travail, femme/homme au départ, nous arrivons à un résultat qui aboutit à une union de production alimentaire. Sur le plan économique, la hotte et le filet de chasse rappellent les préoccupations du couple familial qui conduisent à la satisfaction. En somme, la hotte et le filet de chasse qui honorent la vie sont par ailleurs des facteurs d'intégration socio-politique.

### III-2. La hotte et le filet de chasse, facteurs d'intégration socio-politique

Est dit politique, tout ce qui est relatif à l'organisation et à l'exercice du pouvoir dans une communauté donnée. Est politique, ce qui s'occupe des affaires de la société et qui veille à l'harmonie des relations entre ses membres. Toute organisation humaine, pour être durable, doit être fondée sur des sentiments de conscience, de solidarité, de fraternité qui, eux-mêmes, sont l'expression de l'amour, de l'élan d'attachement des uns aux autres.

Sur cette base de vision et de raisonnement, on peut inférer que la hotte et le filet de chasse développent dans la société l'idée de l'union fait à la force. En effet, ces objets marquent, interpellent les consciences et raffermissent le sentiment d'appartenance à la même famille, au même clan, à la même société. Ce processus d'insertion ou d'intégration socio-politique de l'homme dans son univers et la sauvegarde de l'ordre ancien n'ont de chance de réussir que lorsqu'ils sont orientés vers une gestion rationnelle des ressources qu'offrent le milieu ambiant et un respect scrupuleux des instruments qui les entretiennent ou les valorisent.

La hotte qui est le récipient de transport et de transfert de tout ce qui est comestible est par ailleurs un outil symbolique. C'est dire qu'au-delà de l'objet est développée et soutenue l'idée du travail, l'idée de tout ce qui peut servir, c'est-à-dire rendre services.

La hotte est un élément fédérateur et attractif qui annonce le regroupement des grands parents, des parents, des enfants et des petits enfants. Le temps du repas est un moment de joie et de communion. Le temps du repas est un moment de retrouvailles et de paix créées par la femme. Savante ou simple ménagère, la femme qui tient la hotte joue un rôle plus que fondamental au niveau de la structure familiale dont elle est l'animatrice principale. Elle est à la base de l'économie de subsistance en tant qu'agent de production et de transformation.

La division du travail suivant le sexe qui est respectée ne se fait pas sous l'effet de la contrainte. Mais cette différence est marquée par une ingénieuse intégration sociale portant sur la particularité des tâches qui lui sont assignées. Alors, reviennent à l'homme certaines questions relevant exclusivement de la politique, de la justice et du religieux que l'on retrouve au niveau de l'activité cynégétique.

Sur le plan socio-politique, la chasse exprime la double notion de l'union et de la dépendance affective. Le village [*dou*] désigne une organisation cohérente où l'individu est assuré de pouvoir s'intégrer, où chaque membre doit aide et assistance à l'autre. Le filet de chasse familial qui porte un nom appartient au chef [*duto*] dont le pouvoir est sans cesse affirmé. C'est le chef qui décide du choix de la terre [*mlùgblé*] à explorer et à exploiter. C'est le chef qui compose l'équipe des éclaireurs à visiter le champ de chasse. Enfin, c'est le chef qui confirme l'époque de la chasse et l'opportunité de la réaliser. Il existe traditionnellement un calendrier des activités et des saisons structuré par les cérémonies rituelles en raison de leur caractère sacré.

Toute cérémonie liée à la chasse est par conséquent la révélation d'une certaine responsabilité. C'est après la chasse que l'on montre et démontre le sens des mots fraternité, solidarité et partage. Tous les chasseurs se retrouvent autour du gibier, font le point et procède à la distribution du butin par famille et par foyer. Même si c'est un rat ou un agouti qui a été tué, tous ceux qui ont participé à la partie et tous ceux qui ont, pour une raison ou une autre, été absents auront leurs parts de viande, sous le contrôle et la vigilance du chef. Cette générosité s'exprime en ordre.

Le partage respecte le droit le droit de préséance qui s'appuie bien sûr sur le droit d'ainesse qui est un rite socio-politique. Les rampes d'accès au pouvoir ne sont pas ouvertes à tous ceux qui le désirent.

Selon notre informateur, DAGO Dady Raymond<sup>4</sup>, il y a dans le partage des parties de viande comme la tête [*mlan ougbeu*], la poitrine [*kikre*], la cuisse [*bhogou*], le coeur [*polè*], les boyaux [*mlanmin*] qui, suivant la nature du gibier, reviennent de droit à des personnes estampillées par leur âge et leur rang social : chef du village, chef de famille, propriétaire de filet de famille, propriétaire de filet individuel etc... A la fin de cette cérémonie, chacun regagne son foyer avec joie et bonheur. Cette cérémonie est par ailleurs un moment solennel qui permet au chef de passer en revue les troupes parentales. Le chef s'interroge sur les raisons des absences, le chef s'enquiert de la bonne santé des uns et des autres. Le chef félicite le monde et lui renouvelle sa confiance. Tout vise à créer la sécurité dans la prospérité induite par le chasseur dont le filet demeure le point focal. On voit comment le filet joue un rôle capital dans cette société où l'autorité allie le droit d'ainesse du lignage à la responsabilité sociale et politique.

<sup>4</sup> Dago Dady Raymond du village de Baboué, canton Opareko, dans la sous-préfecture de Lakota. Il est âgé de 62 ans <sup>13</sup>.

Sur le plan religieux, la chasse gagne ses lettres de noblesse en s'illustrant à travers la recherche du gibier comme une quête symbolique et spirituelle. Par métaphore, la chasse qui est un jeu social devient aussi un enjeu spirituel avec toute la dévotion et les croyances qui l'accompagnent d'un certain nombre de rituels.

En effet, quel que soit le type de chasse pratiqué, cet univers est un monde entouré de mystère. Le lieu de chasse, la forêt demeure elle-même un cadre écologico-spirituel où cohabitent hommes, animaux, esprits. L'homme qui pratique la chasse est de ce fait un être participant du mystérieux et du secret avec la patience, le courage et la dévotion qui le placent au rang des personnes de grande vision. Le chasseur du gros gibier en particulier doit de ce fait être toujours formé, initié pour être apte à affronter le permanent danger. La chasse fait intervenir un certain nombre de rituels que ce soit pour se concilier les faveurs des dieux afin de ne pas revenir bredouille ou, lors de la mise à mort d'une proie de valeur, en signe de grâce pour assurer à l'âme de l'animal une future incarnation.

Chez les Bété, voisins des Dida par exemple, lorsqu'un chasseur tue un fauve ou un animal considéré comme tel, il suit obligatoirement une procédure spéciale de réception spirituelle. Avant toute chose, il cache le gibier abattu dans un buisson et retourne au village avec la queue de l'animal, sans parler à personne sur le chemin de retour. Arrivé au village, il se rend directement chez un ancien, un devin au mieux, à qui il raconte son aventure. Celui-ci le raccompagne sur le lieu de chasse et le soumet à des rites précis de purification destinés, dit-on, à apaiser l'esprit incarné dans l'animal tué. C'est alors, après cette cérémonie, que le gibier est transporté au village pour être partagé conformément au rite approprié.

Bien qu'il s'agisse d'une activité purement masculine, la femme du chasseur y joue un rôle symboliquement et spirituellement important. Pendant que l'époux est à la chasse, la femme doit maintenir le foyer allumé pour multiplier les chances de succès du chasseur. Cette flamme constamment entretenue n'est pas celle de la préparation du repas du chasseur. Elle est plutôt l'expression du soutien permanent de l'épouse qui attend son mari avec l'espoir d'un butin abondant que doit accueillir la flamme vivante. A travers celle-ci, se lit les promesses du fructueux retour : le foyer ardent n'a pas droit au sommeil pendant la durée de la chasse.

Par ailleurs, au-delà de la menace de l'abondance, la femme doit assurer la sécurité de son époux par une fidélité des plus observées, car toute blessure de celui-ci, au cours de l'aventure est interprétée comme le signe d'une inconduite de l'épouse et précisément d'une conduite adultère de celle-ci. Voilà comment, d'une activité essentiellement économique, nous débouchons sur une pratique spécialement spirituelle.

14 Après l'étude de la hotte et du filet de chasse, il est important de souligner que chaque objet de l'univers visible est symboliquement et spirituellement chargé. Certains objets sont plus chargés de significations que d'autres. Contrairement au van, à la houe, au mortier, au tabouret, à la nasse etc qui sont des objets également utilisés, la hotte et le filet de chasse sont pour les Dida d'une nature symbolique et spirituelle supérieure. Par leurs apports et leurs rapports aux hommes, ils se définissent comme des instruments dont bénéficie toute la société qui en retour leur accorde des sentiments de respect, voire de vénération.

Que retenir de cette réflexion ? La problématique de notre contribution était de chercher à découvrir dans les plis du souvenir et de l'oralité, la hotte et le filet de chasse qui sont des objets identitaires pertinents du peuple dida. Un objet est dit pertinent lorsqu'il s'inscrit dans les valeurs de la société qui le pratique ou qui l'utilise. La hotte et le filet de chasse, par leur importance dans cette société, ont montré leur pertinence. Leur analyse les érige en lieu de mémoire dont l'importance est liée au reflet de la vie économique et socio-politique de ceux qui furent leurs utilisateurs. Aujourd'hui, objets des temps antérieurs, la hotte et le filet de chasse peuvent servir de repères dans la mutation incertaine de l'univers des peuples du Lôh-Djiboua. En les identifiant, en les réinventant par souvenir, l'objectif poursuivi est d'arrêter le temps, de freiner l'action de l'oubli, d'immortaliser leur disparition en vue de domestiquer pour les générations futures les pensées et les significations qui leurs furent rattachées.

### **Bibliographie**

1. **Chévrier Jacques (1984)**, Littérature nègre, Paris, Armand Colin
2. **Dago Dady Raymond du village de Baboué, Canton Opareko , Sous-Préfecture de Lakota.**
3. **Delafosse Maurice (1904)**, vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés de Côte d'Ivoire, Paris, Larose.
4. **FOTE Memel Harris (1969)**: Discours à la rentrée solennelle de l'Université d'Abidjan le 11 Novembre 1969
5. **Gnalega Benjamin (2019)**, **Gnalega Mémé Jérémie**, Premier Proviseur Ivoirien, La Force de la Faiblesse, Paris l'Harmattan.
6. **GNEBA Akpalé Jacob (2004)**, l'Education traditionnelle Dida face à l'acculturation : de la colonisation en 1980, Editions Gnéba Abidjan.
7. **GNESSOTE Dago Michel (2017)**, Valeur expressive et fonction du proverbe Dida, Thèse de Doctorat, Université Félix Houphouët Boigny. 15
8. **GOBET Blé Thomas (2019)**, Grand parolier Bété, âgé 74 ans, de Nakiayio dans la Sous-Préfecture de Grand Nahio. Interview réalisée le 21 décembre 2019 à Saïoua.
9. **MOREL Corinne (2004)**, Dictionnaire des symboles, mythes et croyances Montréal Québec, Editions Achipoche.
10. **NORA Pierre (1984)**, Les lieux de mémoire, symboles monuments, archives, objets, personnages et lieux emblématiques, Gallimard, Paris.
11. **SOMBEL, Sarr Benjamin (2013)**, Théologie et questions d'inculturation, Harmattan, Paris.
12. **SOMBEL, Sarr Benjamin (2017)**, Fondements théoriques, Praxéologies et Praxis de la Charité, Editions Centre de recherche en théologie du développement, Tome II, Yamoussokro.
13. **WILKINSON Bruce (2003)**, Le Secret de la Vigne. A la découverte de la vie abondante, Nimes, Editions Vida.

## Les langues maternelles tchadiennes à l'école

Dionnodji Tchaine et Khalil Alio

Département des Sciences du Langage

Université de N'Djaména, Tchad- Courriel : khalil\_alio@yahoo.fr; diontchaine@gmail.com

### Résumé

Alors que certains pays africains francophones ayant connu le même passé colonial que le Tchad ont tenté une expérience de l'enseignement des langues maternelles dans leur système éducatif, le Tchad peine à introduire les langues maternelles ou nationales dans son système éducatif. Il est encore au stade d'expérimentation de quelques langues. Même cette expérimentation semble avoir été laissée à l'abandon, inachevée. Le présent article tente d'examiner les contours du phénomène pour déceler les entraves qui empêchent l'introduction des langues maternelles dans le système éducatif et voir dans quelle mesure elles pourraient y être introduites.

**Motsclés :** langue maternelle, intégration, système éducatif, stratégies, réforme éducative

### Abstract

*While some francophone African countries, which have undergone the same colonial system as Chad, have introduced the teaching of mother tongues in their curricula, Chad is still lagging behind to introduce mother tongues in the educational system. Chad is still at the level of experimentation of some languages but even this experimentation seems to have been abandoned on its course, uncompleted. The present article attempts to examine the contours of the phenomenon and see to what extent the mother tongues could be introduced in the educational system in Chad.*

**Key words:** mother tongue, introduction, educational system, strategies, educational reform.

### Introduction

Les langues et les cultures des peuples qui étaient sous le joug de la colonisation française ont été reléguées au second plan, car l'objectif de la mission civilisatrice et son corollaire la politique d'assimilation ne laissait pas de place à ces langues et cultures de s'épanouir. Si quelques langues ont pu être décrites, c'était juste pour les besoins d'évangélisation. Ces besoins s'inscrivaient d'ailleurs directement dans la logique de la mission civilisatrice dont les colons français se sentaient investis. Ainsi, même après l'indépendance, le Tchad n'avait d'autre choix que d'adopter la langue française qui avait été aménagée pour servir de langue de travail à trois niveaux les plus importants de la gouvernance d'un Etat : administration, éducation et communication. Du coup, les langues maternelles (LM), nationales, c'est-à-dire celles parlées sur l'ensemble du territoire tchadien ont été non seulement marginalisées mais exclues du système éducatif tchadien (SET) car il n'y avait aucune volonté de les aménager pour être introduites dans le système éducatif. D'où les déperditions scolaires enregistrées çà et là, résultant de la non prise en compte des langues maternelles dans le SET. D'après les études faites par l'UNESCO, l'enfant qui débute l'école en sa langue maternelle assimile mieux et rapidement quand il abordera d'autres langues.

En plus des difficultés engendrées par la présence de la langue française, est venue se greffer la langue arabe dont la version littéraire, c'est-à-dire écrite devrait être apprise par les enfants tchadiens poussant ainsi aux calendres grecques leurs langues maternelles.

La présence des deux langues venues d'ailleurs avec une tradition écrite va détourner l'attention des pouvoirs publics des langues nationales. L'aménagement linguistique est une entreprise, non seulement coûteuse mais également exigeante.

Après la mise sur pied d'une structure chargée de la promotion des langues nationales en 1998, le Ministère des Enseignements de Base, Secondaire et de l'Alphabétisation (MEBSA) du Tchad, en son temps, a organisé un colloque<sup>47</sup> sur l'introduction des langues nationales dans le système éducatif tchadien du 24 au 28 Août 1998 à Darda, localité située à une soixantaine de kilomètres au sud de N'djamena. C'était la première tentative de l'Etat quoique timide. Ce colloque visait deux objectifs, à savoir l'introduction des langues maternelles dans le système éducatif tchadien, le choix des langues ainsi que l'élaboration d'un modèle approprié pour le Tchad.

Cet article se propose d'examiner les contours du phénomène en dressant d'abord :

1. la situation actuelle des langues nationales tchadiennes ;
2. les raisons de l'introduction des langues maternelles dans le système éducatif tchadien ;
3. la revue des expériences de l'enseignement des langues maternelles ;
4. les difficultés de mise en œuvre ;
5. les stratégies et les perspectives

L'évaluation de l'expérimentation des cinq langues nationales devrait aider à voir clair, sur ce qui a été fait. Les langues concernées sont le maba, le massa, le moundang, le sar et l'arabe dialectal tchadien. L'une des raisons qui ont présidé à leur choix tiennent au fait que l'enseignement en français crée beaucoup de déperditions scolaires.

Après quelques décennies d'éducation de base en français, certains pays Africains de par les expériences vécues ont constaté que les réussites scolaires étaient peu reluisantes. Les raisons sont de plusieurs ordres : les programmes d'enseignement ne reflètent pas les réalités socioculturelles de leur milieu, les matériels didactiques sont insuffisants et inadaptés.

Les expériences des enseignements en langues nationales réalisées en Afrique Centrale ou en Afrique de l'Ouest ont montré que l'enfant réussit mieux dans la langue qu'il maîtrise. Par exemple nous citerons l'expérience du Burkina du « bantaré » langue locale où le taux de réussite est de 86% par rapport à l'enseignement en français qui était de 40% selon Paul Taryam Ilboudo, linguiste Burkinabé.

### **1. Situation actuelle des langues nationales tchadiennes**

Le Tchad compte environ 140 langues réparties dans trois familles sur les quatre que compte l'Afrique (Greenberg : 1963). Ce sont : la famille Afro-asiatique, Nilo-saharienne et Niger-Congo. A ce jour, seulement un tiers de ces langues a fait l'objet d'une description synchronique. En plus de ces descriptions, il y a des enquêtes sociolinguistiques faites par la SIL (Société Internationale de Linguistique) sur certaines langues dans le cadre de l'alphabétisation, c'est-à-dire de l'éducation des adultes. Dans le même ordre d'idées beaucoup d'associations ou des comités de défense ou de promotion des langues ont vu le jour depuis les années 1990, avec l'avènement de la démocratie au Tchad. Ces associations prennent en main elles-mêmes la promotion de leurs langues et leurs cultures en s'adonnant à leur documentation. Ces associations ou comités de langue sont aidés par des linguistes tchadiens formés à l'Université de N'Djaména et par la SIL. Toutefois, la question de recherche de terrain, de recherche fondamentale sur la majorité de ces langues n'est pas réglée.

A l'instar des pays Africains colonisés par la France, le Tchad ne pouvait qu'hériter du système éducatif de la France où seule la langue française était utilisée comme langue d'instruction conformément à la Loi Cadre (Alio : 2005).

---

<sup>47</sup> Actes du Colloque sur l'introduction des langues nationales dans le système éducatif tchadien

Les langues tchadiennes n'ont pas été prises en compte, puisque aux yeux des colons, elles ne sont pas aptes à véhiculer des connaissances scientifiques et technologiques au sens où ils l'entendent. De plus, les langues Africaines faisaient face à une concurrence déloyale avec les langues des colons dont la mission était plutôt de « civiliser » les peuples qu'ils connaissaient mal et considéraient comme des « sauvages » n'ayant, à leurs yeux, aucune langue, aucune culture dignes de ce nom. Contrairement à cette vue étriquée des colons, toute langue est capable de s'adapter à tout environnement pour véhiculer les savoirs de cet environnement pourvu qu'elle soit équipée à cet effet. Pour ce faire, la langue doit adopter d'autres langues des mots ou des concepts qu'elle ne possède pas et dont elle adaptera la phonologie et la morphologie à son propre système linguistique.

Il convient de rappeler que même le français actuel était à l'époque de l'empire romain un dialecte du latin. Ce dernier était le médium d'instruction dans presque toute l'Europe. C'est aussi le cas de toutes les autres langues romanes, à savoir l'espagnol, le portugais, l'italien, le roumain, etc. C'est après leur séparation d'avec la langue mère, c'est-à-dire le latin que chacune de ces langues s'était développée de son côté. Mais elles tirent une part importante de leurs spécificités de leurs contacts avec les langues qui étaient déjà parlées sur le territoire où elles se sont implantées au moment des conquêtes romaines, c'est ainsi que le français a été un peu influencé par les langues celtes et, surtout, de leurs contacts avec les langues de populations venues du nord s'installer dans les régions latines lorsque l'Empire était sur le déclin. Le latin parlé dans les différentes régions du territoire de l'Empire, et qui n'était pas le latin classique, s'est donc fragmenté en diverses variétés dont certaines sont devenues des langues nationales de haut prestige et de grande diffusion tel que le français (Reutner :2014). Les langues tchadiennes sont entrain de suivre le même cheminement, en ce sens qu'elles ont emprunté des mots dûs à leurs contacts avec le français, l'arabe et d'autres langues comme le haoussa, le kanuri et le sango

### **1.1. La politique linguistique du Tchad**

De prime abord, il faut préciser que, mis à part le bilinguisme officiel, l'aménagement des langues maternelles ne figure pas dans l'agenda des gouvernants tchadiens, car ils n'y ont à aucun moment pensé pour leur attribuer des statuts ou des fonctions précises sur le plan national afin qu'elles puissent jouer leurs rôles dans le domaine du développement comme cela se fait dans d'autres pays.

En effet, au Tchad, il n'y a que deux statuts de langues : les langues officielles et les langues nationales. Les deux langues officielles que sont le français et l'arabe, sont par ailleurs étrangères. Par langues nationales, il est entendu toutes les langues parlées sur le territoire national, c'est-à-dire les langues maternelles. Mais depuis lors, l'arabe dialectal tchadien est devenu aussi une langue nationale en raison des caractéristiques linguistiques qui s'apparentent à celles des langues tchadiennes. S'agissant des langues nationales, il est dit ceci dans la Constitution de 1996 : « Toutefois, la recherche et l'étude des autres langues nationales seront poursuivies et encouragées afin de les rendre fonctionnelles ». Avant la mise en place d'un aménagement linguistique des langues nationales, en bonne et due forme, la langue arabe a fait déjà couler beaucoup de salive et d'encre pendant la Conférence Nationale Souveraine. Jusqu'aujourd'hui, elle continue d'occuper la scène politique et éducative. Lors des assises de la Conférence Nationale Souveraine (CNS), la plupart des conférenciers ont voulu que l'arabe dialectal tchadien soit reconnu comme langue officielle plutôt que l'arabe littéraire car beaucoup de Tchadiens le comprennent bien, contrairement à l'arabe littéraire qui n'est compris que par l'élite formée dans les pays arabes et depuis quelques années dans les universités tchadiennes. L'arabe dialectal tchadien est parlé partout au Tchad, bien entendu avec des variantes. L'une des variantes de l'arabe dialectal tchadien est l'arabe de Bongor, ville située au Sud-Ouest du Tchad. C'est une sorte de pidgin. La langue véhiculaire du chef-lieu de la région est la langue massa.



Les mots utilisés dans ce parler sont de l'arabe dialectal tchadien mais la syntaxe provient du massa ou des langues voisines. Nous avons affaire ici à un phénomène de transfert ; et, ce transfert linguistique s'opère par une interférence qui se manifeste par la tendance du locuteur à réaliser dans la seconde langue les traits, les catégories grammaticales, les systèmes de choix ou des règles de la même manière que dans sa langue maternelle.

L'objet de toute politique linguistique est de s'occuper de l'aménagement linguistique des langues en présence, à savoir leur attribuer des rôles dans la sphère nationale dans les domaines tels que l'éducation, la communication et l'administration. Au Tchad cet aménagement linguistique a été quelque peu négligé par les gouvernements qui se sont succédé tant ils sont préoccupés par le bilinguisme officiel. En réalité, il n'y a pas eu d'aménagement linguistique des langues nationales mises à part les déclarations d'intention. Ce retard a été mis dans le compte de la guerre civile. Mais il faut relever qu'on s'est trop attardé sur la question de la langue arabe de sorte que la question des langues nationales/maternelles a été occultée.

Au Ministère de l'Education Nationale, après une longue période de balbutiement, la promotion des langues nationales/maternelles a pris forme dans les années 1990 avec la création de la Direction de l'alphabétisation et de promotion des langues nationales (DAPLAN, en 1991). La mission de promotion des langues nationales assignée à cette structure cumulativement avec celle de l'alphabétisation (qui se faisait en français) s'est davantage précisée avec la création en 2007 de la Direction de la promotion des langues nationales (DPLN) en application des dispositions de la Loi 16 portant orientation du système éducatif tchadien (Dionnodji, T., 2016 : 61). Aux termes du Décret N° 428/PR/PM/MEN/2014, du 1<sup>er</sup> juillet 2014, portant Organigramme du MEN, dans la nouvelle Direction de l'alphabétisation et de promotion des langues nationales (DAPLAN) la mission de la DPLN est confiée à, seulement, une Division de service. Et, la promotion des langues nationales est pratiquement laissée aux seules populations qui ont créé des associations ou des comités de promotion ou de défense pour préserver leurs langues et cultures. Il importe de mentionner que des **ONG** et des organismes tels que la Société Internationale de Linguistique (**SIL**), la Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (**GTZ**) devenue la Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (**GIZ**) et la Coopération Suisse se sont intéressés au développement des langues nationales. Ces organisations coopèrent avec l'Etat tout en traitant en même temps avec les comités ou associations des langues, les aidant à mettre en place des structures pour l'enseignement des langues maternelles et à les accompagner dans la mise en œuvre de ce type d'enseignement. Par exemple, la Fédération des Associations pour la Promotion des Langues du Guéra (**FAPLG**) qui s'occupe de la promotion et du développement des langues dans la région du Guéra, devenue maintenant **FAPLN**, et le Réseau des Associations de Développement des Langues Nationales du Tchad (**RADELANAT**) qui œuvre sur le plan national à la promotion des langues nationales, sont l'œuvre de la **SIL**.

Pour ce qui est de l'introduction des langues nationales dans le système éducatif, on est encore au stade de balbutiement. Le gouvernement tchadien avait, en son temps confié à la **GTZ** l'expérimentation de l'enseignement de cinq langues nationales. Ces langues sont le sar, moundang, massa, maba et arabe dialectal tchadien. Elles sont réparties dans plusieurs régions du Tchad. Cependant la **GTZ** n'a pu mener le projet à terme parce que le gouvernement n'avait pu honorer ses engagements envers l'organisme allemand. Le projet a été ensuite confié à la Coopération suisse qui l'a finalement remis à l'**UNESCO** qui a pris en mains les choses puisqu'un séminaire s'est tenu à N'Djamena le 12 février 2016 sur la formation des formateurs et la confection des matériels didactiques, notamment des manuels de lecture, écriture, grammaire, calcul et les matières d'éveil pour tous les niveaux. Cependant, beaucoup de questions subsistent quant aux modalités d'application des langues nationales dans le système éducatif, car comment appliquer l'enseignement des langues maternelles à l'école dans un pays à multilinguisme si prégnant comme le Tchad.



Tout récemment, une ONG suisse, avec l'aval du gouvernement tchadien est en train d'expérimenter deux langues nationales dans deux régions : il s'agit du Salamat où l'arabe dialectal tchadien est en train d'être expérimenté et à Sarh où le sar est en expérimentation.

Sur le plan administratif, le gouvernement s'est contenté de demander aux administrations que les entêtes des actes administratifs soient bilingues français arabe. La constitution, le passeport et la carte d'identité nationale sont bilingues. Dans la devanture de certains ministères quelques écriteaux sont bilingues.

## **2. Les raisons de l'introduction des langues nationales dans le système éducatif tchadien**

L'idée de l'introduction des langues maternelles dans les systèmes éducatifs des pays africains date depuis le début des indépendances car dès la Conférence d'Addis Abeba en 1961, la plupart des Etats Africains s'étaient accordés sur la « nécessité d'africaniser l'enseignement et de l'ancrer dans les cultures africaines ». Certains pays africains ont intégré cette donne dans leur système éducatif. Julius Nyerere est même allé plus loin en voulant introduire une philosophie de culture africaine pour, justement, combler le fossé entre une élite éduquée à l'occidentale et celle dont l'éducation est basée sur des fondements nationaux. Déjà Mahatma Gandhi en 1920 disait dans *Young India* à peu près la même chose quand il écrit qu' « une véritable éducation est impossible si elle passe par une langue étrangère. Seule la langue locale peut stimuler l'originalité de la pensée chez la plupart des gens ».

Quant à Ki-Zerbo, il prône l'idée d'un développement endogène centré sur la culture et l'éducation puisque le problème de la langue « touche à l'identité des peuples. Et l'identité est nécessaire pour le développement comme pour la démocratie » (Ki-Zerbo, 1990 :81). Les pays africains francophones s'étaient alors fixés l'objectif de mettre en place un système primaire réalisé en 20 ans. Dans le même ordre d'idées, il est question de rendre leur dignité aux populations africaines, elles verront que leurs langues peuvent être écrites, elles en seront fières. A ce moment, leurs langues seront l'égal du français ou de l'arabe. Dans les centres d'alphabétisation, on constate un certain engouement à apprendre sa langue maternelle. Il existe donc une certaine prédisposition à apprendre sa langue maternelle aussi bien de la part des adultes que de la part des enfants. On le constate dans les classes préscolaires en langues maternelles de certaines langues de la FAPLG qui ont eu du succès.

Les faibles taux de réussite et d'achèvement du cycle primaire, le taux élevé d'abandon et de déperditions scolaires dans le système éducatif sont autant des raisons qui doivent inciter les pouvoirs publics à chercher à améliorer le rendement scolaire. Les faibles taux de réussite et d'achèvement du cycle primaire se justifient par le fait que l'enfant, dès son entrée à l'école, doit apprendre dans une langue qui lui est étrangère mises à part les autres difficultés du milieu. Et pourtant, selon les conclusions auxquelles l'UNESCO est parvenu, l'enfant apprend mieux et réussit facilement dans une langue qu'il maîtrise et de surcroît si celle-ci est sa langue maternelle. Il pourra construire son savoir à partir d'une culture qui est la sienne et partant de son milieu ambiant.

L'introduction des langues maternelles dans le système éducatif est une manière de les promouvoir puisque, avant qu'elles ne puissent être enseignées, il y a plusieurs étapes qu'elles doivent suivre. La formation des enseignants dans la langue. La langue doit être avant tout documentée. De cette documentation, il en sortira des matériels didactiques. De ce qui précède, l'Etat tchadien, dans le souci d'améliorer son système éducatif, envisage introduire les langues nationales dans l'enseignement en vue de leur promotion et celle des traditions et cultures, la langue étant le véhicule de la culture. Ceci après avoir apprécié les expériences de certaines ONG dont les résultats étaient satisfaisants. Il s'agit des expériences de la mission catholique de Goundi dans le Moyen Chari par le Père Gérardi et celle de l'ONG Allemande GTZ.

Les langues tchadiennes sont menacées de disparition. L'UNESCO a recensé pour le Tchad 29 langues. Mais en réalité la majorité des langues tchadiennes sont menacées d'extinction, et particulièrement celles qui se trouvent dans l'aire occupée par la langue arabe, à savoir le Batha, le Guéra, le Ouaddai et le salamat. L'arabisation est un véritable phénomène de sape (Caprile 1976). Le bidiya compte 10% de mots arabes, le dangaléat et le migama ont chacun 15% de mots arabes dans leur vocabulaire. Il n'y a pas de statistiques pour les langues du Batha ni du buramabang du Ouaddai. A l'ouest, le boudouma est menacé par le kanembou dont 40% du vocabulaire provient de cette langue. Au sud, c'est le ngambaye et le saramadjingaye qui sont les langues véhiculaires de la zone qui menacent les petites langues. Il faut donc sauver ces langues en les documentant puis en les utilisant dans l'alphabétisation en attendant que l'Etat tchadien prenne un acte pour les introduire dans le système éducatif.

Pour enseigner une langue, il faut d'abord régler la question de l'alphabet et de l'orthographe or la question de l'alphabet tchadien reste intacte. Il existe une multitude d'alphabets des langues tchadiennes utilisées dans l'alphabétisation. Certes, un projet d'arrêt de l'alphabet est confectionné mais il n'a pas dépassé le stade de projet. La raison de mettre sur pied un alphabet national unique se justifie par le fait qu'il faille harmoniser les différentes écritures avec lesquelles les langues tchadiennes ont été écrites et décrites.

### **3. La revue des expériences de l'enseignement des langues maternelles**

La première expérience de l'enseignement des langues nationales au Tchad est celle de Goundi, localité située dans le moyen Chari où la langue Sar et dans une moindre mesure la langue tumak ont été expérimentées. Goundi a expérimenté l'éducation de base en langue nationale. L'expérience de Goundi visait un double objectif : en plus de l'apprentissage de l'écriture et de la lecture dans les deux langues avec des caractères latins et notamment ceux de l'Association Phonétique Internationale (API), il fallait également former les enfants à la l'agriculture moderne allant de la production à l'exploitation jusqu'à la commercialisation, consistant à cultiver de nouvelles espèces, produire davantage grâce à la maîtrise des techniques nouvelles, apprendre à conserver les produits, apprendre surtout à les transformer, apprendre enfin à bien les commercialiser. L'école classique ayant échoué car ne formant qu'à l'exode rural, Goundi tente une nouvelle expérience qui allie l'enseignement théorique à l'enseignement pratique en s'inspirant des activités qui se pratiquent dans le milieu des apprenants. L'expérience de Goundi consiste à enseigner dès la première année du primaire la langue maternelle et le français. En deuxième année, l'enfant apprend à écrire et à lire le français en s'appuyant sur ce qu'il a appris en langue maternelle. En troisième année, les élèves rejoignent le CEI munis de l'expérience en langues maternelles.

La Coopération Suisse a tenté auparavant une expérience similaire avec le programme T39. Son expérience concernait également cinq langues, à savoir le kaba-laka dans le Logone oriental, le ngambaye dans le Logone occidental, le moussey dans le Mayo-kebbi ouest, le marba dans la Tandjilé et le sar et le sara-kaba dans le moyen Chari. Pour cette expérimentation 10 écoles ont été choisies mais les raisons de ce choix n'ont pas été précisées. Elle a poursuivi l'expérimentation de ces mêmes langues de 2004 à 2010 où elle l'a ensuite remis au centre de formation de Bayaka à Kélo. Elle a ainsi continué à assurer le suivi en le finançant à hauteur de 60% jusqu'en 2012-2013.

En plus de l'expérience de Goundi et de la Coopération Suisse, plusieurs autres expériences ont été faites dans la tentative d'introduire les langues maternelles dans l'enseignement. L'une des expériences avait été initialement faite par le Gouvernement tchadien de concert avec l'Organisme allemand Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) devenue aujourd'hui Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ).

Les deux se sont accordés pour expérimenter cinq langues nationales, à savoir le maba, le massa, le moundang, le sar et l'arabe dialectal tchadien dans le cadre du Programme Education Bilingue (GTZ-PEB). L'expérimentation de l'ELN a eu des résultats si positifs que de 3 écoles retenues en 1997 par GTZ-PEB, on était passé à 44 écoles à la rentrée académique 2002/2003 avec un total de 6.154 élèves encadrés par 135 maîtres avant le démarrage du volet ELN du PARSET1 à la rentrée scolaire 2004-2005. Ce dernier projet avait été d'abord confié à l'ONG allemande qui l'avait exécuté de 2004 à 2008 période où elle a remis à l'Etat le projet sans pour autant qu'il soit mené à terme. Les raisons de l'arrêt se justifient par le manque des moyens financiers.

En outre, les partenaires tels que la Coopération Suisse, à travers l'APDI/MC dans le cadre de l'appui aux ex-PDR (Moyen-Chari, Tandjilé) ; puis de nos jours, celle-ci et l'AFD au travers de l'ONG « Enfants du Monde Suisse », dans le cadre du Programme de Promotion de la Qualité de l'Education de Base au Tchad (ProQEB) continuent leurs interventions. L'UNESCO de son côté, appuie depuis 2010 au travers les programmes LIFE, CAP/EFA, et de nos jours, CAP/ED et RAMAA2, le sous-secteur du non formel (AEA et EBNF). Sous sa responsabilité, il y a eu des avancées confirmées par les actions suivantes : formation des formateurs, élaboration et validation des matériels didactiques, mesure des acquis des bénéficiaires des programmes d'alphabétisation, etc.

Pendant l'exécution du projet ELN dans les localités choisies, il est relevé un certain nombre de problèmes et non des moindres, notamment le manque d'un cadre structurant pour ce type d'innovation pédagogique, la faible qualification des enseignants, la faible appropriation de différentes actions par les instances étatiques (décideurs et membres de la chaîne d'encadrement pédagogique) et les bénéficiaires (Tchaïné, D. 2020b). Les enseignants par exemple, n'étaient souvent, pas préparés à ce type d'enseignement car n'ayant subi aucune formation pédagogique adéquate. Ils n'avaient pas été sensibilisés et ne montraient aucun intérêt puisque les politiques et les techniciens du ministère de l'Education Nationale, eux-mêmes, pensaient qu'il était trop tôt d'introduire ce genre d'enseignement dans le système éducatif public. Il existe ainsi des opportunités qui s'offrent à l'Etat tchadien, mais qu'il semble ne pas vouloir en profiter.

Il convient de noter que des associations de promotion ou de défense des langues ont également tenté des expériences similaires même si celles-ci s'inscrivent dans un contexte privé. En effet, l'enseignement des langues maternelles dans le cadre de l'alphabétisation avait été amorcé juste après l'installation de la Société Internationale de la Linguistique (SIL au Tchad) dans les années 1990. Ce type d'enseignement a fait ses preuves, car il est actuellement introduit même dans les niveaux préscolaires dans des langues telles que le migama, le dangaléat, le dadjo, s'agissant des langues du Guéra qui font partie de la Fédération des Associations de Promotion des Langues du Guéra (FAPLG). Les actes officiels sur les langues nationales sont suffisamment éloquents. Ils ne demandent qu'à être exploités. Pour preuve, le Décret 414 (2007) portant organigramme du MEN, l'Arrêté N°266/PR/PM/MEN/SECA/SG/DGAPLAN/2007 Portant organisation et fonctionnement de la Direction Générale de l'Alphabétisation et de la Promotion des Langues Nationales, et définissant les attributions de la Direction de la Promotion des Langues Nationales, en sa section 3, Paragraphe 3 article 22 stipule entre autres :

- le répertoire, la transcription et la codification des langues nationales ;
- le suivi et l'évaluation des programmes d'enseignement en langues nationales ;
- la tenue à jour d'une banque des données sur les langues nationales
- l'élaboration des rapports périodiques sur l'état des activités de développement des langues nationales.

Ces dispositions sont douées de très bonnes intentions mais elles sont restées dans les tiroirs ; car aucune des activités prévues dans ces actes n'a été exécutée.

Aucune structure de recherche si petite soit-elle n'est prévue dans le Ministère de l'Éducation Nationale. Les tâches mentionnées en haut supposent un service de recherche spécifique.

Pour ce qui est du recensement des langues, personne n'est en mesure de donner le nombre exact des langues tchadiennes. Aucun répertoire des langues du Tchad n'a été fait même si des questionnaires ayant trait aux langues ont été insérés, à cet effet, dans le recensement général de la population et de l'habitat II du Tchad organisé en 2009. Le premier recensement qui a eu lieu en 1993 n'a pas pris en compte l'aspect linguistique. Il n'est pas aussi certain que les données sur les langues nationales des deux recensements soient exploitées, ni par le Ministère de l'Économie et du Plan qui organise les recensements, ni par le Ministère de l'Éducation Nationale qui s'occupe de la promotion des langues nationales au Tchad.

Pour compliquer davantage la question du nombre des langues, certains dialectes ont été érigés en langues pour des raisons sociopolitiques, alors qu'en réalité ce ne sont que des dialectes dans le vrai sens du terme, c'est-à-dire rattachés à une entité linguistique. Par ailleurs, il existerait des langues non encore « découvertes ». S'agissant de la codification, seule une minorité de langues nationales ont pu être codifiées par les études faites au Département des Sciences du Langage de l'Université de N'Djamena par des étudiants en Master.

Il reste cependant à savoir comment ces langues vont-elles être enseignées. Seront-elles enseignées sur l'ensemble du territoire national ou seulement dans les zones où ces langues sont parlées ? Les réponses à ces questions sont tributaires à un aménagement linguistique en bonne et due forme.

Qu'en est-il des autres langues du Tchad après que les 5 langues auront été prises en compte ? Y'a-t-il d'autres langues qui vont être expérimentées jusqu'à ce que toutes les langues nationales soient introduites dans le système éducatif tchadien ?

#### **4. Les difficultés de la mise en œuvre**

Dans un pays multilingue comme le Tchad, la mise en œuvre d'une stratégie de l'introduction des langues nationales dans le système éducatif ne se fera pas sans difficultés. Considérant le cosmopolitisme des villes, comment ces langues pourront-elles être enseignées, surtout si l'on considère la configuration multilingue des salles de classe. Si l'on prend par exemple une classe de 200 élèves dans la ville de N'Djamena où sont représentées presque toutes les ethnies du Tchad, il y a de fortes chances d'y trouver une cinquantaine de langues comme le plus souvent l'ethnie équivalant à la langue. Pour une classe moyenne de 80 élèves, il est probable de trouver une vingtaine de langues, etc. De même dans les, sous-préfectures/communes, ~~en~~ cantons et ~~en~~ certains villages, les cas de figures suivants pourraient se présenter :

1. Il existe des cantons où il n'existe qu'une seule langue ;
2. Il peut arriver qu'il existe une seule langue dans un canton avec une grande disparité entre les dialectes de cette même langue ;
3. Il existe des cantons qui sont constitués de plusieurs langues ;
4. Le cas des villes s'apparente à celui des cantons constitués de plusieurs langues ;

Dans de tels cas, quelle sera l'attitude du gouvernement ? Dans le cas où il n'existerait qu'une seule langue dans un canton, la question de l'enseignement de cette langue est minorée, à part le problème des matériels didactiques et de la formation des enseignants. Dans le cas des cantons ayant une langue avec des variantes dialectales très importantes mais ayant une intercompréhension, la communauté doit s'entendre pour choisir un dialecte standard compris par tous les membres de la communauté.

Les difficultés sont ainsi de plusieurs ordres : technique, politique, économique, social et culturel. En effet, techniquement, pour qu'une langue soit une langue d'enseignement, il faut qu'elle soit standardisée c'est-à-dire, apte à assurer la transmission des connaissances et la technologie. Or ce n'est pas le cas pour le Tchad où la majorité des langues nationales ne sont pas décrites.

Par conséquent, elles ne sont pas toutes prêtes pour l'enseignement même si quelques unes sont en cours d'expérimentation.

Sur le plan politique, la nomination des cadres dans le secteur de l'éducation surtout dans le sous-secteur de l'alphabétisation et de l'éducation de base non formelle (AENF) ne respecte pas les règles qui consistent à nommer l'homme qu'il faut à la place qu'il faut. Par exemple les linguistes doivent être impliqués dans la prise des décisions des questions touchant aux problèmes d'alphabétisations et des langues.

Certains intellectuels influencent négativement leurs parents arguant que la langue maternelle n'est pas apte à faire passer les connaissances scientifiques. En ce qui concerne les difficultés d'ordre économique, nous citerons entre autres : le budget très faible alloué au sous-secteur de l'AENF, le coût de l'application de la langue (la conception, l'élaboration et la multiplication des manuels et matériels didactiques, la formation, les fournitures).

Enfin, sur le point de vue socioculturelle, nous retenons la pluralité linguistique même si elle demeure une richesse, pose un sérieux problème pour le choix d'une langue d'enseignement. Le manque de conscience de certains parents qui pensent qu'éduquer l'enfant dans sa langue maternelle ne donne pas une ouverture sur le monde extérieur. La non prise en compte de nos cultures par les programmes d'enseignement.

## **5. Les stratégies et perspectives**

Les stratégies à adopter pour introduire les langues maternelles dans le système éducatif doivent prendre en compte la configuration multilingue du pays et son organisation administrative : Province, départements, sous-préfectures, Communes, etc.

Evidemment dans un tel contexte, il faut regarder vers d'autres pays africains, surtout, qui ont la configuration multilingue plus ou moins similaire à celle du Tchad, avec des langues officielles. Le Cameroun possède l'anglais et le français et la Mauritanie a adopté le français comme langue officielle et l'arabe comme langue nationale, pour s'en inspirer, sans oublier certains pays de l'Afrique de l'Ouest qui ont commencé à enseigner très tôt les langues maternelles à l'école c'est-à-dire qui ont acquis une certaine expérience dans le domaine. Le Cameroun a choisi 30 langues sur 200 à insérer dans l'enseignement formel depuis 2000. Le Bénin a choisi 6 langues sur 70 à titre expérimental. Quant à la Mauritanie, elle n'a pas encore aménagé les langues négro-mauritaniennes telles que le pulaar, le soninké et le wolof. Elle cherche plutôt à rendre officielle la langue arabe.

Concrètement, il s'agira pour le Tchad entre autres, au niveau institutionnel de :

- réécrire les textes législatifs et réglementaires en renforçant la position des langues nationales vis-à-vis des langues officielles ;
- redéfinir la mission de l'éducation qui devra également viser l'enracinement culturel des apprenants au moyen des langues nationales/maternelles ;
- Définir un cadre structurant l'ELN au Tchad ;
- Promouvoir la recherche scientifique sur les langues nationales ;
- promulguer le Projet de Décret portant Alphabet national et langues du Tchad ;
- étendre l'implémentation de l'expérimentation ou simplement en généraliser l'ELN dans tout le pays ;

au niveau organisationnel de :

- sensibiliser (pour les impliquer) les élus locaux, les responsables religieux, les chefs traditionnels, les notables et les personnes influentes dans les communautés pour susciter leurs intérêts ;
  - associer tous les membres des communautés s'agissant du choix des langues à enseigner. ;
  - favoriser une appropriation efficace par tous les acteurs et participants aux actions d'ELN
- au niveau pédagogique de :



- décrire systématiquement et documenter les langues nationales ;
- former les formateurs ;
- harmoniser les systèmes d'écriture ;
- confectionner des matériels didactiques ;
- assurer le suivi et l'évaluation des enseignements des langues maternelles de manière régulière.
- mener des analyses contrastives sur les langues nationales d'une part, et le français et/ou l'arabe d'autre part.

## Conclusion

Les langues maternelles tchadiennes attendront encore longtemps avant d'être introduites dans l'enseignement officiel. Du côté du gouvernement, des tentatives ont été faites çà et là pour les y introduire. Mais la responsabilité est partagée. Les techniciens, à savoir les linguistes siégeant dans les différentes institutions chargées de la promotion des langues nationales ont une grande part de responsabilité. Il revient à ces derniers de réfléchir et faire des propositions concrètes aux pouvoirs publics allant dans le sens de la prise en compte de ces langues dans les différents domaines de l'Etat, en l'occurrence leur attribuer des statuts spécifiques. Pour minimiser ces difficultés, les tâches doivent être réparties à différents niveaux. Il est vrai qu'il faut des préalables comme indiqué en haut, à savoir décrire et codifier ces langues. Aucune langue ne pourra entrer dans le système formel tant qu'elle ne remplit pas ces critères. Dans le privé, les langues maternelles sont déjà utilisées, soit en alphabétisation, c'est-à-dire l'enseignement des adultes ou l'enseignement régulier alterne le français avec une langue maternelle. L'Etat doit donc s'inspirer de ce qui se fait de manière informel pour asseoir un aménagement linguistique bien maîtrisé au lieu de continuer à tergiverser.

C'est seulement sur cet élan que l'Etat peut réduire considérablement le taux d'analphabétisme, prévaloir les traditions et cultures nationales afin d'amorcer un développement durable.

## Bibliographie

- Alio, Khalil. 1997. « Langues, démocratie et développement : Préalables à un aménagement linguistique au Tchad » in *Travaux de Linguistique Tchadienne*. N'Djaména.
- Bambose, A. (Ed.) 1976. *Mother Tongue Education: The West African Experience*. UNESCO, Paris.
- Bousquet, Delphine. 2013. « Benin : l'apprentissage à l'école dans la langue maternelle » (Emission /reportage – Afrique). In <http://www.rfi.fr/emission/20131226-Benin-apprentissage-ecole-langue-maternelle/>
- Chumbow, B.S. 1980. *Language and Language Policy in Cameroon* in Ndira t.t. (Ed.). *An African Experience in Nation Building*.
- Dehaybe, Roger 2015. « L'école en Afrique francophone intégration ou exclusion ? » in *l'Afrique des idées*. <http://terangaweb.com/lecole-en-afrique-francophone-integration-ou-exclusion/>
- DIONNODJI Tchaïné. 2020a. « Question de pérennisation des innovations pédagogiques à l'école primaire au Tchad : cas de l'enseignement en/de la langue maternelle sar » ; in *Annales Série A N°12*, Université de N'Djaména, Janvier 2020, pp. 29-58.
- \_\_\_\_\_ 2020b. « Enseignement/apprentissage en/des langues maternelles tchadiennes. Pourquoi et comment repenser la formation des maîtres ? », in *Revue Francophone Internationale Faculté des Sciences et Technologies de l'Education et de la Formation (FASTEF) Université Cheikh Anta DIOP de Dakar (UCAD) Sénégal, Liens Nouvelles Série*, N° 29, vol 1- Juillet 2020.



\_\_\_\_\_ 2016. Formation professionnelle initiale des maîtres à l'enseignement en/des langues maternelles dans le primaire au Tchad. Problèmes et perspectives, Thèse de Doctorat Ph.D. Université de Yaoundé I, Cameroun. 457pages.

\_\_\_\_\_ 2014, Rapport de la mission d'étude sur la poursuite de l'ELN dans la Région du Moyen-Chari par la Coopération Suisse via APDI/MC.

Greenberg, J. 1963. *The languages of Africa*; Mouton. The Hague.

Nforbi, E. 2012. African Languages Education in the Era of Globalization. L'Harmattan.

Nikiema Norbert 2011. « Langues nationales et éducation » Module du Master à distance (M2) en Gestion des Systèmes Educatifs - Université Senghor in <http://gse.usenghor-francophonie.org/moodle/mod/book/print.php?id=2408>

Reutner, Ursula 2014. « Du latin aux langues romanes » in *Manuels des langues romanes*. André, K. et al (éds.) Walter de Gruyter, Berlin.

UNESCO. 1953. The use of Vernacular languages in Education. Monographs on fundamental education.

### **Documents officiels**

Ministère de l'Education de Base, Secondaire et de l'Alphabétisation 1998. *Actes du Colloque sur l'introduction des langues nationales dans le système éducatif tchadien*.

Constitution de la République du Tchad de 1996

Arrêté N°266/PR/PM/MEN/SECA/SG/DGAPLAN/2007 Portant organisation et fonctionnement de la Direction Générale de l'Alphabétisation et de la Promotion des Langues Nationales.

Décret N°414/PR/PM/MEN du 17 mai 2007 portant Organigramme du Ministère de l'Education Nationale

Décret N°428/PR/PM/MEN/2014 du 1<sup>er</sup> juillet 2014.

Rapport final sur l'évaluation de la sous-composante « enseignement en langues nationales » par Djarangar Djita Issa d'octobre 2011.

## Gagara-badau<sup>48</sup> de Mahaman Shata Katsina : la violence dans des champs lexicaux et associatifs

BARA Souley

Enseignant-chercheur, Université ABDOU Moumouni de Niamey, B.P.418 \*souley\_bara@yahoo.fr

### Résumé

Cet article traite de la question de la violence dans une chanson populaire en langue hausa. Il se fonde sur un corpus constitué d'extraits d'énoncés de la chanson transcrite, *gagara-badau* de Mahaman Shata Katsina. L'analyse du corpus étudie comment est-ce-que certains mots s'organisent en champs lexicaux et associatifs pour caractériser les acteurs de la violence dans la chanson ainsi que les différentes formes ou manifestations de la violence.

Outre son intérêt pour l'enseignement de la langue et de la littérature hausa (texte transcrit puis traduit en français et susceptible de servir de support éducatif), cette étude d'un vocabulaire de la violence présente un intérêt pour la collecte des mots à des fins de travaux lexicographiques hausa : traitement de la synonymie, de l'antonymie, regroupement des mots en familles, constitution des nomenclatures.

**Mots-clés** : corpus, chanson, hausa, violence, champ.

### Abstract

*This contribution discusses about violence in a Hausa popular song. It takes one's stand on data of extracts of utterances of written song Gagara-badau of Mahaman Shata Katsina. The analysis of data studies how some words settled in lexical and associative fields to feature the violence actors in the song as well as the various forms or displays of violence.*

*In addition to its interest for Hausa language and literature teaching (text transcribed then turned into french and apt to serve as educative stand), this violence vocabulary study presents an interest for words collecting for Hausa lexicographic works: treatment of synonymy, antonymy, grouping words, making up words lists.*

**Key words:** data, Hausa, song, violence, field.

### Introduction

Tortures de toutes sortes, bastonnades, arrestations et séquestrations, viol, grossièretés, insultes, attaque, brutalité, agression, coups et blessures, cruauté, inhumanité, etc., le vocabulaire de la violence est certes limité, mais relativement élargi. Il couvre plusieurs domaines, plusieurs types de violences : violence physique, violence verbale et psychologique, violences politique, économique, conjugale, etc... Dans le présent article, il est question des violences verbale, psychologique, physique et morale dans une chanson populaire en langue hausa, de ses différentes manifestations à travers des mots organisés dans des réseaux lexicaux. Dans la tradition orale hausa, les mots porteurs de la violence verbale sont *habaici* «insinuation», *gambara* «raillerie», *kamanci* «sarcasme», «persiflage», etc... On attribue aussi aux griots et crieurs publics (assistants des griots) une certaine violence verbale -souvent aigüe- à travers le quolibet, l'ironie, la dérision, l'insulte, l'obscénité.

---

<sup>48</sup>Chanson populaire en langue hausa d'une durée de vingt minutes trente secondes disponible sur youtube music. Les résultats de la playlist complète *mahamanshata* indiquent deux mille sept cent dix (2710) éléments. *Gagara-badau* (*namiji*) peut être traduit par «(homme) hors de contrôle, (homme) rebelle » même s'il est utilisé ici comme sobriquet. L'auteur de la chanson est présenté à la page 4 du présent travail.

C'est le cas de l'auteur de la chanson populaire *Gagara-badau* qui nous sert de corpus de travail. Dans sa chanson en effet, insultes, grossièretés, diffamations, menaces de mort, armes blanches et arme à feu, etc., sont brandies pour attaquer et vaincre l'adversaire. Il s'agit dans ce travail d'étudier l'organisation des champs lexicaux en réseaux à partir d'un classement des mots selon leur nature et selon la forme de violence qu'ils expriment. Nous étudions aussi comment ces mots s'organisent en champs lexicaux et associatifs pour caractériser les acteurs de la violence dans le corpus. Cette étude peut être une contribution dans l'enseignement de la langue et de la littérature hausa ainsi que dans la constitution des nomenclatures de dictionnaires de langue hausa.

## 1. Corpus, méthodologie

Le corpus est constitué d'extraits d'énoncés de la chanson populaire *Gagara-badau* de Mahaman Shata Katsina. Nous préférons la terminologie d'«énoncé» à celle de «ver» traditionnellement utilisée dans l'étude de la poésie, «énoncé» s'appliquant mieux aux études linguistiques («ver» est plutôt utilisé en littérature).

Nous avons écouté et transcrit *Gagara-badau* qui compte trois versions d'une durée moyenne de vingt minutes. Elles ont un contenu quasi-identique avec des mélodies variables. La chanson transcrite compte cinq cent trente énoncés dont la moitié constitue un refrain porteur du titre *Gagara-badau*. Les modalités d'énoncés rencontrées sont l'affirmation, l'interrogation et l'exclamation : l'interrogation exprime plus souvent l'ironie, l'exclamation une ferme conviction. Quelques rares énoncés sont repris dans la chanson pour marquer une insistance. Le texte de la chanson transcrite fait vingt-une pages saisies, ce qui nous a conduit à procéder à des extraits d'énoncés du texte entier. La sélection des énoncés pour constituer le corpus de travail a été très difficile du fait que presque chaque énoncé est expression d'une forme de violence. Nous faisons le choix nécessaire de nous référer à d'autres énoncés du corpus non sélectionnés en cas de besoin ; il sera fait alors la mention «hors corps» entre parenthèses, précédée d'un numéro d'ordre. Chaque extrait d'énoncé comporte un numéro d'ordre qui lui est attribué lors de la transcription de la chanson, ce qui fait que les numéros d'ordre des énoncés retenus ne se suivent pas. La traduction française des énoncés constitutifs du corpus de travail est donnée dans le corps de l'article, au cours de l'analyse. Vu que la transcription de la chanson est faite dans le respect du dialecte de son auteur (en l'occurrence le *katsinanci* (dialecte hausa du Katsina)), nous avons eu recours pour la traduction au *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*, 2<sup>nd</sup> édition, 1993, de G. P. Bargery. Ce dictionnaire note en effet dans ses articles les principaux dialectismes et archaïsmes de la langue hausa. Nous avons aussi utilisé le *Modern Hausa-English Dictionary* de PAUL et MA Newman, 1997, pour la traduction des mots nouveaux ou inconnus. La traduction des énoncés donnée est une traduction intelligible, étant donné que certains énoncés sont de type métaphorique : figures et tropes sont en effet abondamment utilisés dans cette chanson, mais intéressent plutôt une analyse littéraire du corpus. Ils contribuent à l'expression des idées «en détournant et en modifiant le cours de la pensée» M. Patillon (1990, p.89), à l'ornementation, l'amplification et l'embellissement des discours. La lexicologie y recourt surtout pour le traitement et l'organisation des sens des mots.

Le corpus de travail est constitué de soixante-douze (72) énoncés extraits du corpus entier, soit un pourcentage de 13,58 %, ce qui est assez représentatif. Les énoncés hors corpus identifiés et susceptibles d'être utilisés sont au nombre de 16, ce qui représente un pourcentage de 03,01%. Au besoin, les énoncés seront accompagnés de commentaires entre parenthèses pour restituer leurs contextes (vu qu'ils sont pris hors contexte).

L'auteur de la chanson objet du corpus, Mahaman Shata katsina a été fait Docteur Honoris Causa par l'université Ahmadu BELLO de Zariya (Nigéria) en reconnaissance à ses contributions à l'étude de la littérature hausa. Il est surnommé depuis Dr Mahaman Shata Katsina. Il est né en 1925 à Musawa (village nigérian dans l'Etat de Katsina) et décédé le 18 juin 1999 ([en.wikipedia.org/wiki/Mahaman\\_shata](http://en.wikipedia.org/wiki/Mahaman_shata)). Son nom de naissance est Mahaman Lawwal, mais il a les sobriquets de Shata, Na Yalwa, Kanen Idi et comme hypocoristiques, Mammani, Mammalo. Il a chanté *Gagara-badau* au chef de village de Musawa, un fermier qui pratique l'agriculture et l'élevage.

Pour conduire l'analyse, nous partirons d'un classement des mots selon leur nature (substantifs, adjectifs, expressions, verbes) afin d'étudier l'organisation des champs lexicaux en réseaux et mettre en évidence les différentes formes ou manifestations de la violence, c'est à-dire toute « violation d'un ou des droits de tout être humain » P.Bercis (1993, p.193). L'étude de l'organisation des champs lexicaux et des champs associatifs permettra de renforcer la cohérence thématique de la violence et de caractériser les acteurs de cette violence.

Les soixante-douze (72) extraits d'énoncés constitutifs du corpus de travail sont les suivants :

7. Mazambaci, macuci, mamugunci !

11. Kafirinka ya zaro gatari yana san sare ni.

21. Wallahi Allah ban san shi ba ni kaunaz zuri' asshi.

57. Ya ce in daddarki azzalumi, macuci, mamugunci !

61. Allah ya tsine ma, kai da iyalinka!

71. Wallahi babban dan bai gani, babban jikanshi kuma yana murkushe kajinmu gidan ya lalace.

73. Ga shi nan gidan ya lalace, ba mai gadanshi, in kana so kuma je ka, yana nan kauyenmu, shiga cucu ya kashe ka !

77. Sakarai mai kirar yanwuta !

80. Gai she ka maketaci, macuci, mamugunci !

83. Munafuki, macuci, mamugunci!

85. Wai yana ta bida ta da bindiga Baba a halban!

87. Yana nema na da gatari wai zai saran!

93. Ka ji taushin murya Baba in bullo ya kashe ni.

95. Kafiri ina jin mugunka na yi bakam na kyale shi.

97. Assalamu alaikum Kanen Idi ba shi gidan nan?

99. Ina jin shegenka na yi bakam na kyale shi.

101. Kafirinka ya shiryo kokara in leko ya bazar da ni.

103. Ya sunna tamogashin takobi zai saran.

105. Ni ko sai na ki lekowa, dan kundun durum uwa!

115. Shi tara yara jikokinshi suna yi mashi tusa !

117. Shi tara yara jikokinshi suna yi mashi matsa !

119. Kafiri fara jikanyasshi na ta mulmula golayen.

121. Azzalumi tana mai waka tana mulmula golayen.

133. Allah ya tsine ma, shadidi mazinaci !

151. lillimshe idanuwa ki bubbudu kafafu!

165. Kafiri bakin talotalo ya kake kana yin sunnakka?

167. Azzalumi yana bude fikafikanshi sai ka ji tusa dam!

195. Ya taho dan dikikiri yana cin fillani!

199. Gabanmu tana nan, sai na bad da ka!

205. Kun ji ni ne ajalinsa, Baba ni zan bad da shi!

209. In sanya tamogashin takobi in sarai.

211. In kau ruga guje, ba a kama ni.

225. Ku mani shiru bana na ka da mai kafafun zakaran haƙo !  
249. Biri tafi da hagum su kaguwa an tafi jirkice.  
263. Yanda Annabi yash sha wuya cikin Birnin Makka ya yi Madina ga dangin uwa,  
265. To haka nash sha wuyam mutanen kauyenmu na yi Kano gun dangin uwa.  
287. Ana neman ɗan Kanen Idi wai a ɓatad da ni.  
289. Mu ko arna ba sa ganin mu in banda musulmi.  
311. Baba tsoho mai kin abin da Allah ke kamna.  
313. Wai su Baba suna san abin da Allah ba ya so.  
315. Farin tsoho MaiMadina ma ya tsine ma.  
317. Tsaya Abi Lahabi abin da ka yi ne aka mai da ma.  
321. Fir'auna na karshe, dattijon wofi !  
325. Sai na ɓad da ka, Baba sai na halaka ka!  
327. Kuma ni ne ajalinka, Baba sai na ɓad da ka!  
335. Ku taimaka man ya'yan mahaukaci za su kashe ni.  
339. In da akwai mai wuƙa wurin nan za ni yi aro.  
347. Tsohonku zai mace ba ku yanka ba !  
355. Saboda ga shi da fasalin mutum halinshi na dabba ne.  
359. Dattijo mai fuskab beguwa kafafu na mutane.  
363. Mai fuskaj jaki, mai bakin rakumi.  
413. Ran nan a lambuna nak kama su.  
415. Na kama su, ya ba ni sulalla.  
417. Ya ba ni sulalla, dan kada in faɗi gaba.  
419. Ni ko Shata baki gare ni sai na yayata.  
423. ka ci amanak ka lallaɓo kuma in rufa ka !  
425. Sai na buɗe ka, Baba sai na tona ka !  
433. Kai tsaya Allah ba shi yin ruwa gonab Baba sai gari duka ya koshi kaf!  
437. Sannan a diga mai, domin al'adu.  
445. Kafiri yana nan ya rakube yana shirya mugunta.  
447. Kafiri yana cutaƙ kanƙana yana cutam manya.  
483. Ina nan ina yi, ni dai ban dai daina ba.  
489. Na koshi da magani, Na Dadale ne ni, yanzu wuƙa ba ta fasa ni.  
491. A ! Na koshi da magani, Na Dadale ne ni, baƙat tama ba ta fasa ni.  
493. Ko da akwai mai kututturi nan ya gwada ni ?  
501. Na ishe tsoho gida yana ta gwada wuƙaƙe.  
509. Ko ka mutu Baba, gabanmu tana nan.  
513. Jalla ko ya kona ka, sai yai mani tawa.  
515. Ina daga aljanna sai in ɗan ɗaga windona.  
521. Yau na zame tabarya ko wa haɗe ni kun san tsaye zai kwan.

## **2. Analyse du corpus**

« Ensemble structuré d'éléments linguistiques » J. Picoche (1990 , p. 66) qui intéresse la lexicologie, un champ linguistique est dit « lexical » lorsqu'il « est réservé pour désigner l'ensemble des mots désignant les aspects divers d'une technique, d'une relation, d'une idée, etc. » J. Dubois et al. (1989 , p. 287). Il est dit « associatif » (ou « notionnel » de G. Matoré, 1963) lorsqu'il concerne de grands ensembles de mots choisis à cause de leur coexistence dans un type de texte.

La notion de champ linguistique a été utilisée dans les années 1930 par des linguistes allemands (on citera notamment G. Ipsen, A. Jolles, W. Porzig, J. Trier) pour l'explication des faits de vocabulaire. Elle recouvre des domaines aussi variés que ceux de champ lexical, champ sémantique, champ associatif, champ dérivationnel, champ syntaxique, champ d'application, ..., souvent difficiles à extraire les uns des autres. En particulier, la théorie de la configuration ou de la forme (gestalttheorie, en allemand) a beaucoup inspiré la lexicologie de l'époque.

Notre analyse du corpus va prendre appui sur les définitions ci-dessus des notions de champ linguistique, champ lexical et de champ associatif pour étudier l'organisation de ces divers champs en réseaux sur la base d'un classement des mots selon leur nature. A chaque type et classement de mots va correspondre une forme de violence ou un acteur de violence. Aggression, haine, inimitié, insultes, ironie, grossièretés ou propos obscènes, menaces de mort, caricatures, humiliation et vœux malveillants sont quelques-unes des formes de violence qui ressortent de l'analyse du corpus. Ces violences sont contenues dans des noms, des adjectifs, des verbes, certaines particules ou expressions que nous citons ci-dessous, avec au besoin des sous-catégorisations. Nous mettrons à chaque fois en italique les éléments constitutifs des champs lexicaux et associatifs. Aussi, nous attirons l'attention des lecteurs sur le fait qu'un énoncé peut se retrouver dans plusieurs champs (on peut trouver que les énoncés sont redondants), la différence dans leur distribution réside alors dans l'identification des mots mis en italique.

## 2.1. Classe des noms

Cette classe peut être subdivisée en six sous-classes constitutives de champs lexicaux relatifs aux armes (blanches et à feu), aux noms de parenté, à la religion, aux animaux domestiques, aux sobriquets et à la perversion.

### 2.1.1. Champ lexical « armes »

Il est constitué de noms relatifs aux armes blanches et à feu, armes destinées pour la plupart à abattre physiquement Shata, à l'assassiner froidement et pour certaines contre lesquelles Shata a acquis une immunisation certaine afin de se préserver des attaques de *Gagara-badau* : *gatari* « hache », *bindiga* « fusil », *kokara* « gourdin (espèce) », *takobi* « sabre », *wuka* « couteau », *tama* « bloc de minerai de fer », *kututturi* « bistouri (espèce) », *tabarya* « pilon ». Les noms de ces armes constitutifs de ce champ lexical apparaissent dans les énoncés ci-dessous (nous avons traduit) :

11. Mécréant ! Il a fait sortir une *hache* pour me couper.

85. Et il me cherche pour m'abattre avec un *fusil* !

101. Mécréant ! Il a apprêté un *gourdin* (en bambou) pour me concasser dès que je guigne.

103. Il a pointé un *sabre* pour me couper avec.

491. Oui ! Moi je suis magicien (Shata), j'ai acquis une immunisation contre tout *bloc de minerai de fer*.

493. Est-ce qu'il y a là quelqu'un qui a un *bistouri* pour l'essayer sur moi (pour prouver mon immunisation) ?

501. J'ai trouvé (le) Vieux à la maison en train d'aiguiser des *couteaux*.

521. Moi Shata, je suis un *pilon* ; celui qui m'avale dormira debout (paiera ça cher).

A ce champ lexical d'armes correspond la violence physique dont l'acteur principal est *Gagara-badau* qui cherche, à travers des verbes d'action (« couper », « abattre », « concasser », « aiguiser ») à éliminer physiquement Mahaman Shata. Shata qui n'a de solution qu'une immunisation contre certaines de ces armes et un refus d'apparaître physiquement devant *Gagara-badau*.



### 2.1.2. Champ lexical « noms de parenté »

Il est constitué de noms relatifs au lien de parenté entre *Gagara-badau* et sa descendance frappés, selon Shata, d'une malédiction divine et contre qui il voue une haine féroce : *zuri'a* « descendance », *iyali* « famille », *babban da* « fils aîné », *babban jika* « petit-fils aîné », *jikanya* « petite-fille », *yâya* « enfants », *magaji* (*mai gado* dans le texte) « héritier ». Ces noms de parenté constitutifs de ce champ lexical apparaissent dans les énoncés ci-dessous :

21. Par Dieu, je le hais, et je hais aussi sa *descendance*.

61. Que Dieu vous maudisse, toi et ta *famille* !

71. Par Dieu, son *fils aîné* est devenu aveugle, son *petit-fils aîné* vole nos poulets, sa famille est foutue.

73. Sa famille est foutue, il n'aura aucun *héritier*, la maison est là abandonnée en campagne, rentre-y il y a du sexe à en mourir !

115. Il rassemble ses *petites-filles* pour qu'elles lui fassent une caresse sensuelle.

335. Venez à mon secours, les *enfants* d'un fou vont me tuer

A ce champ lexical de noms de parenté correspond la violence verbale dont le seul acteur est Mahaman Shata qui appelle la malédiction de Dieu sur *Gagara-badau* (qu'il traite de fou par ailleurs) et sa descendance qu'il va haïr jusqu'à la fin des temps. Cette violence verbale est, dira-t-on, accompagnée d'une violence psychologique puisqu'elle porte atteinte à l'équilibre mental. *Gagara-badau* est, d'après Shata, fou et incestueux.

### 2.1.3. Champ lexical « religion »

Il est constitué de noms relatifs à la religion musulmane (villes saintes musulmanes, paradis et enfer, Dieu et son prophète, destinée, pieux musulmans et mécréants avérés) qui apparaissent dans les énoncés ci-dessous :

133. Que *Dieu* te maudisse, fornicateur avéré !

513. Dieu te punira par *l'enfer* pour tes péchés commis et pour le tort que tu m'as causé.

205. Soyez-en informés, je serai la *cause de sa mort* (telle que décrétée par Dieu), je serai celui qui va le faire disparaître (de la vie).

263. De la même manière que *le prophète* a souffert dans la ville de Mecque et s'est exilé à *Médine*...

289. Or nous (Shata et compagnie), les *mécréants* (*Gagara-badau* et descendance) ne peuvent nous apercevoir (pour pouvoir nous abattre), seuls les *musulmans* peuvent le faire.

317. Oui *Abi Lahabi* (mécréant reconnu qui a comploté pour assassiner le prophète) c'est le mal que tu as commis qui t'est renvoyé.

321. Dernier des *pharaons* (symbole de mécréance, de tyrannie des rois et gouverneurs), vieux pervers !

515. De mon *paradis*, j'ouvrirai une fenêtre (pour apercevoir le maudit dans l'enfer).

Pour convaincre son auditoire de la véracité de ses propos (folie de *Gagara-badau*, malédiction de Dieu et de son prophète versée sur lui, sa tyrannie et sa mécréance caractérisées), Shata juge nécessaire de jurer par Dieu et prédit l'enfer pour *Gagara-badau* alors que lui séjournera au paradis. Ce champ lexical de la religion est caractéristique de la violence verbale dont l'unique acteur est Mahaman Shata. Cette violence porte atteinte dans la foi de *Gagara-badau* l'infidèle, le pécheur, le maudit.

### 2.1.4. Champ lexical « animaux et caractéristiques ou comportements d'animaux »

Il est constitué de noms d'animaux que Shata utilise pour caricaturer *Gagara-Badau* : *Gagara-Badau* est fait de certaines parties de corps d'animaux ou a des comportements d'animaux ; il n'est pas doté de bon sens ni d'un minimum de capacité de réflexion. Les noms d'animaux descriptifs de *Gagara-Badau* ou de ses comportements d'animaux apparaissent dans les énoncés ci-dessous :

165. Dis –moi, mécréant de *dindon noir*, comment est-ce que tu fais ton accouplement ?

167. Le tyran, lorsqu’il bat de ses *ailles*, tu entends dam de ses pets !

225. Ecoutez bien ! Cette année, j’ai vaincu l’homme aux pieds d’un *coq* sauvage.

249. *Singe*, va du côté gauche (dans ta marche), *crabe* va de travers.

355. Parce qu’il a le physique d’un humain mais le comportement d’un *animal*.

359. Vieux, tu as un visage de *porc-épic* mais des pieds d’humains.

363. Tu as un visage d’*âne*, une gueule de *chameau*.

En dehors du corpus, dans les énoncés 299. et 383., Shata utilise des métaphores zoomorphiques dans lesquelles il représente un *chien* qui poursuit et capture une *antilope* qui n’est autre que *Gagara-badau* (299. hors corpus) et où il représente une *vache* qui a suffisamment à manger contrairement à *Gagara-badau*, un *âne* qui n’a que du sable à manger (383. hors corpus).

La violence verbale, dont Mahaman Shata est l’auteur, caractérise ce champ lexical à travers des caricatures et une animalisation de *Gagara-badau* qui subit une atteinte dans son physique.

### 2.1.5. Champ lexical « sobriquets »

Certains sobriquets que Mahaman Shata attribue à *Gagara-badau* par ironie ou via des comparaisons constituent ce champ lexical: *Baba* « Père », *Tsoho* « Vieux » (les deux entrant souvent dans des compositions : *Baba tsoho*, *Farin tsoho*), *Abi Lahabi* « mécréant de renom du temps de prophète », *Fir’ auna na karshe* « dernier des pharaons », *Dattijo* « personne âgée respectable » (ici une ironie), *Ga Mushe* « mangeur de charogne », *Na Kutsa* « celui qui escalade les murs en bambou »

C’est par ironie que Shata appelle *Gagara-badau* « Père » ou « Vieux, qu’il a fini par appeler « vieux pervers » (*Dattijon wofi*) que chacun doit pouvoir identifier (*Farin tsoho* « vieux au teint-clair »). Shata procède aussi à des comparaisons avec *Abi Lahabi* et *Fir’ auna*, tous mécréants avérés et tyrans, pour caractériser *Gagara-badau* : dans un milieu fortement islamisé, cela ne peut que blesser, faire du mal. *Ga Mushe* confirme sa mécréance caractérisée puisqu’il mange les charognes et *Na Kutsa* sa perversité parce qu’il passe par les murs pour fornicuer les femmes d’autrui. Shata recourt ici à l’antonomase, trope qui « remplace le nom par une autre désignation » M. Patillon ( 1990, p. 87). Les noms constitutifs de ce champ lexical caractéristique d’une violence verbale et psychologique apparaissent dans les énoncés ci-dessous :

313. *Père* ! Tu aimes (faire) ce que Dieu interdit (de faire).

315. *Vieux* au teint clair, même le prophète de la mosquée de Médine t’à maudit.

317. Oui *Abi Lahabi* (mécréant reconnu qui a comploté pour assassiner le prophète) c’est le mal que tu as commis qui t’est renvoyé.

321. Dernier des *pharaons* (symbole de mécréance, de tyrannie des rois et gouverneurs), *vieux pervers* !

471. (471. hors corpus) Pourquoi tu n’es pas passé saluer l’infidèle *Ga Mushe* (mangeur de charogne) (dans ton périple) ?

009. (009. hors corpus) Laisse-moi flatter *Na Kutsa* (celui qui escalade les murs en bambou) (pour fornicuer les femmes d’autrui), même s’il n’aime pas qu’on l’appelle par ce nom, moi je le dis.

### 2.1.6. Champ lexical « sexe et sexualité »

Il est constitué de noms de parties génitales d’homme ou de femme caractéristiques de la sexualité. Certaines grossièretés y figurent aussi : *cucu* « sexe féminin » (puéril), *golaye* « testicules », *sunna* « accouplement » (euphémisme) *mazinaci* « fornicateur », *cin (Fillani)* « baise (de femmes peules) », (*bubudda kafafu* « (écarter avec délicatesse les) jambes », *tausa* « caresse » (espèce), *matsa* « massage » (sensuel), *dan tofi* « cache-sexe féminin » (espèce). Ces noms apparaissent dans les énoncés ci-dessous du corpus:

73. Sa famille est foutue, il n'aura aucun héritier, la maison est là ...rentre-y il ya du sexe à en mourir  
115. Il rassemble ses petites-filles pour qu'elles lui fassent une *caresse sensuelle*.  
119. (Espèce de) mécréant ! Sa petite-fille de teint clair lui caresse les *testicules*.  
133. Que Dieu te maudisse, *fornicateur* avéré !  
151. Ferme sensuellement tes yeux (*sensualité des yeux*) et ouvre délicatement tes jambes (*jambes écartées*).  
165. Dis-moi, mécréant de dindon noir, comment est-ce-que tu fais ton *accouplement* ?  
195. Il est venu, tout trapu, faire la *baise* aux femmes peules.  
187. (187. hors corpus) Vieux père sera là (ce soir), elles (les femmes du village) s'habilleront de nouveaux *cache-sexes*.  
Les noms constitutifs de ce champ lexical caractéristique d'une violence morale traduisent la perversité, l'immoralité et même l'animalité décrite ci-dessus de l'obsédé sexuel *Gagara-badau* qui couche avec sa petite-fille : (239. hors corpus) Tu couches avec ta petite-fille, et tu demandes aux gens de voter pour toi (à des élections de conseiller) ! Ce champ lexical traduit une déchéance morale de *Gagara-badau* : il est de mœurs légère et pratique l'inceste et la pédophilie.

### 2.1.7. Mots et expressions constitutifs d'un champ associatif de l'insulte

Certains mots et expressions se rangent dans ce champ pour traduire une insulte à l'égard de *Gagara-badau* ou ce qui s'apparente à celle-ci et une atteinte dans sa naissance (il est un enfant illégitime) : ils sont noms, surnoms, adjectifs ou simples locutions qu'on relève dans les énoncés ci-dessous :

59. *Malédiction* de Dieu sur toi, vieux *fornicateur* !  
77. *Vaurien* au physique des locataires de l'enfer !  
105. Et moi j'ai refusé d'apparaître (lorsqu'il m'a appelé), *espèce de bâtard* !  
195. Il est venu, tout *trapu*, faire la baise aux femmes peules.  
315. Vieux au teint clair, même le prophète de la mosquée de Médine t'a *maudit*.  
321. Dernier des pharaons, *vieux pervers* !

Aussi, peuvent être rangés sous ce thème de l'insulte des éléments des champs lexicaux de la religion et des sobriquets : *kafiri* « mécréant », *Fir'aua* « pharaon », *Ga Mushe* « mangeur de charogne », *Abi Lahabi* « mécréant de renom », ce qui justifie la constitution du champ associatif de l'insulte, caractéristique d'une violence verbale.

### 2.2. Classe d'adjectifs

Elle est constituée d'une vingtaine d'adjectifs descriptifs des comportements et caractères cyniques et malhonnêtes de *Gagara-badau*, d'injures et de caricatures que lui profère Mahaman Shata. On peut relever ces adjectifs dans les énoncés ci-dessous :

7. *Cynique*, *malhonnête*, *méchant* !  
57. Il m'a dit (le roi qui a convoqué Shata et *Gagara-badau*) de violenter l'*injuste*, le malhonnête, le méchant !  
321. Dernier des pharaons, *vieux pervers* !  
133. Que Dieu te maudisse, *fornicateur avéré* !  
77. *Vaurien* au physique des locataires de l'enfer !  
83. *Hypocrite*, malhonnête, méchant !  
80. Salut *farceur*, malhonnête, méchant !  
99. J'entends bien le *bâtard*, mais j'ai fait la sourde oreille.  
195. Il est venu, *tout trapu* faire la baise aux femmes peules.  
335. Venez à mon secours, les fils d'un *fou* vont me tuer.  
11. *Mécréant* ! Il a fait sortir une hache pour me tuer.

Ces adjectifs constituent un champ lexical du sarcasme caractéristique de la violence verbale qu'exerce Shata sur *Gagara-badau* à travers des railleries insultantes et caricaturales : il est hypocrite, damné, injuste, malhonnête, cynique, bâtard, trapu, fou,...

### 2.3. Classe des verbes

Elle est aussi vaste que celle des noms (une soixantaine de verbes). On peut aussi la subdiviser en plusieurs sous-classes, mais nous les limiterons à deux faute de pouvoir les traiter toutes : une sous-classe de verbes constitutifs d'un champ lexical de « corrompre » et une sous-classe de verbes constitutifs d'un champ associatif de « violenter » provenant d'ensembles lexicaux divers.

#### 2.3.1. Champ lexical « corrompre »

Il est constitué de verbes relatifs à « soudoyer », « couvrir », « abuser d'une confiance », etc. qui font de *Gagara-badau*, le malhonnête, un véritable corrupteur : *ba da sulalla* « donner des sous », *fadi gaba* « révéler publiquement », *yayata* « divulguer partout », *ci amana* « abuser d'une confiance », *rufa* « couvrir », *tona* « dénoncer », *lallaabo* « aborder discrètement ». *Gagara-badau*, que Shata a surpris dans les jardins en flagrant délit de fornication, a voulu corrompre ce dernier en lui proposant des sous pour qu'il se taise. Shata refusa la proposition et s'érige en délateur. Les verbes constitutifs de ce champ lexical caractéristique d'une violence morale sont relevés dans les énoncés ci-dessous :

417. Il m'a *donné des sous* pour que je *me taise* (ne le révèle pas publiquement).

419. Or moi Shata, j'ai une grande gueule, il faut que je le *divulgue partout*.

423. Tu as *abusé d'une confiance* (qui t'est donnée) et tu m'*abordes discrètement* pour que je te *couvre*.

425. Il faut que je te dévoile, vieux, je vais te *dénoncer*.

#### 2.3.2. Champ associatif « violenter »

Il est constitué de verbes provenant d'ensembles lexicaux divers exprimant différentes formes de violences à l'encontre de ou faites par Mahaman Shata. Des verbes comme *sare* « couper (avec) », *tsine* « maudire », *halba* « abattre avec », *kashe* « tuer », *bazar da* « concasser », *sunna* « pointer », *bad da* « faire disparaître », *kama* « attraper », *ka da* « terrasser », *sha wuya* « souffrir », *halaka* « détruire », *yanka* « égorger », *shirya* « comploter », *fasa* « percer », *mace* « mourir », *kona* « brûler », *tona* « dénoncer », *bida* « rechercher » relèvent de ce champ associatif et apparaissent dans les énoncés ci-dessous :

103. Il a *pointé* un sabre pour me *couper avec*.

133. Que Dieu te *maudisse*, fornicateur avéré!

85. Et il me *cherche* pour m'*abattre avec* un fusil !

93. Il emprunte une voix douce (trompeuse), Le vieux, pour me *tuer* dès que j'apparaisse.

199. Notre inimité est là, je vais te *faire disparaître*.

211. Et je m'*enfuirai*, personne ne pourra m'*attraper*.

225. Entendez bien ! Cette année, j'ai vaincu l'homme aux pieds d'un coq sauvage.

325. Je vais te faire disparaître, Vieux, il faut que je te *détruise* !

347. Votre père va *mourir* sans que vous ne l'*égorgiez* !

425. Il faut que je te *dévoile*, Vieux, je vais te *dénoncer* !

445. Mécréant ! Il est là tapi en campagne en train de *comploter* des malheurs.

489. Oui ! Moi je suis magicien (Shata), j'ai acquis une immunisation, aucun couteau ne peut me *percer*.

513. Dieu te punira par l'enfer (te brûlera) pour tes péchés commis et pour le tort que tu m'as causé. Ce champ associatif est pour l'essentiel caractéristique des violences physique, verbale et psychologique : damnation, menace de mort avec armes blanches et arme à feu en usant de ruse, de piège et de dénonciation.

Dans le reste du corpus, on peut relever l'usage de stratégies et plans divers par les différents protagonistes pour exercer une violence sur l'autre ou déjouer sa violence : familiarité trompeuse de *Gagara-badau* (97. Que la paix soit sur vous ! Est-ce-que le petit-frère à Idi ne serait pas dans cette maison ? 93. Et il vient m'appeler d'une voix douce pour me tuer dès que j'apparaisse), usage de certaines figures de style (ici une comparaison : confère champ lexical « religion »), plans pour l'assassinat de Shata et de *Gagara-badau*, vœux de malheur adressés à *Gagara-badau* (433. Tiens ! Il ne pleuvra (cette année) dans le champ du vieux après que tous les champs du village aient été bien arrosés. 437. Après quoi, quelques gouttes (de pluie) seront tombées (dans son champ) par pure tradition). On remarque aussi l'usage de la négation *ba par* Mahaman Shata pour exprimer sa haine à l'égard de *Gagara-badau* (et même de sa descendance) et pour déjouer les plans de son assassinat : à son tour, *Gagara-badau* recourt à l'itératif *ta* « continuer à » pour marquer sa persistance à nuire à Shata. L'étude de ce vocabulaire nous révèle ainsi deux antagonistes tous violents : le chef de village de Musawa dont la méchanceté et la violence trouvent un appui dans sa puissance, sa force physique et sa famille qui lui servent de rempart et *Gagara-badau* sa victime, d'abord faible et même lâche, mais qui devient par la suite menaçant et invulnérable. En nous fondant sur certains énoncés du corpus (n°73, n°133, n°165, n°195, n°413 et 423 notamment), des éléments du champ lexical « sexe et sexualité », nous pouvons reconstruire l'événement déclencheur qui a pu être à l'origine de leur antagonisme, qui a déclenché cette chanson calomnieuse : une haine et un esprit de vengeance suite à une atteinte à un honneur conjugal dont est victime Mahaman Shata ou un de ses proches. Mais l'imprévisibilité et la violence de caractère du griot peuvent décider qu'autre chose soit la source de la haine et de l'esprit de vengeance de Maha man Shata sur *Gagara-badau*.

## Conclusion

Assassinat planifié, caricatures, menaces de mort, diffamation, haine, persiflage, injures, grossièretés, humiliation, malédiction sont les formes de violence organisées dans des champs lexicaux et associatifs que nous livre l'examen de notre corpus. Ces violences sont d'ordre physique, moral, verbal et psychologique avec comme acteurs Mahaman Shata et *Gagara-badau* qui ont chacun un plan d'assassinat de l'autre. L'étude de ce vocabulaire de la violence, outre son intérêt pour l'enseignement de la langue et de la littérature hausa (texte transcrit puis traduit en français et susceptible de servir de support éducatif), peut aussi être d'un intérêt pour la collecte des mots à des fins de travaux lexicographiques hausa (traitement de la synonymie, de l'antonymie, regroupement des mots en familles, constitution des nomenclatures). Par ailleurs, elle nous enseigne que le griot, présenté en Afrique comme étant connaisseur de l'histoire des royautes et des notabilités, est aussi source et vecteur de violences.

## Bibliographies

1. en.wikipedia.org./wiki/Mahaman\_shata (encyclopédie libre).
2. BERCIS Pierre, 1993, *Guide de droit de l'homme*, Paris, Hachette, 255p.
3. DUBOIS Jean et al., 1989, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 516p.
4. GEORGES PERCY Bargery, 1993, *A Hausa-English Dictionary and English – Hausa Vocabulary*,

2<sup>nd</sup> edition, Zaria, A.B.U. University Press Limited, 1280p.

5. MATORE Georges, 1973, *La méthode en lexicologie, domaine français*, Paris, Didier, 127p.

6. PATILLON Michel, 1990, *Eléments de rhétorique classique*, Paris, Nathan, 160p.

7. PAUL and ROXANA MA Newman, 1997, *Modern Hausa-English Dictionary*, Ibadan, University Press PLC, 151p.

8. PICOCHÉ Jacqueline, 1990, *Précis de lexicologie française, l'étude et l'enseignement du vocabulaire*, Paris, Nathan, 181p.



## Handicap acquis, affect traumatique et perception de soi : le cas des victimes de mines en Casamance

Ismaila SENE

Laboratoire de Recherche sur les Sciences Economiques et Sociales (LARSES), Université Assane Seck de Ziguinchor (UASZ)-Sénégal

Mail : is.boursen01@gmail.com-Tel : 00221776161479

### Résumé :

L'usage des mines antipersonnel et antichar comme arme de guerre dans le cadre du conflit en Casamance a favorisé la multiplication des accidents et des victimes de mines. Cette situation a entraîné des dommages psychologiques multiformes qui ont généré un lourd affect traumatique chez les victimes. Cet affect qui s'exprime à travers des réactions émotionnelles négatives reflète le caractère traumatique de la situation de handicap acquis, laquelle est à l'origine de l'émergence d'un sentiment d'impuissance et d'une perception négative de soi.

**Mots-clés** : handicap acquis, affect traumatique, perception de soi, victimes de mines, Casamance.

### Abstract:

*The use of anti-personnel and anti-tank landmines as a means of warfare in the conflict in Casamance has led to an increasing number of mine accidents and victims. Such a situation caused multifaceted psychological damage that generated a heavy traumatic affect among the victims. Negative emotional reactions reflect the traumatic nature of the acquired disability situation, which leads to a feeling of incapacity and a negative self-perception.*

**Keywords**: acquired disability, traumatic affect, self-perception, landmine victims, Casamance.

### Introduction

Aborder la question du handicap nécessite, au-delà de l'étude des représentations sociales et de l'inclusion socioéconomique, d'interroger la complexité de l'univers psychologique des personnes handicapées. Ceci passe nécessairement par l'analyse du vécu émotionnel de la différence en fonction du contexte de survenue de la déficience et des catégories de handicap.

C'est pour cette raison que nous nous proposons d'aborder la problématique de l'affect traumatique et de la perception de soi chez les victimes directes des mines antipersonnel et/ou antichar<sup>49</sup> en Casamance. Ces dernières sont constituées des personnes qui, ayant été au contact de l'explosion d'une mine antipersonnel ou antichar, vivent avec les préjudices physiques et/ou psychologiques de cet accident.

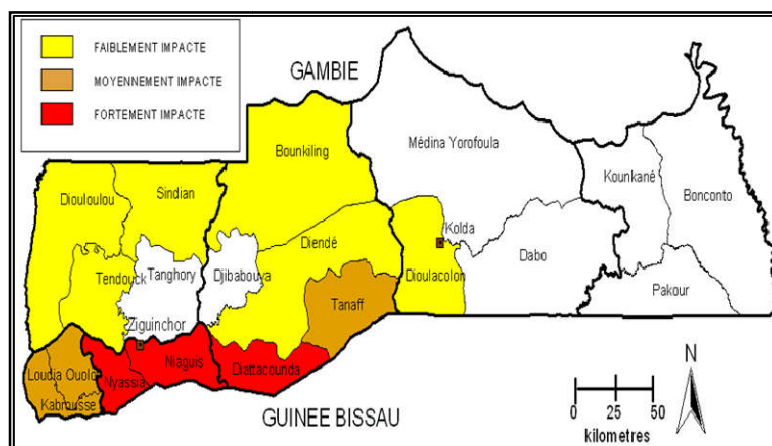
L'étude s'attache alors à décrire les implications psychologiques de cet événement traumatisant en partant du contexte de la Casamance où les victimes de mines constituent une illustration toujours visible des dommages causés par le conflit armé. Ainsi grâce à l'analyse des émotions et des sentiments que génère la situation de handicap acquis du fait des mines, cette étude offre une analyse détaillée de la problématique du trauma psychologique, une question peu débattue par les spécialistes africains du handicap.

---

<sup>49</sup>Engins explosifs dissimulés dans le sol et qui explosent au contact d'individus (mines antipersonnel), de véhicules ou d'engins lourds (mines antichar).

## 1. Contexte historique et théorique de l'étude

### 1.1. Le conflit en Casamance et la problématique des mines



Source : Handicap International (2006), <http://www.franco-mines.com>.

Depuis 1982, la Casamance est le théâtre d'un conflit armé qui oppose l'Etat sénégalais et les rebelles membres du Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance (MFDC). Ce conflit, conséquence des revendications indépendantistes portées par le MFDC, a transformé une région jadis considérée comme le poumon économique du Sénégal en une zone instable aux potentialités inexploitées (M. L. Manga, 2014). En plus des habitations détruites, des champs abandonnés et des forêts inexploitées, l'usage des mines comme armes de guerre dans le cadre de ce conflit, constitue l'une des problématiques majeures de la situation en Casamance. Ces engins explosifs ont causé d'énormes dégâts sur le plan humain et économique.

Selon l'étude d'urgence sur l'impact des mines en Casamance (Handicap International, 2006), la contamination a atteint plus de 41% du territoire régional de Ziguinchor, principal foyer des affrontements. Elle a affecté l'activité de plus de 62 000 personnes causant ainsi d'importants préjudices au plan économique et social. Au plan économique, elle a considérablement affecté le développement de la Casamance et notamment le secteur agricole. En effet, en raison de la présence des mines, des paysans des localités affectées n'ont plus accès à leurs rizières ni aux arbres fruitiers (orangers, anacardiens, citronniers, manguiers, etc.) qui constituent des ressources importantes pour les familles. Les activités de collecte de bois et de cueillette ont également été perturbées. Aussi, les forêts et les bois de village se trouvent toujours dans un état sauvage, sans entretien et sont la proie des feux de brousse. Certaines ressources ligneuses et non ligneuses ont fait l'objet d'un pillage systématique. Le danger causé par les mines a aussi affecté des secteurs tels que la pêche ou encore le tourisme. Celui-ci a été particulièrement confronté au ralentissement de ses activités car la plupart des visiteurs étaient désormais retournés vers les zones plus stables. De même, le secteur du commerce a été également atteint par l'insécurité. Par exemple, le commerce des fruits tels que les mangues et la banane fut longtemps circonscrit autour des grandes villes.

Cette mauvaise conjoncture économique, favorable à l'émergence de la pauvreté et de la précarité sociale, a été aggravée par les dégâts humains causés par les explosions de mines qui ont touché plus de 700 victimes directes (CNAMS<sup>50</sup>, 2009). De nos jours, on dénombre parmi ces victimes plus d'une centaine de survivants porteurs de handicap et confrontés à un cadre de vie social peu sain et/ou dégradé sans oublier les conséquences psychologiques du traumatisme des mines (I. Sène, 2018).

<sup>50</sup>Centre National d'Action Antimine du Sénégal.

Cet état de fait rend légitime la conduite d'une recherche scientifique afin d'interroger la situation de victime de mines comme un événement traumatisant qui crée une relation bien particulière entre la personne handicapée et son corps.

Pour mieux situer la recherche, une brève revue de la littérature sur le handicap semble nécessaire.

## **1.2. La pensée sur le handicap : un état des lieux**

Le handicap constitue un objet d'étude privilégié pour les sciences sociales. C'est une thématique qui mobilise un grand nombre de chercheurs qui l'abordent comme une problématique innovante des sciences sociales. L'exploitation de la littérature à laquelle nous avons pu accéder démontre deux cas de figure : d'une part, le handicap est perçu dans sa relation avec son environnement et d'autre part, il est abordé dans sa relation avec la personne porteuse de « déficience ».

### **1.2.1. Le handicap un facteur de stigmatisation sociale**

Un pan entier de la littérature s'est focalisé sur l'analyse des implications sociales du handicap. Portant généralement sur les représentations sociales du handicap [(J.F. Chossy (2011), I. Diop (2012), P. Fougeyrollas (2001), etc.], l'inclusion scolaire [(M. Caraglio (2017) S. Ebersold, E. Plaisance et C. Zander (2006), etc.)] ou encore l'intégration sociale et/ou professionnelle des personnes handicapées [(F. Weber (2011), J.P. Echivard (2009), D. Tonchev (2014), C. Prado (2014), etc.], les réflexions interrogent souvent la relation entre la personne handicapée et son environnement social et/ou physique. Cette relation se caractérise, selon J.F. Chossy (2011), par la marginalisation sociale des personnes en situation de handicap. Une marginalisation qui, bien qu'elle ne soit ni délibérée, ni socialement admise, entraîne un processus plus ou moins brutal de rupture parfois progressive des liens sociaux. Cette rupture s'explique par la force des représentations sociales qui, aussi bien en Afrique qu'en occident, considèrent le handicap comme le résultat d'un dysfonctionnement entre les humains et les forces spirituelles qui les régissent en assimilant le handicap à une sanction divine qui résulte d'une faute commise (I. Diop, 2012). Il s'agit donc d'une forme d'étiquetage qui jette un discrédit moral sur les personnes handicapées et leurs familles et les poussent à percevoir le handicap comme un « drame privé » (Weber, 2011). D'après J.P. Echivard (2009), de tels stéréotypes sociaux influencent même les pratiques d'accompagnement assurées par les professionnels et dont la portée est atténuée par des représentations sociales qui continuent à colorer leurs interventions. Généralement encadrées par des politiques catégorielles (D. Tonchev, 2014), incohérentes et trop cloisonnées (C. Prado, 2014), ces pratiques n'allègent pas le poids que représentent le handicap car elles aboutissent généralement à des résultats mitigés pour des prestations elles-mêmes critiquées (F. Weber, 2011).

En un mot, ces réflexions mettent en évidence l'impact préjudiciable de la « psychologie populaire » (I. Ville, 2002) sur l'inclusion sociale des personnes handicapées. Elles interrogent donc les implications sociales du handicap ainsi que les facteurs environnementaux qui concourent au processus de production du handicap (P. Fougeyrollas, 2001). Ce faisant, elles n'insistent pas sur la spécificité des différentes catégories de handicap ou sur le vécu différencié de la situation en fonction de ces catégories ou même du contexte de survenue du handicap (inné ou acquis). Elles ne permettent donc pas d'aborder, de manière approfondie, la dimension psychologique du handicap et notamment ses implications identitaires.

### **1.2.2. Le handicap et la problématique identitaire**

Les travaux d'auteurs comme J.T. Richard, P. Boquel, T. Bokanowski, G. Perren-Klinger, etc. se sont largement focalisés sur l'analyse de la nature affective chez la personne handicapée en fonction du contexte de survenue de la déficience.

Mettant le focus sur l'expérience psycho-émotionnelle du handicap acquis chez la personne victime de déficience, J.T. Richard (2006) soutient que le handicap acquis qui s'oppose au handicap congénital s'avère beaucoup plus traumatisant et entraîne des conséquences psychologiques assez dramatiques. C'est pour cette raison qu'il l'assimile au traumatisme en ce sens qu'il survient de manière brutale et violente à la suite d'un accident ou d'une maladie et impose la victime de vivre avec « un avant et un après ». D'après T. Bokanowski (2009), cet événement violent entraîne, en plus des séquelles physiques, une perturbation massive du fonctionnement psychique et des défenses établies jusque-là. Perturbation qui peut aller, dans les cas extrêmes, jusqu'à l'effondrement. Pour J.T. Richard, cette situation provoque, chez la victime, des émotions particulièrement délicates car l'image du handicap acquis draine un sentiment d'étrangeté et d'oppression lié à des conflits névrotiques chargés d'angoisse, de culpabilité, de honte, de dépression, d'évitement et/ou de surprotection. Du fait de la soudaineté et de l'intensité de l'événement et surtout de la rupture identitaire qu'il engendre, le handicap acquis entraîne une perturbation du psychisme de la victime qui se trouve paralysé en se focalisant totalement sur le « trauma » (J.T. Richard, 2006). En d'autres termes, la survenue brutale du handicap pousse la personne à développer des réactions adaptatives qui se caractérisent par un état d'hyperexcitation et de tension physique, une attitude de vigilance accrue, une instabilité et des troubles du sommeil, une perte de sensibilité au niveau émotionnel physique et psychologique (G. Perren-Klinger, 2008). Chez certains handicapés, cette situation perdure pour déboucher sur un état de stress post traumatique qui se manifeste par une série de symptômes durables tels que l'irritabilité, des bouffées d'angoisse, des troubles de la mémoire, des perturbations du sommeil, la reviviscence hallucinatoire, le souvenir forcé, la rumination mentale, l'agir réactionnel et l'impression de réactualisation de l'événement traumatique (P. Boquel, 2009). Des tels symptômes reflètent les difficultés d'assimilation de l'événement inattendu c'est-à-dire la survenue du handicap. De cette situation découle, bien évidemment, une sorte de clôture identitaire car le sujet s'enferme dans son statut de « handicapé » (J.T. Richard, 2006). Ceci dans la mesure où la comparaison identitaire l'oblige à sentir le contraste entre son état de « validité » avant la survenue de la déficience et sa situation actuelle de « handicapé ».

Ces réflexions centrées sur la relation entre la personne handicapée et son handicap démontrent que ce dernier mérite d'être pensé dans sa diversité mais également dans sa dimension psychologique pour appréhender la multiplicité des expériences vécues en fonction des différentes catégories de handicap. C'est pour cette raison que notre travail s'inscrit dans la continuité des études centrées sur l'analyse de la relation particulière que le handicapé entretient avec son handicap. Cela d'autant plus que, dans le contexte des victimes de mines, la perception que ces personnes ont de leur situation se situe à la marge des rares travaux qui ont porté sur le handicap au Sénégal.

## **2. Méthodologie de recherche**

Les données présentées dans cette étude ont été recueillies grâce à une série d'observations, d'entretiens et de récits réalisés (en 2018) avec plus d'une trentaine de victimes de mines.

Les rencontres répétées que nous avons pu avoir avec ces victimes nous ont permis d'établir une relation de confiance avec elles et d'inscrire notre approche méthodologique dans une démarche itérative. Cette démarche nous a permis de recueillir des témoignages des victimes vivant dans la région de Ziguinchor, principal foyer du conflit en Casamance et qui abrite l'écrasante majorité de la population de victimes de mines<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Un recensement effectué par le CNAMS (2009) fait état de 151 victimes directes vivant dans la région de Ziguinchor sur un total de 182 recensées en Casamance (soit un taux 82,96%).

Nous avons également effectué des entretiens avec des spécialistes de la relation d'aide impliqués dans la prise en charge des victimes de mines en Casamance. Ainsi, la diversification des sources d'informations et la recherche de la saturation empirique nous ont permis d'interroger le vécu psychosocial du handicap à partir de variables qualitatives telles que les réactions émotionnelles et la perception de soi.

### 3. Résultats et discussion

Les réactions causées par les accidents de mines et les situations de handicap qui en découlent sonnent comme l'expression d'un affect traumatique. Tel que le démontrent les données de terrain, l'émergence de cet affect démontre la difficulté que certaines victimes ont à vivre avec leur différence.

#### 3.1. Réactions émotionnelles et problématique d'une rupture identitaire

Pour la plupart des victimes, c'est à l'occasion de voyages par véhicules, de collecte de bois et d'activités agricoles (désherbage de vergers, culture des champs, récolte ou acheminement de produits agricoles) que les accidents des mines ont été subis. Cela à la suite de contact entre les mines, majoritairement dissimulées dans la forêt pour préserver une zone de repli stratégique et dans des espaces à forte fréquentation humaine, et des véhicules (mine antichar) ou des personnes (mine antipersonnel).

Les explosions de mines ont causé, en plus des préjudices physiques (troubles visuels, brûlures corporelles, blessures physiques, amputations des pieds et des mains), de lourds dommages psychologiques. En effet, de par leur caractère brutal et l'étendu des préjudices physiques qu'ils ont causé, les accidents de mines constituent des événements traumatisants qui ont suscité plusieurs formes de réactions émotionnelles immédiates que nous pouvons classer dans le registre de l'affect lié au handicap acquis. Celui-ci désigne les sentiments et émotions ressentis lors des premiers instants de l'accident ou durant les jours qui ont suivi la prise de conscience du handicap.

Le récit de l'expérience traumatique démontre que le stress était l'émotion la plus représentative. La majeure partie des victimes que nous avons interrogées a décrit le stress comme étant la principale réaction dans le contexte post-accident. Pour d'autres, la réaction dominante était la colère.

De manière générale, cet état d'alerte traumatique s'est notamment exprimé par des cauchemars répétitifs, la peur excessive et des insomnies sévères. Ces affects expriment donc l'apparition d'un traumatisme psychologique primaire qui s'associe à la douleur causée par les préjudices physiques liées à l'accident.

L'apparition de pensées « parasites » constitue également un dommage collatéral. En effet, plus d'un tiers des victimes affirment avoir pensé à se suicider après avoir pris conscience du handicap. Cette situation découle généralement d'une comparaison identitaire qui les pousse, dès les premiers jours, à éprouver des difficultés quant à l'acceptation du handicap acquis.

Ce constat résume bien le récit Grégoire (nom d'emprunt) selon qui :

*« Dans les jours qui ont suivi l'accident, mon principal problème c'était l'angoisse. J'ai beaucoup pensé à ma situation d'avant et en me regardant, je me disais dans ma tête que j'aurais dû éviter l'accident. Je ne sais pas comment mais c'est ce que je me disais (...). J'ai eu du mal à accepter ma situation car, à mes yeux, j'étais quelqu'un d'autre ».*



Les propos de cette victime renseignent sur la douleur émotionnelle ressentie et sur les difficultés d'intégration immédiate de l'évènement dans la structure psychique de l'individu. Une telle situation démontre, comme le soutient J.T. Richard (2006), que le handicap acquis entraîne une rupture identitaire qui pousse bon nombre de sujet à s'enfermer dans leur statut de personnes handicapées. Cela d'autant plus que dans le récit de l'histoire traumatique, on s'aperçoit que la perte d'un membre apparaît comme un élément déterminant de l'affect.

Cette rupture identitaire est également perceptible dans le témoignage de Cécile (nom d'emprunt) :

*«C'est quand je suis sortie de l'hôpital que j'ai senti que ma vie avait définitivement basculé. J'avais régulièrement des insomnies. Des fois j'oubliais que j'étais amputée et quand j'essayais de marcher je tombais immédiatement. J'avais du mal à croire que mon pied n'était plus là. Ces moments ont été les pires moments de ma vie. Pour moi, c'était insupportable. J'avais envie de me suicider car je ne pouvais pas supporter ma situation. Je pleurais régulièrement jusqu'à avoir les yeux enflés».*

Les exemples cités permettent de comprendre l'accident de mines comme une expérience traumatisante qui bouleverse la structure cognitive et le schéma émotionnel des victimes de mines. En effet, les émotions et sentiments développés par les victimes de mines, à la suite de l'accident, démontrent les difficultés d'acceptation et d'intégration du handicap dans le schéma cognitif des victimes.

Cet état de fait reste lié au sentiment de rupture identitaire que provoque le handicap acquis. Comme l'a démontré P. Boquel (2009), cette rupture ébranle la cuirasse caractérielle de la victime et provoque une sorte d'une « impasse événementielle relationnelle d'origine traumatique ».

Toutefois, comme le soutient un Psychiatre (impliqué dans la prise en charge de ces victimes) :

*« Ces réponses émotionnelles sont plus ou moins éphémères et doivent disparaître quelques jours ou quelques semaines après l'accident. Si elles persistent au-delà d'un délai relatif de deux semaines voire deux mois, la situation devient problématique. On parlera alors de traumatisme second qui se caractérise par l'apparition des symptômes plus sévères et qui entrent dans le registre des troubles de stress post traumatique ».*

En d'autres termes, l'affect primaire, en tant qu'expression immédiate de sentiments et d'émotions négatifs liés à l'accident de mine, est une réponse émotionnelle « normale ». Elle requière, cependant, un temps d'adaptation qui, bien que variable, ne devrait pas dépasser deux mois environ. Pourtant, le travail de terrain que nous avons effectué nous a permis de nous rendre compte que c'est moins d'un tiers de victimes de mines qui ont pu vivre cet affect dans ce délai dit « normal ». Pour la majeure partie des cas certaines réactions, notamment la colère ou la peur, se prolongent au-delà de deux mois.

A l'état actuel, ces émotions se conjuguent avec la persistance d'un sentiment d'impuissance chez une forte proportion de handicapés. Un tel sentiment exprime une perception négative de soi, en ce sens que la situation de handicap est perçue par ces victimes comme un blocage à la réalisation des ambitions et à l'atteinte des objectifs personnels et professionnels.

### **3.2. Le développement d'un sentiment d'impuissance chez les victimes de mines**

Les perceptions liées au handicap acquis rendent compte des images cognitives que les victimes de mines dégagent sur leur handicap et qui, pour la plupart des cas, expriment une certaine résignation. Celle-ci trouve son fondement dans la perception du préjudice physique lié au handicap ici perçu à travers son caractère lésionnel, ce qui entraîne chez les victimes une focalisation sur la déficience physique qui, bien que surmontable, est perçue comme un fardeau dont les personnes affectées ne peuvent se décharger.

C'est donc pour cette raison que plus de la moitié des victimes considèrent que le handicap constitue un obstacle majeur à la réalisation de leurs ambitions alors que d'autres estiment avoir nécessairement besoin d'aide pour améliorer leur situation.



Cet état d'esprit se comprend mieux quand on s'intéresse à la nature des projets professionnels que certains handicapés ont pu avoir avant la survenue de l'évènement traumatique.

Le témoignage de Baylo (nom d'emprunt) - qui a subi un accident en 2009 - peut nous servir d'illustration :

*«J'étais un très bon footballeur. A 12 ans je jouais dans l'équipe cadette de mon village. Je me voyais être un footballeur professionnel dans le futur, je disais toujours que j'aurais une carrière de footballeur car j'étais bien et j'aimais vraiment le foot. Avec le handicap ce projet est tombé à l'eau. Je ressens de la colère en voyant les autres jouer sans que j'en sois capable. C'est à cette situation que le handicap m'a condamnée ».*

On constate, à la lecture de ces propos, que l'attachement au rêve vocationnel développé avant la survenue du handicap bloque la personne handicapée dans une situation où elle considère que son propre destin lui échappe. Ainsi, le handicap est porté comme une sorte de bouc émissaire. Il est vécu en termes de rupture de vie, de bouleversement radical qui empêche l'affirmation optimale de soi. Ce sentiment de rupture génère des émotions et des sentiments négatifs qui rendent l'acceptation du handicap assez problématique.

Chez la plupart des victimes cette rupture s'exprime notamment en termes de comparaison entre le moi ancien et le moi actuel perçu comme un moi dégradant. Cette comparaison débouche sur le développement d'un sentiment d'impuissance et sur la persistance d'une image cognitive qui remet en question le sentiment d'auto-efficacité et qui démontre les difficultés à surmonter le handicap acquis. Cela du fait du décalage perçu entre l'ambition précédemment nourrie et la déception vécue.

Le cas Salif (nom d'emprunt) illustre bien ces propos. Ancien collégien « brillant et ambitieux » qui se voyait devenir un cadre grâce aux études, ce jeune considère que sa vie a basculé à la suite de l'accident de mine.

*«Je ne peux pas m'empêcher de penser à l'accident, et quand j'y pense, j'éprouve de la haine pour ces gens. Je ne sais pas qui a posé cette mine, mais il a bousillé ma vie. A cause de lui je n'ai pas réussi dans la vie. (...). J'étais un brillant élève et je sais que si j'avais poursuivi mes études, j'allais réussir à devenir un cadre. Mais après l'accident je suis resté une année sans étudier car il fallait que je m'adapte à la prothèse. Et quand j'ai repris les études, j'avais constamment des problèmes de concentration et des difficultés de mémorisation. J'ai commencé à avoir de mauvaises notes. Et en fin de compte j'ai abandonné les études ».*

Le témoignage de Salif exprime un ressenti très négatif par rapport à sa situation. Les mots utilisés dans son discours (« il a bousillé ma vie », « j'éprouve de la haine », etc.) sont forts et les larmes versées par cet individu au cours de l'entretien expriment un désespoir bien réel. Pourtant, ce jeune a subi son accident il y a environ dix-huit (18) ans. Mais la persistance de l'affect traumatique dans son schéma cognitif l'oblige, à l'image de la plupart des victimes rencontrées, à s'approprier des qualificatifs négatifs et à projeter sur le handicap une image dévalorisante.

Cette image négative confirme l'idée que le handicap acquis constitue un facteur d'apparition d'un traumatisme second. C'est-à-dire un traumatisme qui, au-delà de la souffrance physique générée par les séquelles physiques, désigne un état de mal-être psychologique alimenté par des sentiments d'incapacité et d'infériorité.

Cette forme de focalisation sur la différence montre que la survenue brutale du handicap dépasse la capacité d'intégration de pas mal de victimes qui, s'inscrivant dans une démarche de comparaison identitaire, sont confrontées à un problème d'assimilation du handicap qu'elles perçoivent comme un facteur de dégradation.

La comparaison identitaire renvoie ainsi à une comparaison entre la situation d'avant l'accident et la situation de handicap survenue à la suite de l'accident. Ainsi le contraste entre l'état de validité physique antérieure et la situation actuelle de handicap entraîne un problème d'acceptation identitaire chez des victimes qui, vivant avec un « avant et un après » (J.T. Richard, 2006), éprouvent ainsi des difficultés à faire le deuil de leur handicap. Cet état de fait concrétise l'idée d'une image négative que les victimes de mines projettent sur leur propre personne.

Cette situation les confine, par conséquent, dans une sorte de repli identitaire en ce sens qu'elles semblent s'enfermer dans les limites induites par le handicap.

Pour certains spécialistes que nous avons rencontrés, c'est le caractère brutal du handicap et la comparaison avec la situation d'avant l'accident qui poussent les victimes à développer une vision négative de leur personne. C'est l'argument que soutient un psychologue :

*« Ce sont des gens qui se réveillent d'une seconde à l'autre et se rendent compte qu'ils n'ont plus leurs pieds. C'est la manière dont survient le handicap qui provoque une rupture brutale et immédiate. Le malade du diabète quand il doit être amputé par exemple, il bénéficie d'une préparation psychologique bien avant. On le prépare à vivre avec un pied en moins mais les victimes de mines n'ont pas ce temps de préparation. L'accident survient brutalement et quand on se réveille on se rend compte qu'on est amputé d'un membre ».*

On comprend donc à la suite de ces analyses que le handicap acquis, du fait de sa brutalité et de la rupture qu'il provoque, génère un choc psychologique qui remet en cause les capacités de résilience de pas mal de victimes. En effet, la perception du handicap en termes de coupure identitaire et d'image sociale dévalorisante démontre évidemment que le handicap acquis entraîne « une perturbation massive du fonctionnement psychique » (T. Bokanowski, 2009). Ce constat confirme l'idée que le handicap acquis constitue un facteur de vulnérabilité psychologique.

## Conclusion

Les enquêtes effectuées auprès des victimes de mines démontrent que l'accident de mines, de par son caractère brutal, violent et inattendu, constitue un événement traumatisant qui met la victime dans un état affectif délicat. Il provoque des réactions émotionnelles et des sentiments qui bouleversent la structure psychique des victimes de mines. Pour certains cet affect se prolonge dans le temps et génère un sentiment de rupture identitaire qui renforce leur vulnérabilité psychologique et provoque une coupure relationnelle. Dès lors la focalisation sur la déficience et la comparaison entre la situation actuelle et celle d'avant génère un sentiment de dégradation et d'impuissance qui annihile les capacités de résilience des victimes.

## Bibliographie

1. BOKANOWSKI Thierry, 2010, « Du traumatisme au trauma : les déclinaisons cliniques du traumatisme en psychanalyse », *Revue Psychologie clinique et projective*, n°16, 9-27. <https://www.carin.info/revue-pschologie-clinique-et-projeective-2010-1-page-9.htm>.
2. BOQUEL Pierre, 2009, *Handicap, traumatisme et impasse*, Paris, Editions EDK.
3. CHOSSY Jean-François, 2011, *Evolution des mentalités et changement du regard de la société sur les personnes handicapées : passer de la prise en charge à la prise en compte*, Paris, La Documentation française.
4. CNAMS, 2009, *Plan d'Action National pour l'Assistance aux Victimes 2010-2014*, Document de Travail.

5. DIOP Idrissa, 2012, « Handicap et représentations sociales en Afrique occidentale », *Revue le Français aujourd'hui*, n°177, 19-27. <https://www.carin.info/revue-le-francais-aujourd'hui-2012-2-page-19.htm>.
6. EBERSOLD Serge, PLAISANCE Ericet ZANDER Christophe, (2006), *Ecole inclusive pour les élèves en situation de handicap : accessibilité, réussite scolaire et parcours individuels*, Rapport de recherche CNESCO, halshs-01445378.
7. ECHIVARD Jean Pascal, 2009, « Représentations du handicap et pratiques d'accompagnement », *Revue Empan*, n°74, 45-49. <https://www.carin.info/revue-empan-2009-2-page-45.htm>.
8. FOUGEYROLLAS Patrick, 2001, « Le processus de production du handicap : l'expérience québécoise », dans De Riedmatten Raphael (dir.), *Une nouvelle approche de la différence : comment repenser le handicap ?*, Genève, Médecine et Hygiène, pp.101-122.
9. GARDOU Charles, 2011, « Se refaire une culture », dans Chossy J.F (dir.), *L'évolution des mentalités et changement du regard de la société sur les personnes handicapées: passer de la prise en charge à la prise en compte*, Paris, La documentation française, 5-9.
10. HANDICAP INTERNATIONAL, 2006, *Etude d'urgence sur l'impact des mines en Casamance*, Rapport de recherche. <http://www.franco-mines.com>.
11. CARAGLIO Martine, 2017, « Les élèves en situation de handicap : inclusion, encore un effort », *Actes de communication*, 39ème colloque national de l'AFAE.
12. [https://cache.media.eduscol.education.fr/file/Formation\\_continue\\_enseignants/97/3/Les\\_eleves\\_en\\_situation\\_de\\_handicap-M\\_Caraglio\\_au\\_colloque\\_AFAE\\_978973.pdf](https://cache.media.eduscol.education.fr/file/Formation_continue_enseignants/97/3/Les_eleves_en_situation_de_handicap-M_Caraglio_au_colloque_AFAE_978973.pdf).
13. PERREN-KLINGER Gisela, (2008), « L'intégration psychologique de traumatisme - Une affaire de culture? », *Institut Psychotrauma Schweiz*.
14. MANGA Mouhamadou Lamine, (2014), *La Casamance dans l'histoire contemporaine du Sénégal*, Paris, Harmattan.
15. PRADO Christel, 2014, *Mieux accompagner et inclure les personnes en situation de handicap : un défi, une nécessité*, Paris, Les éditions des journaux officiels.
16. RICHARD Jean Tristan, 2006, *Psychanalyse et Handicap*, Paris, Harmattan.
17. SENE Ismaila, 2018, *Vulnérabilité et action publique dans un contexte de conflit armé : analyse de la politique d'assistance pour l'insertion socioprofessionnelle des handicapés victimes de mines en Casamance*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université Gaston Berger de Saint Louis.
18. TONCHEV Dima, 2014, *Les politiques du handicap*, Paris, Editions ASPH.
19. WEBER Florence, 2011, *Handicap et dépendance : Drames humain, enjeux politiques*, Paris, Editions Rue d'ULM.
20. VILLE Isabelle, 2002, « Identité, représentations sociales et handicap », dans APF (dir.), *Déficiences motrices et situations de handicaps*. 48-52.
21. [www.moteurline.apf.asso.fr/IMG/pdf/identite\\_hp\\_IV\\_48-52.pdf](http://www.moteurline.apf.asso.fr/IMG/pdf/identite_hp_IV_48-52.pdf).

## Le destin del'âme dans la pensée africaine

Nodjitolabaye Kouladoumadji

Université de N'Djamena - Kouladoumadjiisaac17@gmail.com

### Résumé

La problématique de la composition de la personne humaine est au cœur du débat philosophique depuis l'antiquité. La tendance au dualisme entre l'âme et le corps dans ce débat a été renforcée par les théologiens (Augustin et St Thomas), mais c'est Descartes qui a fondé cette réflexion sur le doute. Le doute conduit au cogito qui introduit la séparation du corps et de l'âme. Mais les grecs dont les savants ont séjourné auprès des prêtres égyptiens ont du mal à effectuer le réductionnisme des diverses instances de la personne humaine à deux :- âme et corps. Ainsi Platon découvre trois facettes de l'âme : tête (esprit), poitrine (cœur- volonté), bas ventre (concupiscence). Malgré l'effort d'Aristote de réduire les instances de la personne humaine à deux : forme et matière, ses recherches en biologie et en physique le ramène à identifier plusieurs facettes de l'âme : l'âme nutritive, sensitive, motrice et intellectuelle. Or l'Egypte des pharaons avait déjà identifié plusieurs instances de la personne humaine. Certaines impérissables telles que (l'akh, le ka, le ba), d'autres périssables telles que (le corps, l'ombre, le nom). Les investigations conduisent à découvrir que plusieurs tribus d'Afrique ont adopté non pas le dualisme européen, mais le pluralisme des instances de la personne humaine ( yuruba, Fang, Fon, gor, ngambye, kenga, dangueléat etc.). La tendance actuelle de l'anthropologie philosophique africaine est d'interpréter ces instances dans leur rapports de circumincession pour mieux cerner les phénomènes paranormaux en cours en Afrique comme la biprésence, la lévitation, l'action à distance.

**Mots-clés** : âme, corps, instances, ombre, souffle.

### Abstract

*The problematic of setting up human individual is a central thematic of philosophical debate sine antiquity. The propensity toward dualism between the soul and the body in this debate was reinforced by the theologians(ST Thoma, ST Agustina). But Descartes was the first who funded his reflexion on the doubt. The doubt led to the Cogito, which introduces the separation between the soul and the body. That why Plato discovered three forms of the soul : the head(spirit), the chest(heart, the will), the greed (underbelly). Instead of Aristotel's effort to reduce the human individual levels to two- form and matter-his rechearches in biology and in physics led him to identify many types of soul : nutrient soul, sensitive soul, driving soul, intellectualive soul. Well the pharaonic Egypt had identify several levels of human individual. Some of them are imperishable such as akh, ka, ba ; others like shadow, body, name are perishable. The rechearches in anthropology allow to say that most of african tribes adopte not the dualist european conception of human individual, but the pluralist one. Actual propeensity of african anthropology is to interpret these individual levels within pluralist conception in oder to be qualified to surround the paranormal phenomenas such as levitation, ubiquity, etc.*

**Key words:** Soul, body, levels, shadow, blow.

## **Introduction**

Cet essai concerne la manière dont les africains conçoivent l'âme, en tant qu'une des instances de la personne humaine. C'est une tentative de saisir l'âme africaine comme une des facettes multiples de la personne humaine en Afrique. La conception de l'âme revêt un caractère particulier en Afrique et est lié au panthéisme africain qui voit la vie et l'âme en toute chose, les cailloux, les arbres, les eaux, autres êtres de la nature, la nature elle-même. L. Levy Brühl a tenté de résumer cette représentation par cette assertion : 'pour cette mentalité, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et objets sur terre, dans l'air et dans l'eau existe et circule une même réalité essentielle une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois. Elle passe constamment des uns aux autres... Codrington, le premier, l'a fait connaître sous le nom de mâna'(L L Brühl, 1963, 3). Le mérite des Grecs c'est d'avoir théorisé cet animisme archaïque et de l'avoir rendu intelligible sous les plumes des pythagoriciens, de Platon et d'Aristote. Or tous ces savants Grecs ont appris auprès des prêtres égyptiens. En effet ce sont des égyptiens qui sont les tous premiers groupements humains à concevoir et à vivre le panthéisme intégral, au niveau de la nature toute entière qu'au niveau des individus. La personne humaine égyptienne va cristalliser sur elle le panthéisme sous sa forme élémentaire. L'être humain est composite. Les éléments constitutifs de sa personne seront de deux sortes : les éléments matériels périssables et les éléments immatériels impérissables. L'akh égyptien est un principe spirituel immortel, tandis que le corps est un principe matériel périssable ; l'ombre et le nom disparaissent avec la disparition du corps. Ce panthéisme égyptien s'est répandu avec les migrations à travers le continent et existe au jour d'hui sous diverses formes dans diverses tribus d'Afrique. Certaines tribus d'Afrique conçoivent la personne humaine comme composé de trois instances tels que le corps, l'ombre, le souffle ; d'autres en conçoivent quatre, cinq, voire même sept (septitomie). Si pour l'égyptien le processus de la réincarnation qui a débuté avec le premier décès se poursuit jusqu'à 3000 ans à travers les êtres vivants de la mer, de la terre, de l'air avant de revenir de nouveau à l'homme, Platon évoque 1 000 ans le temps de séjour souterrain des présumés coupables avant leur jugement devant un tribunal calqué sur le tribunal d'Osiris. Nous sommes loin de la conception occidentale de la personne humaine dont l'expression ultime est le cartésianisme : la pensée cartésienne s'articule autour de trois axes : le doute, le cogito et Dieu. Descartes a repris le chemin parcouru par les sceptiques, surtout ceux de la nouvelle Académie après Platon. Mais étant donné que le doute sceptique s'attaque à la fois à la connaissance rationnelle et sensible, à la pensée comme à l'outil de la pensée(raison) jusqu'à sa négation comme à la négation du moi pensant, Descartes a dû donner une nouvelle orientation au doute : 1) désormais le doute a pour objectif d'accoutumer l'esprit à s'éloigner de l'empirie, 2) le doute a aussi pour rôle d'ouvrir la voie à la découverte du premier principe de philosophie, "le je pense", le Cogito. Pour y arriver, il fallait à Descartes d'écarter toutes les propositions tendant à prolonger le doute sans jamais laisser la moindre marge de certitude. Car tous les actes psychiques de volition ou de liberté, y compris le doute lui-même relèvent de la pensée. Donc si je doute, je nie ou j'affirme, c'est que je pense. Si je pense donc j'existe. Il faut bien que moi qui pense continue à exister. Ainsi la permanence de mon existence en tant que substance pensante est la condition essentielle du doute en tant qu'exercice de la pensée. C'est ce que n'entendent pas les sceptiques. Le doute cartésien est un doute méthodique qui permet à l'esprit de s'éloigner du sensible pour mieux découvrir la nature du sujet pensant. Mais le doute cartésien introduit deux distinctions : 1) Le "je pense" est un modèle de proposition claire et distincte exempte de précipitation et de prévention ; 2) et en même temps le cogito prépare la distinction radicale entre l'âme et le corps, car ici le sujet se connaît d'abord comme sujet pensant, comme pensée. Mais au parallélisme de l'âme et du corps comme deux instances de la personne humaine exposé dans les "Méditations métaphysiques" est substituée de manière subtile une interaction entre les deux instances de la personnes- l'âme et le corps- dans le "Traité des



passions” où l’action du corps sur l’âme et de l’âme sur le corps s’exercent par l’intermédiaire de la glande pinéale. Ainsi s’établit sous l’influence du christianisme la conception occidentale des éléments constitutifs de la personne humaine sous la plume de Descartes. Il est évident que vu sous cet angle, à la disparition du corps ne peut survivre que l’âme dont le destin final sera tranché par le jugement dernier pour le croyant. Même si toutes les anthropologies (dualiste ou pluraliste) admettent l’interaction entre les diverses instances de la personne humaine, seule l’interprétation pluraliste des instances de la personne humaine (corps, ombre, souffle, cœur, etc.) peut permettre d’expliquer les phénomènes paranormaux comme la lévitation, la bi présence ou la multi location de l’âme du sorcier ou du magicien, les apparitions diverses, les actions à distance, la manducation mystique ou le cannibalisme sorcier, la métamorphose d’hommes en animaux, l’envoutement. Comme le souligne Foldscheid, l’ombre dans la composition de la personne humaine n’est pas cette ombre silhouettée projetée par la lumière, mais l’ombre est la personne toute entière en tant qu’être spirituel. L’ombre est l’épiphanie à la vue de la personne elle-même invisible. L’ombre interne représentant la personne, échappe aux sens, maîtrise l’espace, se déploie dans la mobilité. C’est elle qui peut” entrer et sortir dans le rêve et certaines autres manifestations comme action à distance” (Foldscheid D : 2009,32-33). Ce qui suppose que dans l’anthropologie africaine, toutes les instances de la personne humaine sont en interaction circumincessionnaire. Pour assurer l’unité de la personne humaine, il faut admettre l’interaction réciproque des instances ainsi que leur circumincession de sorte que “quand une instance semble se séparer des autres pour une opération isolée (rêve, action à distance etc.) ou par le fait de la mort, les autres sont en réalité concomitantes de par leur structure relationnelle. Ainsi la dissolution n’est jamais totale (Hebga M : 1998, 149).

**Problématique :** Etant donné que c’est l’anthropologie africaine et son interprétation pluraliste des instances de la personne humaine inaugurée par les Egyptiens qui prédomine dans la pensée africaine, plusieurs questions sont soulevées par cette position : -Dans quelle mesure la conception égyptienne de la personne humaine influence-t-elle celle de la Grèce et celle des tribus d’Afrique ? Quelle est la différence entre la conception égyptienne et africaine de la personne humaine ? Pourquoi suppose-t-on que seule la conception pluraliste de la personne humaine peut –elle permettre de mieux cerner la problématique des actes paranormaux tels que la lévitation ou la bi présence ?

**Objectifs de l’étude :** Les objectifs de cette étude consiste, comme cela a été signalé plus haut- à exposer la conception égyptienne de la personne humaine et de montrer comment les savants Grecs qui ont longtemps séjourné en Egypte ont pu cristalliser cette conception dans leur philosophie et comment avec les migrations successives à l’intérieur du continent africain, cette conception se trouve disséminée dans la pensée des tribus d’Afrique ?

**Le plan général de l’étude :** Le plan général comporte quatre parties :-une première partie traite de la nature de l’âme dans l’antiquité égyptienne ;- une deuxième partie expose la nature de l’âme dans l’antiquité grecque ;-une troisième partie est un bref exposé sur l’âme dans les Saintes Ecritures ; -une 4<sup>e</sup> partie traite de l’âme dans la pensée africaine.

**La méthodologie :** La méthodologie consiste à mener des investigations sur des documents existants, des livres des articles et exposés des spécialistes de l’anthropologie africaine et de l’égyptologie afin de déterminer les divers courants de pensée dans ce domaine.

## **I-La composition de la personne humaine dans l’Egypte pharaonique.**

### **1.1. L’Ame dans l’antiquité Egyptienne :**

Pour les rédacteurs du Dictionnaire de la civilisation égyptienne, la personne humaine égyptienne est composée à par le principe matériel de trois principes spirituels : le ka, l’akh et la ba. 1) Sous forme d’ibis l’akh est un principe immatériel et immortel : “si le corps appartient à la terre, l’akh appartient au ciel” ce, qui revient à dire que l’akh est une puissance invisible au service des dieux.



L'akh peut apparaître sous forme de démon. 2) Le même document ajoute que le ka est une manifestation des énergies vitales que possèdent les dieux dans leurs fonctions de création. C'est à dire à la différence des génies qui ne créent pas, les dieux créent et l'énergie qui les anime quand ils créent est le ka. Après la mort l'égyptien retourne à son ka (Posener G, 1959, 9-10). Dans le Grand Dictionnaire des symboles et des mythes, le ka est considéré comme le double du mort, substrat vivant et actif anime la vie posthume du défunt en prenant la place du corps physique. Pour conserver le ka l'égyptien procède à la momification du corps comme réservoir du ka (Nadia J, 1997, 347). 3). Le même texte suppose que le ka s'oppose au khabit ou ombre, la seconde composante de l'être défunt qui 'est un ensemble de désirs élémentaires, passions, vices et défauts qui se décompose et se manifeste sous forme de fantôme (Nadia J, 1997, 347). Ce qui signifie que les égyptiens comprenaient déjà que l'ombre n'est pas simplement l'ombre silhouettée projetée par la lumière, mais une manifestation profonde de la personne toute entière à travers ce qu'elle a de passions et de vices. Dans la téléologie biologique de Platon nous apprenons que le siège des passions se trouve dans le cœur. 4) Le Ba : C'est la partie spirituelle de l'individu qui après la mort retrouve son autonomie et peut errer à son gré. Le ba après la mort prend la forme d'un oiseau à tête d'homme qui peut revenir auprès de la chambre funéraire. 'Le ba est un principe spirituel qui peut apparaître indépendamment de son support physique et capable d'action matérielle' (Posener G, 1959, 9-10). 5) Le khat, khet ou zed est le principe matériel mortel, c'est-à-dire le corps physique qui se décompose après la mort. Comme la mort n'est pas une fin en soi pour les africains en général, mais plutôt un passage vers et dans un autre état, l'égyptien s'efforce de soustraire à la corruption les divers éléments de la personne humaine en procédant à la momification du corps du défunt de sorte que le corps conserve son intégrité même dans l'au-delà (Posener G, 1959, 9-10). 6) Dans l'ensemble de la téléologie africaine le cœur est un organe anobli. Chez les égyptiens le ba autonome après la mort se trouve 'jumelé au cœur pour constituer l'âme supérieure' (Nadia J, 1997, 347). Dans la téléologie yuruba (Nigeria) qui sera examinée plus bas), le cœur est le siège de la personne comme valeur. C'est l'instance la plus anobli de la personne. Le nouveau Roi yuruba doit consommer le cœur de son prédécesseur réduit en poudre pour s'incorporer sa puissance. En plus de cela, c'est le cœur qui assiste au jugement dernier comme devant le tribunal d'Osiris. La comparaison de ces textes fait apparaître une constante : 1.1.1 : Le ba est un des principes immatériels et impérissables ; 1.1.2 : Il en va de même de ka qui apparaît tantôt comme le double du défunt, tantôt comme un fond diffus d'énergie vitale auquel on repart après la mort. 1.1.3 : Le zed ou le khet ou le khat est le principe matériel, le corps physique qui disparaît après la mort ; 1.1.4 : Si le Dictionnaire de Posener suppose qu'aux principes périssables peuvent être ajoutés le nom et l'ombre, le Grand Dictionnaire des symboles et des mythes suppose que le khabit ou ombre qui est un ensemble de passions et de désirs obscurs se décompose après la mort et peut devenir un fantôme ; 1.1.5 : Alors que le ba s'unit au cœur pour former une âme supérieure (Nadia J 1997, 347). 1.1.6 : Le destin ultime de l'âme de l'antiquité égyptienne se joue au tribunal d'Osiris composé de 42 assesseurs présidé par Osiris ou par Râ lui-même entouré d'Isis et de Nephtys. Le mort est introduit par le dieu des morts Anubis et se tourne vers les juges alors que son cœur se trouve sur un plateau de la balance et une plume représentant Maat- la justice sur l'autre. Les résultats de la pesée sont rapportés par Thot le dieu de l'écriture. Si le résultat de la pesée est défavorable au défunt, un monstre se trouvant auprès de la balance dévorera le défunt. Au cas contraire, il ira au paradis (Posener G, 1959, 233-234). Cette téléologie égyptienne fait apparaître deux principes constitutifs de la personne humaine : -Les principes matériels périssables (khat ombre et nom) ; -Les principes immatériels impérissables (ka, ba, akh). -C'est cette conception de la personne humaine qui sera disséminée dans tout le continent africain, sous diverses formes suite à des migrations successives. Ernst Cassirer a exposé la téléologie égyptienne de la manière suivante qui est pratiquement la même que celle des rédacteurs du Dictionnaire de la civilisation égyptienne.

Pour Cassirer », il semble que ce soit la religion égyptienne qui ait élaboré le plus nettement cette différenciation systématique de chacune des âmes et de leur fonction. Elle admet à côté des éléments qui constitue le corps, la chair, les os, le sang d'autres éléments, plus subtils, mais toujours pensés matériellement, eux aussi à partir des quels se constituent les âmes de l'homme.

A côté de Ka qui habite comme une sorte de double spirituel le corps de l'homme de son vivant, et qui, loin de l'abandonner après sa mort, demeure auprès de son cadavre, à la manière d'esprit protecteur, on retrouve une deuxième âme le Ba. Différente par sa signification et sa forme d'existence, le Ba s'envole du corps sous la figure d'un oiseau à l'instant de la mort pour errer désormais dans l'espace et pour retourner à l'occasion seulement auprès du Ka et du cadavre dans la tombe ; Les textes parlent d'une troisième âme, le Khu, qui est dite inaltérable et immortelle et dont la signification... se rapproche de notre notion d'esprit » (Cassirer E, 1972, 194-195). Le professeur Ch. A. Diop que nous avons cité, a résumé la téléologie égyptienne des livres des morts et des textes sur les pyramides en ces termes : « Ainsi la personne humaine est composée de trois principes : 1 : Le Zed ou Khet qui se décompose après la mort : c'est le corps. 2 : Le Ba- qui est l'âme corporelle ou le double du corps dans le reste de l'Afrique. 3 : Le Kâ- principe immortel qui rejoindra la divinité au ciel après la mort du Zed. Pour l'historien congolais Théophile Obenga, Thalés est toujours le premier à avoir réfléchi sur les questions essentielles en Grèce. Ici encore ce que ce premier philosophe grec dit de l'âme, il le doit aussi à l'anthropologie égyptienne. En effet d'après les anciens égyptiens l'homme était composé de plusieurs forces spirituelles : 1 : Le ka-force vitale ; 2-L'akh- un principe immortel efficace ; 3 : Le Ba- la partie spirituelle de l'individu, qui, après la mort, retrouve son autonomie et peut errer à son gré ; Le ren, le nom, qui est quelque chose de vivant, une force spirituelle de l'individu » (Obenga, T,2005,25). Pour LV Thomas le nom en Afrique noire place l'individu dans le groupe et est un programme de vie pour l'individu. C'est pourquoi agir sur le nom, c'est agir sur la personnalité de l'individu, de même le changement de nom entraîne le changement de personnalité. Des rapprochements de la téléologie égyptienne peuvent être opérés avec la téléologie des Fang du Gabon qui admettent 7 types d'âme : 1 : l'éba : principe vital, créateur. 2 : N'lem : conscience, cœur, volonté ; 3 : l'Edzii : ou le nom ; 4 : le Ki ou le Nldem : force et signe de l'individu ; 5 : Le Ngzel : puissance active de l'âme substance ; 6 : Le Nssissim : ombre et âme ; 7 : Le Khun : âme désincarnée ( L V Thomas, 1975,28). Dans ce semblant d'amalgame Fang, il est très facile d'arranger les puissances spirituelles de sorte à obtenir à quelque chose près, le même schéma que chez les égyptiens. Une recherche spéciale consacrée à la téléologie égyptienne, à celle des pythagoriciens et de Platon jettera la lumière sur les trois conceptions.

## **II- Le destin de l'âme dans la philosophie grecque antique :**

### **2.1. Platon**

Un des mythes eschatologiques dans lequel Platon expose le sort réservé aux âmes est le mythe d'ER le pamphylien, intégré au livre X de la République de Platon et résumé par J. Brun dans « Platon et l'Académie »(Brun J, 1982,83-85). Ce mythe que Platon a hérité des Pythagoriciens et ceux-ci des égyptiens a subi plusieurs modifications sous la plume des gnostiques, d'Origène d'Alexandrie, de Clément d'Alexandrie, de Mani, de Plotin, de Schelling, et même de Hegel.

« Les âmes sont nées d'un partage du Tout que le Démonstrateur a mis dans le monde. Les âmes sont quasi consubstantielles à Dieu et existaient auprès de lui avant leur incarnation (lire aussi Timé et Phédon). Puis vient la Chute qui s'explique par le fait que les âmes sont en attelage ailé dans lequel un cocher commande à des chevaux : Les chevaux des âmes divines sont robustes et obéissants et les chevaux des âmes humaines sont de deux types : L'un est bon et obéissant ; Et l'autre rétif. 1 : Les âmes immortelles suivent le cortège de Zeus et contemplent les réalités qui sont en dehors du ciel visible ; 2 : les autres âmes s'efforcent de suivre les âmes des dieux dans leur cortège, mais se bousculent et tombent sur la terre dans le corps d'un homme (Brun J, 1982, 79).

Avant de terminer la présentation de ce mythe mentionnons l'importance de la téléologie platonicienne. L'âme humaine comporte trois parties dont les deux premières étant mortelles, seul le troisième est immortel. » -La première partie de l'âme est la concupiscence ; c'est d'elle que dépendent les appétits inférieurs, faim, soif, désir sexuel ; Elle a son siège dans le bas ventre ; son principe est la déraison et le désir ; sa vertu est la tempérance ; -Le cœur est la seconde partie de l'âme mortelle ; c'est de lui que naissent les passions ; il a son siège dans le diaphragme ; son principe est la colère et sa vertu le courage. -L'esprit est la seule partie de l'âme qui soit immortelle. Il a son siège dans la tête ; son principe est la raison et sa vertu la prudence (Brun J, 1982, 81). Dans la métensomatose égyptienne, l'âme étant immortelle, parce que parcelle des dieux et mobile par sa nature ; passe successivement, après la mort du corps qu'elle incarne par plusieurs cycles pour se retrouver, après 3000 ans dans le corps humain à nouveau. C'est aussi le témoignage d'Hérodote sur l'origine égyptienne de la métensomatose pythagoricienne, témoignage rapporté par l'historien Congolais Th. Obenga . « Les Egyptiens, nous dit Hérodote, sont aussi les premiers à avoir annoncé cette doctrine que l'âme de l'homme est immortelle ; que lorsque le corps périt, elle entre dans un autre animal qui, à son tour est naissant ; qu'après avoir parcouru tous les êtres de la terre, de la mer et de l'air, elle entre de nouveau dans le corps d'un homme naissant. Que ce circuit s'accomplit pour elle en 3000 ans. Il est des Grecs, ceux-ci plutôt, ceux-là plupart qui ont professé cette doctrine comme si elle leur appartenait en propre ; Je sais leur nom, je ne les écris pas »(Obenga T, 2005,51). C'est aux universitaires africains d'identifier ces noms, les écrire et les publier pour la postérité.

Pour Platon également les âmes sont un partage de l'âme du monde que le Démonstrateur, chargé par les Dieux de modeler le monde a mise dans la matière. Mais Platon n'a pas réussi par un argumentaire unique comme dans la Bible à expliquer la cause de la Chute des âmes et leur incarnation première dans les corps. Ce qui le conduit à multiplier les mythes eschatologiques : -tantôt parce que les âmes ont le tort de se retrouver dans l'attelage ailé des âmes humaines. -Tantôt, parce que, même dans leur attelage, les âmes se bousculent, s'alourdissent et tombent dans le corps humain .Tantôt parce que, les âmes criminelles, ayant fauté lors de leur vie antérieure, ont été amenées par la Nécessité à opérer un choix de mode de vie, les plus gourmandes et les plus pressées se retrouvent dans des mauvais corps etc. Platon ne nous indique pas où et quand s'arrête un cycle de réincarnation (les égyptiens parlent de 3000 ans). Certes, Platon parle de 1000 ans, mais c'était pour indiquer la durée de voyage souterrain effectué par les âmes précédemment condamnées par les dieux (Platon,Rep X, 1966, 614c-615c). Donc qu'avec Platon les morts soient trainés devant les juges, que leurs actes soient pesés, que leur cœur soit pesé puis jugé, que ceux qui vivaient selon la justice durant leur vie antérieure allaient à la droite, au paradis et que les criminels soient conduits vers le Hadès, sont des sujets déjà largement traités dans les textes sacrés des égyptiens (cf le tribunal d'Osiris).

## **2.2. Aristote**

Pour Aristote tous les êtres vivants sont dotés d'une âme dont le degré de perfection dépend de la qualité de l'être qu'elle anime, car pour Platon, qui comme les pythagoriciens a longtemps séjourné en Egypte, les âmes étaient consubstantielle à Dieu. Elles ont dû fauté et sont précipitées sur terre pour ensuite s'incarner dans divers corps vivants : animaux sauvages, anges, tyrans etc. Pour Aristote l'âme est définie comme une intellection première d'un corps naturel ayant la vie en puissance et la vie étant définie comme forme qui ne se réalise que dans le sujet qui la possède déjà en puissance (Aristote, 1992, 80) . Aristote précise que "dans l'âme nutritive il n'y a pas d'âme sensitive et que "chez les plantes l'âme nutritive existe séparément de l'âme sensitive" (Brehier E, 1981, 178). Cette définition de l'âme comme intellection première (forme) d'un fragment de la matière ayant la vie en puissance est une tentative d'Aristote de ramener la multiplicité des âmes de Platon en un dualisme (âme-corps). L'être, un homme par exemple est l'union concrète entre la forme et la matière (corps).

Comme l'essence ou forme en acte est première par rapport à la puissance, la naissance d'un être, par exemple un enfant, c'est l'acte qui consiste dans l'union d'une forme (âme) avec un être capable de la recevoir. Cet être en puissance devenu être en acte après avoir reçu la forme est ce qu'Aristote appelle la matière (Brehier E, 1981, 178) . Cette tentative de rejeter le pluralisme des facultés de l'âme de Platon a conduit Aristote à affirmer que l'âme et le corps naissent et disparaissent ensemble. Mais les recherches en Biologie avec la classification des êtres vivants et les recherches en physique avec la détermination des causes ramènent Aristote à la thématique de la série des fonctions de l'âme dont chacune est déduite à partir de la précédente ; l'âme nutritive, sensitive, motrice, intellectuelle. Pour Aristote les âmes animent les corps vivants qui sont entre temps hiérarchisés selon leurs qualités et vertus :1) Les plantes ont une âme nutritive uniquement ;2) Les animaux ont une âme sensitive, nutritive et motrice ; 3)Les humains ont en plus des âmes précédentes la raison, l'âme intellectuelle, la science. Dans nos parutions antérieures nous avons souligné qu' « en Afrique la conception du rôle de l'âme va au-delà et s'impose aux vivants comme aux non vivants, aux animés comme aux inanimés avec la différence que seuls les humains en sont conscients. Ainsi l'animisme défini comme capacité qu'a un être d'être doté d'un principe animateur couvre un champ illimité d'êtres allant du grain de sable à Dieu. Les rochers ont une âme, la mer a une âme, les arbres parlent et se concertent. Les animaux se consultent et élisent leur chef avant d'aller à la chasse. Les esprits entrent en possession de la forêt et de toutes activités. Chaque être a sa place dans l'ordre cosmique qui va des grains de sables aux étoiles du ciel, étant donné que chaque être est doté d'une âme, l'activité humaine qui s'inscrit dans un tel cadre doit obéir à un certain rite. La chasse est précédée d'un rite ; il en va de même de la cueillette, de l'agriculture etc. On n'agresse pas la nature sans l'autorisation des esprits qui la possèdent déjà. Le panthéisme grec s'arrête au pied des rochers. L'animisme africain va au-delà et embrasse toute la nature, grain de sable, caillou, montagne, arbre, animaux, être humain, nuage, tonnerre, étoile, le monde visible et le monde invisible. De ce qui précède, on voit pourquoi l'africain est profondément religieux et on voit aussi pourquoi persiste la difficulté pour les religions du livre à imposer leurs dogmes sur la mosaïque africaine (Nodjitolabaye K, 2017-2018, 16).

### **III- Brève esquisse de la position des Saintes Ecritures sur les principales instances de la personne humaine.**

L'exposé des principales instances de la personne humaine est fait dans Genèse 2 :7. 'L'Eternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre. Il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint une âme vivante'. Dans ce texte trois concepts entrent en jeu : 1 : La poussière de la terre constitutive du corps humain est la partie matérielle périssable de la personne humaine. Cette partie disparaît après la mort. 2 : Le souffle de vie : ou esprit. C'est le siège de la conscience et de la science (Job,32 : 8) par lequel l'homme est appelé à créer à l'image de Dieu étant donné qu'il est lui-même créé à l'image de Dieu. 3 : L'âme : c'est l'animatrice du corps. Le souffle de vie et le corps disparaissent avec la mort du corps physique. Mais comme l'homme ne meurt qu'une seule fois, après quoi vient le jugement (Hébreux 9 : 27), c'est l'âme qui sera traînée devant les tribunaux du jugement dernier (apoc. 6 : 9-11).

### **IV : / L'âme dans la pensée africaine.**

L'anthropologie philosophique africaine s'oriente vers l'identification des instances de la personne humaine africaine dans le cadre d'une conception pluraliste et o dualiste. Des auteurs bien connus Comme PM Hebga, Kenmogne E, Foldsheid D, organisent une nouvelle orientation de la recherche anthropologique dans le domaine des instances de la personne. La tendance descriptive des instances de la personne humaine est abandonnée au profit d'une interaction dialectique entre ces instances. Ce qui ouvre une nouvelle perspective à la recherche dans ce domaine.

**4.1. Bref exposé des instances de la personne humaines africaine.** Dans un tableau dressé dans son mémoire de Master en philosophie sur la pensée de P M HEBGA Kodjimadji P (Kodjimadji P,2017-2018) établit la liste de certains peuples et les diverses instances de la personne humaines dans leur conception. Retenons 6 d'entre eux. : -1) Les Basaa du Cameroun qui ont comme instances le Nyuu (corps) , le mbuu (souffle), le titii (ombre) et le nnem (cœur). 2) Les Douala ont : le Nyolo (corps), le mudi (souffle), le edinge (ombre), le mulema (cœur). 3) Les Ewonndo du Cameroun ont le Nyol(corps), l'évundi(souffle) le nsissim(ombre), le nnem (cœur). 4) les fon du Benin ont l'agbaza (corps), le se (souffle), le ye (ombre), le lidon (esprit). 5) Les Ealua (RDC), ont le mubidi (corps), le moyo(souffle), le mbudidimbi(ombre), le Dina(nom).. 6) Les Gor du Tchad : le Daro(corps), le Koho(souffle), le Ndil(ombre), le nous (esprit), le wungru( cœur) (Kodjimadji P, 2017-2018, 33). Ce fragment de tableau montre à suffisance 1) qu'en Afrique, c'est la conception pluraliste et non dualiste de la personne qui prédomine la pensée anthropologique africaine, 2) Les instances qui reviennent assez souvent sont : le corps, le souffle et l'ombre, suivis par le cœur et le nom. 1 : Les auteurs ci-dessus cités présentent le corps non comme un simple principe matériel périssable, mais comme la face extérieure et visible de la personne, différent du corps-objet. Le corps est le sujet d'action et de mouvement. Le corps est une manifestation de la personne toute entière ( M Hega cité par Kodjimadji P 2017-2018, 33). 2 : Le souffle vital : le souffle des narines qui sort sous forme de vent léger au moment de rendre l'âme n'est que la manifestation du souffle vital invisible. Le souffle est la personne toute entière en tant que durée de vie, fonction de la vie. Le souffle ne remplace pas le corps mais coexiste avec lui(Kodjimadji P, 2017-2018, 25-27). 3 : L'ombre dans l'anthropologie philosophique africaine n'est pas l'ombre de la personne projetée par la lumière qui disparaît avec la disparition de la lumière. Mais c'est l'ombre en tant que la personne humaine représentée, mais invisible qui est dotée de mobilité, échappe à la pesanteur (Hebga M, cité par Kodjimadji P, 2017-2018, 64). 4 : Le cœur est le siège de la volonté et des passions. Connue sous cet angle depuis les pharaons et même Platon, le cœur est susceptible de distinguer le bien et le mal. C'est pour cela qu'il est appelé au jugement dernier aussi bien chez les Yuruba du Nigeria que chez les égyptiens de l'antiquité (tribunal d'Osiris). 5 : Le nom est un élément constitutif de la personne en Afrique. Le nom atteste la puissance de la parole en Afrique. Il est un programme. Le changement de nom en Afrique entraîne le changement de la personnalité.

#### **4.2. L'exposé de L V Thomas sur les Yuruba et autres peuples d'Afrique**

Une étude, menée sur un ancien peuple d'Afrique, le peuple Yuruba ; reproduit le même schéma que celui de Platon. En effet, L. V. Thomas dans « la terre africaine et ses religions », montre que la personne yuruba (Nigeria- Benin) comporte trois composantes : -des composantes matérielles ; -des composantes immatérielles périssables ; -des composantes immatérielles impérissables. 1) Parmi les composantes matérielles citons : a) le corps, partie intégrante du moi. Il est cependant fait d'argile et devient poussière après la mort ; b) L'ombre qui accompagne le corps et ne périt qu'après l'inhumation du cadavre. Agir sur l'ombre de quelqu'un c'est viser la personne dans son unité. c) Le distributeur de nourriture ou l'intérieur du corps (ventre). 2) Les composantes immatérielles périssables se réduisent à l'esprit qui se localise dans la tête et que l'homme perd dans un accès de folie. On le distingue parfois de l'intelligence et de la réflexion. 3) Les composantes immatérielles et impérissables se ramènent également à trois : a) le cœur : siège par excellence de la personne comme valeur. C'est l'instance la plus représentative de la personne dans sa totalité, bien qu'il puisse quitter le moi pendant le sommeil. Jadis le nouveau roi devait consommer le cœur réduit en poudre de son prédécesseur afin de s'incorporer l'essence de son être. C'est le cœur qui assistera au jugement dernier et sera châtié ou récompensé selon ses œuvres. b) Puis le souffle vital qui abandonne le corps, dès que s'arrête la respiration.



Sa destinée est de rejoindre l'être suprême à qui il appartient. f) Enfin la tête (le visage) ou partie impérissable qui se réincarne dans le nouveau-né que l'ancêtre appelle à exister (L V Thomas et Co, 1975,27-28). L. V. Thomas joute qu'on rencontre ces genres de conceptions téléologiques analogues dans toute l'Afrique Noire. Chez les Fang du Gabon, les Dogons du mali, les ga du Ghana, les Kikuyu du Kenya, les Mossi de la Haute Volta, les Ashanti du Ghana etc. Ernst Cassirer, philosophe néokantien allemand confirme partiellement cette étude. Selon Cassirer « chez les Yuruba, chaque individu possède 3 âmes ; une dans la tête, une dans l'estomac et une dans le grand orteil » (Cassirer E, 1972, 194). Quel type de rapprochement avec la téléologie égyptienne, la plus ancienne ? En effet le professeur Ch. A. Diop que nous avons cité, a résumé la téléologie égyptienne des livres des morts et des textes sur les pyramides en ces termes : Ainsi la personne humaine est composée de trois principes : 1 : Le Zed ou Khet qui se décompose après la mort : c'est le corps. 2 : Le Ba- qui est l'âme corporelle ou le double du corps dans le reste de l'Afrique. 3 : Le Kâ- principe immortel qui rejoindra la divinité au ciel après la mort du Zed. C'est en quelque sorte l'Emin des Yuruba qui rejoint l'être suprême après la mort du corps (C A Diop : 1981,392). En un mot un rapprochement avec la téléologie yuruba montre que le Kâ est l'équivalent de l'ensemble des composantes immatérielles et impérissables de la personne humaine : l'okan (cœur), l'émin (souffle vital) et l'ori (tête). Le zed ou Khet ou le corps et l'ombre sont des composantes matérielles périssables dans les deux cas. Tandis que le Bâ peut être rapproché de l'iye (esprit) des yuruba, que l'on peut perdre par la folie.

**4.3. Les Hadjaray du Tchad :** Dans une monographie intitulée 'la religion des hadjaray' le chercheur allemand Peter Fuchs a fait un exposé succincte de la conception des éléments de la personne humaine en pays hadjaray. L'exposé concerne les grands groupes du Guéra au centre du Tchad : les Kenga, les Danguéléats et les Djonkor. Or ces trois groupes appartiennent à deux groupes linguistiques différents : "Les langues boudouma, kotoko, mouloui, massa, moussei, marba, kera, dari, somrai, ndam, miltou, saroua, mouti, masmadje, kagaske, torom forment le groupe tchadique. Le sara, le barma, le kouka, le boulala, le médogo, le babalia, le kenga, le nar, le ngama, le goulay, le ngambay, le laka, le mouroum, constituent un groupe appelé sara-bongo-baguirmien" (Chapelle J, 1980 ; 48).

**4.3.1. Les Kenga :** Pour le chercheur allemand le panthéisme africain que nous avons exposé plus haut trouve également son application chez les hadjaray- peuples des montagnes du Guéra au centre du Tchad. Chez les kenga tous les êtres possèdent un corps et une âme. L'âme ainsi comprise est traduite par le terme Nirli (ndil chez les sara de l'ouest). Toute chose (nakhn en kenga, nekhn en gor) se compose en élément matériel et en élément spirituel. Par exemple la matière de la jarre est l'argile et l'âme est l'acte créateur du potier et la fonction du potier.. Chez les Hadjaray les éléments constitutifs de la personne humaine identifiés chez les égyptiens apparaissent avec plus de clarté. Déjà chez les égyptiens, le Ka s'oppose au khabit ou ombre, la seconde composante de la personne humaine qui est ensemble de passions et de vices des désirs qui se décompose et se manifeste sous forme de fantôme. Chez les Kenga le nirli se manifeste matériellement sous forme d'ombre silhouettée qui ne disparaît pas dans l'obscurité, mais se confond avec elle. Mais chez les égyptiens alors que l'âme du défunt existe sous forme d'un oiseau à tête d'homme (ibis) et l'ombre prend la forme du défunt et reste auprès de la chambre funéraire, chez les kenga, comme chez les sara du sud du Tchad, c'est le nirli qui se promène pendant le rêve durant lequel il n'a aucun contact avec le corps endormi. Comme chez les égyptiens le nirli kenga quitte (comme le ba égyptien) le corps après la mort du corps. De même l'être humain égyptien complet est l'union du khat, de l'akh, du ka, de ba, du khabit et du ren (nom), de même chez les kenga tout être est formé d'élément matériel et de l'élément spirituel. La mort vient dissocier tous ces éléments (Fuchs P, 1997,43-44) dans les deux cas.



**4.3.2. Les Danguéléats :** Ici le chercheur allemand se focalise sur l'élément spirituel des êtres. Or l'élément spirituel se subdivise en deux principes interagissant : le kelmo (ombre) et la Rùine invisible ; Le premier est la manifestation visible de la deuxième. Le kelmo est-il un esprit ? L'allemand n'a donné aucune réponse à cette question. De même que chez les Kenga, le nirli a sa place dans la poitrine, chez les Danguéléat, la Rùine a sa place à gauche de la poitrine ; Kelmo et Rùine sont interdépendants et sont unis par le corps. De même que chez les égyptiens l'ombre (khabit) et l'âme rôdent à côté du cadavre, de même chez les Danguéléats kelmo et Rùine restent auprès du corps jusqu'à son ensevelissement, "après quoi le Kelmo devient un animal totémique du clan. Mais à la différence des égyptiens, chez les Danguéléats à la mort de l'animal totémique périt également le Kelmo. Après la disparition de kelmo, Rùine part pour le royaume des cieux. C'est Rùine qui se promène pendant le rêve comme le nirli chez les kenga. (Fuchs, P, 1997, 44-45)

**Remarque :** Nous avons vu que chez les yuruba les trois composantes immatérielles impérissables du défunt sont le cœur, le souffle, la tête : 1) le cœur est le siège central de la personne humaine. C'est lui qui va au jugement dernier ; 2) le souffle vital abandonne le corps pour rejoindre Dieu dès que survient la mort. 3) tandis que le visage se réincarne dans le nouveau-né que l'ancêtre appelle à l'existence. Chez les Danguéléats après la disparition du corps et du kelmo, la Rùine part pour le royaume des morts. A la différence du nirli des kenga et des sara, le principe spirituel des Danguéléats se divise en deux : Rùine et kelmo qui s'éloignent l'un de l'autre après la mort. Mais c'est la Rùine qui accède en qualité de principe spirituel impérissable au royaume des ancêtres.

### **III- Le Djonkor Guera**

Le panthéisme africain se complexifie chez les Djonkor du Guera. Comme chez les autres groupes de cette région, chez les Djonkor tout être est l'union entre l'élément matériel et l'élément spirituel. La destruction de ces deux aspects entraîne la destruction du corps. L'équivalent de la Rùine Danguéléat est le pugio Djonkor. Mais contrairement au Rùine danguéléat, le pugio ne se manifeste pas par l'ombre silhouettée. A côté de pugio, il y a le beiso, l'esprit, un principe immatériel. Pugio entre en fonction après la mort et au moment de la réincarnation pour donner naissance à un nouveau corps.. De même que chez les égyptiens, après la mort le ba peut errer à son gré dans les airs et c'est l'ombre qui reste auprès du cadavre, de même chez les Djonkor au moment de la mort, pugio quitte le corps et va au ciel, alors que beiso reste auprès du corps pour recevoir les sacrifices ; après quoi il rejoint les autres beiso en brousse. "Il se transforme en nourrisson et revit la vie du défunt jusqu'à la fin. Après cette deuxième vie, il se réunit avec pugio dans un nouveau-né de même clan. Le cercle est fermé" (Fuchs P, 1997, 44-45). Chez les égyptiens pour que le cercle des réincarnations se referme, il faut 3.000 ans de pérégrination de l'âme à travers les êtres de l'eau, de la terre et de l'air pour aboutir à nouveau à l'homme.

### **4.2.4 . L'âme chez les Sara du Sud du Tchad.**

#### **4.2.4.1 Les Gor :**

Le groupe Sara est un sous-groupe Sara-bongo-baguirmi occupant la zone entre le Chari et le Logone. Les Gor constituent un sous-groupe des sara à cheval entre le Logone oriental et le Mandoul. Chez les Gor il y a 5 instances de la personne humaine comme signalé plus haut : Il y a le daro (corps), le kohon (souffle vital), le ndil (ombre), le nous (esprit), le wungru (cœur). 1 : Le daro ou le corps, principe matériel périssable qui disparaît après la mort ; 2 : Le kohon : le souffle vital souvent identifié au souffle des narines qui s'échappe au moment de rendre l'âme.

3: Le ndil peut être interprété comme : a) Esprit lorsque le corps vient de mourir. On le rencontre sous forme de fantôme prenant la route de la brousse, alors que le corps sans vie est allongé sur la natte ; b) le sens premier de ndil, c'est l'ombre silhouettée projetée au sol par la lumière, comme le gor parle de

‘ndil kag’ pour parler de l’ombre de l’arbre. On admet que cette ombre projetée par la lumière disparaît avec la disparition du corps dont elle est le reflet. Puis ce concept évolue vers celui d’un fantôme et d’un esprit : 4 : Le Nous ou esprit est usité pour qualifier le stade où le défunt cesse de fréquenter les vivants et entre dans le royaume des esprits.

5:Le wungru ou le cœur est le centre des sentiments et passions. Rien de grandiose dans ce monde ne peut s’accomplir sans passions. Le cœur est le siège de la connaissance du bien et du mal. Agir par le cœur ou être un homme de cœur blanc, c’est être un ‘ndjé mé nda’ par opposition à l’homme au cœur noir ou le ‘ndjé mé ndoul’. Ces expressions marquent le caractère moral de toute action humaine. Chez les Gor la mort ne détruit pas tout. Certains principes immatériels et impérissables survivent à la mort et rejoignent le royaume des ancêtres ou le ‘Kôh’.

**4.2.4.2 : Les sara-ngambaye.** Selon le Professeur Nankara Clison de l’université de Ndjamena, spécialiste de la culture ngambaye, chez les Ngambaye qui sont un sous-groupe du sara-bongo-baguirmi, l’être humain est composé de trois instances : 1 : Le corps physique ou le Daro Dew qui meurt généralement par cause de sorcellerie. 2 : L’âme ou l’Uma dew : Lorsque le corps vient de mourir, c’est son uma qui se promène et rôde autour du village. On peut le percevoir sous forme de fantôme. 3 : L’esprit ou le Ndil dew. Le ndil se manifeste de la manière suivante : lorsque le corps est encore vivant et lorsqu’il lui est brusquement apparu un phénomène inhabituel, par exemple l’éclair, suivi d’un grand tonnerre, c’est le ndil qui prend peur ; c’est encore le ndil, qui, comme chez les sara-kenga se promène pendant le rêve. ‘Le ngambaye n’a pas un concept pour désigner l’ombre, même silhouettée, projetée par la lumière. C’est l’uma qui accède par conséquent au royaume des ancêtres ‘Kâh’ dans le monde invisible de ‘Kôh’.

#### **4.2.4.3 : Les sara madjingaye**

Pour les sara madjingaye qui sont un sous-groupe du Sara-bongo-baguirmi, la mort n’est que la fin de la vie physique, mais pas de la fin de la vie ; car l’homme est en effet constitué dans son intégrité essentielle par deux principes.- Le principe spirituel ou le Ndil, (nirli kenga) et - du principe matériel (le daroi) ou le corps.

Chez le sar le corps ne saurait vivre sans le ndil qui est conçu comme principe animateur du corps. Le ndil est une entité immatérielle de l’homme et est appelée âme ou esprit. C’est l’évasion de l’âme ‘Ndil’ hors du corps qui constitue la mort du corps. Dans la langue sar, le mot ‘ndil recouvre plusieurs acceptions. Il signifie tantôt ‘ombre’, tantôt une hallucination, un fantôme. Comme l’homme ne peut pas vivre sans le ndil, le ndil est le principe vital. Le ndil anime le corps. Puisque le ndil est immortel et survit à l’homme après la mort, il est le principe immatériel et impérissable de l’homme. Lorsque la vie physique de l’homme prend fin sur terre, l’âme regagne les ancêtres. La survie de l’âme prolonge la vie et achève l’aventure humaine. Ceci montre que la vie est plus forte que la mort chez les sara-madjingay.

### **Conclusion**

La conclusion de cette étude ne peut être définitive, car des pans entiers d’études africaines consacrées à cette problématique ne sont pas encore exploités. Néanmoins nous pouvons affirmer que : 1) l’étude de la composante de la personne humaine africaine est une branche très importante de l’anthropologie philosophique en tant que science. 2) que la théorie dualiste qui depuis Descartes oppose l’âme au corps ne saurait cerner les diverses manifestations de la personne humaine en Afrique. Que seule l’interprétation pluraliste des éléments de la personne humaine qui inclut le corps, l’ombre, le souffle, le cœur, le nom etc. pris dans leurs relations mutuelles peut permettre de cerner certains phénomènes

appelés par P M Hebga ‘‘phénomènes paranormaux’’, le souffle, l’ombre, le cœur sont liés par des interactions réciproques. Pour ce faire il faut supposer avec les auteurs du courant pluraliste que : 1 : Le corps n’est pas un simple principe matériel périssable, mais ‘‘une épiphanie de la personne totale offerte à l’expérience sensible, à la vue et aux autres organes de sens. Le corps est la face visible de la personne humaine invisible. 2 : Et que le souffle n’est pas le souffle de la narine qui n’est que le signe extérieur du souffle invisible. Le souffle vital est doué de vie et exprime la personne en tant que durée et en tant que persévérance dans la vie ( Hebga M cité par Kodjimaadj P,2017-2018,63-64). 3 : L’ombre est la personne tout entière. Différente de l’ombre projetée par la lumière. C’est toute la personne vue sous l’angle de la mobilité, de la maîtrise de l’espace et de la pesanteur( Hebga M cité par Kodjimaadj P 2017-2018, 64-65) . L’ombre est la révélation de la vue de la personne, elle-même invisible. C’est l’ombre qui peut entrer et sortir dans le rêve et est responsable de certaines manifestations comme la lévitation, l’action à distance ; la bi présence (Hebga M,cité par Kodjimaadj P, 2017-2018,64). Pour le courant pluraliste, pour que l’unité de la personne humaine soit assurée, il faut admettre l’interaction réciproque entre les instances ainsi que leur circumincession, c’est-à-dire’’ quand une instance semble se séparer des autres pour une opération isolée (rêve, action à distance, bi présence), ou par le fait de la mort, les autres sont concomitantes. Ainsi la dissociation n’est pas totale. Les instances sont inséparables au niveau de l’être (Hebga M cité par Kodjimaadj P, 2017-2018, 67). Une telle vision dialectique des instances de personne humaine africaine ouvre la voie à des nouvelles perspectives d’investigations en anthropologie philosophique africaine.

## **Bibliographie**

### **A- Ouvrages**

- 1) Aristote, 1992 : De l’âme, Editions Vrin, 236p.
- 2) Bible(Ste), 1979, Nouvelle Edition de Genève, Société Biblique, 5302p.
- 3) Bréhier E 1981 : Histoire de la philosophie T I ; Antiquité et Moyen-Âge, Puf, 702p.
- 4) Brühl L L, 1963 : l’âme primitive, Edition, Puf, 451 p.
- 5) Brun J, 1982 : Platon et l’académie, que sais-je, Puf, 126p.
- 6) Cassirer E, 1972 : La philosophie des formes symboliques, Editions Minuit, 344p.
- 7) Chapelle J, 1980 : Le peuple tchadien, ses racines, sa vie et ses combats, l’harmattan, 303p.
- 8) Diop C A, 1981 : Civilisation ou barbarie, présence africaine,496p.
- 9) Fuchs P, 1997 : La religion des Hadjaray, l’Harmattan, 261p.
- 10) P M Hebga,1998 : la rationalité d’un discours africain sur les phénomènes paranormaux, l’harmattan 364p ;
- 11) Hegel GWF, 1976 : la raison dans l’histoire, Editions Brodard, 311p.
- 12) Kenmogne E, 2016 : maladies paranormales et rationalités, Cameroun, l’harmattan, 158p.
- 13) Obenga T, 2005 : Egypte, la Grèce et l’Ecole d’Alexandrie, l’harmattan, 261p.
- 14) Platon, 1966 : La République, Flammarion, 503p.
- 15) Thomas L V et Co 1975 : La terre africaine et ses religions, Editions Larousse Université, 336p.

### **B- Articles et Mémoires**

- 16) Folsheid D, 2010 : L’esprit de l’anthropologie et l’anthropologie, in Robert A et PM Hebga : philosophie et anthropologie, P, l’harmattan, pp 17-51.
- 17) Nodjitolabaye K : Janvier 2018 : Les dieux tchadiens sont-ils d’origine pharaonique ? Réexamen des Hypothèses, in Revue scientifique du Tchad, CNRD, pp 15-24.

18) Kodjmadji Philemon, Année académique 2017-2018 : Substrat anthropologique et compréhension des phénomènes paranormaux chez P M Hebga, présenté au département de philosophie et de psychologie de l'Université de Maroua, Cameroun, 165p.

**C- Dictionnaires**

19) Nadia Julien, 1997 : Grand Dictionnaire des symboles et des mythes, Marabout, 601 p.

20) Posener G et Co 1959 : Dictionnaire de la civilisation égyptienne, Editions Hazan F, 324p.

## **INSTRUCTIONS AUX AUTEURS**

**La Revue Scientifique du Tchad (RST)** publie des contributions originales dans tous les domaines de la connaissance. Elle comporte, pour l'heure, deux séries :

- **Série A** (Science sociales et humaines), destinée à publier les travaux dans les domaines des lettres, philosophie, sciences humaines, juridiques, économiques et de gestion.
- **Série B** (Science et Techniques), destinée à publier les travaux scientifiques dans les domaines des mathématiques, de la physique, de la chimie, des sciences pour l'Ingénieur, des sciences de la nature, de l'agronomie, de la médecine humaine et vétérinaire, de la pharmacie, de l'odontostomatologie.
- Un tirage spécial pour des travaux plus importants pourra être fait après approbation et recommandation du Comité de Lecture. La Revue peut faire appel à tout autre partenaire en vue de palier à ses insuffisances.

### **La Revue Scientifique du Tchad publie semestriellement la série A et la série B.**

Les contributions publiées par la Revue Scientifique du Tchad (RST) représentent l'opinion des auteurs et non celle du comité de rédaction. Tous les auteurs sont considérés comme responsables de la totalité du contenu de leurs contributions.

La soumission d'un manuscrit à la Revue Scientifique du Tchad (RST) implique que les travaux qui y sont rapportés n'ont jamais été publiés auparavant, ne sont pas soumis concomitamment pour publication dans un autre journal et qu'une fois acceptés, ne seront plus publiés nulle part ailleurs sous la même langue ou dans une autre langue sans le consentement de la RST.

### **SOUMISSION**

Les manuscrits, dactylographiés en double interligne sont soumis à l'adresse suivante :

Monsieur le Directeur de Publication de la Revue Scientifique du Tchad, Centre National de Recherche pour le Développement (CNRD, N'Djaména, Tchad. E-mail : [mht.hamdo@yahoo.fr](mailto:mht.hamdo@yahoo.fr)

Les manuscrits doivent comporter les adresses postale et électronique, les numéros de téléphone de l'auteur à qui doivent être adressées les correspondances. Les manuscrits soumis à la Revue Scientifique du Tchad doivent impérativement respecter les indications ci-dessous.

### **LANGUE DE PUBLICATION**

La revue publie des articles rédigés en français, en arabe ou en anglais. Cependant, le titre, le résumé et les mots-clés doivent être donnés dans deux langues.

Tout article publié dans l'une de deux langues officielles (arabe et française) doit impérativement comporter un résumé de l'autre. Un résumé en anglais reste toutefois exigé pour les candidats des évaluations CAMES.

### **PRESENTATION DU MANUSCRIT**

Le manuscrit, les tableaux et figures doivent être fournis sous forme électronique et sous version imprimée en 3 exemplaires. La forme électronique comprend un fichier pour le texte saisi sous Word et un ou plusieurs fichiers pour les illustrations.

**Pour la série A**, le manuscrit imprimé sur du papier blanc A4 (21x 29,7cm) ne doit pas dépasser 25 pages dactylographiées, références et figures comprises.

**Pour la série B**, le manuscrit imprimé sur du papier blanc A4 (21x 29,7cm) ne doit pas dépasser 10 pages dactylographiées, références et figures comprises.

Le texte doit être écrit en Times New Roman, caractère 12, en interligne 1,5 avec une marge de 4 cm. Le manuscrit doit être présenté sous des sections suivantes, étant entendu que certaines peuvent être regroupées (matériel et méthodes, résultats et discussion). Il s'agit de : titre du travail, résumé, introduction, matériel, méthode, résultats, discussion, conclusion et références bibliographiques.

### **Page de titre**

La première page doit mentionner uniquement le titre de l'article, les noms des auteurs, leur institution d'affiliation et leurs adresses complètes (boîte postale, téléphone, fax, E-mail). Le nom et l'adresse de l'auteur à qui les correspondances seront adressées, sont marqués d'un astérisque.

### **Résumé et mots clés**

Le résumé ne doit pas excéder 250 - 300 mots (15 lignes), en français et en anglais ou arabe. Les mots clés, au maximum 8, traduits également en anglais ou arabe, doivent figurer à la suite du résumé.

### **Introduction**

L'introduction doit fournir suffisamment d'informations de base situant le contexte dans lequel le travail a été entrepris. Elle doit permettre au lecteur de juger de la rationalité du travail et d'évaluer les résultats acquis.

### **Matériel**

Il s'agit de donner les détails sur l'échantillon (date et lieu de l'échantillonnage, quantité...) et les types d'appareils utilisés pour les mesures.

### **Méthode**

Elle doit se consacrer aux informations suffisantes permettant de reproduire les travaux décrits. Les méthodes communément utilisées doivent être décrites succinctement. Les méthodes nouvelles feront l'objet d'une description détaillée.

### **Résultat**

Les résultats expérimentaux doivent être présentés sous forme de texte, de tableau ou de figure, étant entendu qu'une même donnée ne peut l'être de façon répétitive sous deux formes ou trois.

### **Discussion**

La discussion doit porter sur l'analyse et l'interprétation des résultats, établir les relations entre les résultats obtenus et les travaux déjà publiés, soulever des problèmes tels que les conflits des idées et les données rapportées par d'autres auteurs. L'importance des résultats obtenus pour les recherches futures devra être mentionnée.

### **Remerciements**

Les remerciements éventuels au personnel d'assistance ou à des supports financiers devront être en terme concis.

### **Références**

Les références, limitées aux auteurs cités, doivent être numérotées dans l'ordre de leur apparition dans le texte et appelées par leur numéro. Les numéros d'appel doivent figurer dans le texte entre crochets, séparés par un tiret quand il s'agit de références consécutives, par exemple [1-4], et par des virgules quand il s'agit de références non consécutives: [2, 8, 13]. A titre indicative:

#### **a) Pour les articles et synthèses de périodiques classiques**

Noms des auteurs suivis des initiales des prénoms, année de parution, titre du travail dans la langue originelle, nom du périodique, volume ou tome, première et dernière page de l'article en respectant les polices de caractères de l'exemple 1:

**Mbailaou Mb, Mahmoud Y., Tarkodjiel M., Bessière J-M. and Delobel B., 2005.** Constituents of fermented *Cassia obtusifolia* leaves, a traditional food from Chad, *African Journal of Biotechnology*. 4(10), 1080-1083.

#### **b) Pour les ouvrages**

Noms des auteurs suivis des initiales des prénoms, année de parution, titre de l'ouvrage, si possible dans la langue originelle, maison d'édition (en précisant le tome ou l'édition), nom de la ville et du pays de la maison d'édition, nombre total de pages.

Exemple 2 :

**Chwartz D., 1985.** Méthodes statistiques à l'usage des médecins et des biologistes. 3<sup>ème</sup> éd., Flammarion Médecine Sciences, Paris VI, 318p.

#### **c) Pour les chapitres d'ouvrage**

Noms des auteurs du chapitre, année de parution, titre de l'ouvrage (en précisant l'auteur de l'ouvrage et éventuellement le tome ou l'édition), noms de la ville et du pays de la maison d'édition, les 1<sup>ères</sup> et dernières pages.



Exemple 3 :

**Aké A.L.**, 1988. La diversité génétique des espèces végétales sous-exploitées d'Afrique. In : **Attere F., Zedan H., Preeino P.** Crop genetic resources of Africa (Vol1) Nairobi, Kenya : IBPGR/UNEP, pp. 53 – 88.

**d) Pour les thèses et mémoires**

Noms de l'auteur, année de présentation, titre du travail, noms de l'université, de la ville et du pays, nombre de pages. Exemple 4 :

**Nkounkou-Loumpangou, C.**, 2010. Les plantes utilisées dans le traitement de l'infertilité féminine: Inventaire, phytochimie et évaluation biologique. Thèse de Doctorat, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo. 147 pp.

**Tableaux, figures et photocopies**

Les tableaux en chiffre romain (tableau I) et figures en chiffre arabe (figure 1) numérotés par ordre chronologique d'apparition ne doivent pas faire double emploi avec le texte dans lequel ils seront obligatoirement appelés. Ils doivent être intelligibles sans le recours du texte. Les titres et les légendes sont placés en haut des tableaux et en bas des figures et des photos.

Ils sont présentés et numérotés chacun sur une page séparée. Les photographies doivent être de bonne qualité pour permettre leur impression directe et présenter le copyright.

**Abréviations, unités et symboles**

Les contributions doivent comporter le minimum d'abréviations. Seuls les termes acceptés internationalement peuvent être utilisés. Les unités doivent être celles du système international.

**PROCEDURE DE REVISION**

Les manuscrits dépourvus des noms et adresses des auteurs sont soumis à l'appréciation de deux référés spécialisés.

Les auteurs reçoivent les commentaires écrits des référés. Pour des contributions acceptées, les auteurs doivent effectuer des révisions dans un délai n'excédant pas une semaine et envoyer la version révisée sous Word sur support électronique.

En cas de rejet, des orientations sont données en vue d'une bonne reprise.

**EPREUVES D'IMPRIMERIE**

Les auteurs recevront, avant publication, des épreuves qu'ils doivent vérifier dans les délais indiqués. Aucune modification ne devra être apportée à ce stade de fabrication, où seules les corrections seront admises.