

PATRONAGE

MACKAYE HASSANE TAÏSSO

Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
et Technique

Pr. MAHMOUT Yaya
Recteur

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Issa DJARANGAR DJITA, Professeur, Université de N'Djamena, (Tchad) ; Jean Claude BRUNEAU, Professeur, Université de Montpellier (France) ; KENGNE FOUODOP, Professeur, Université de Yaoundé 1 (Cameroun) ; KHALIL ALIO, Professeur, Université de N'Djamena (Tchad) ; Michel MIETTON, Professeur, Université de Lyon III (France) ; SAIBOU ISSA, Professeur, Université de Maroua (Cameroun) ; SOME P. HONORE, Professeur, Université de Ouagadougou (Burkina Faso) ; Michel TCHOTSOUA, Professeur, Université de Ngaoundéré (Cameroun) ; YAMBA BOUBACAR, Professeur, Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger).

COMITÉ DE LECTURE

Alawadi Zelao, Ankogui Guy Florent, Kengne Fodouop, Khalil Alio, Luc Mebenga Tamba, Lucien Ayissi, Mebenga Tamba Luc, Reounodji Frédéric, Saibou Issa , Some P. Honoré , Tchago Bouimon , Yamba Boubacar, Aoudou Doua Sylvain, Gonne Bernard, Noel Owono, Socpa Antoine

DIRECTION

Dr DJANGRANG Man-Na

COORDINATION SCIENTIFIQUE

Pr TCHOTSOUA Michel

RÉALISATION

Dr DJANGRANG Man-Na,
Dr NDOUTORLENGAR Médard.

Sommaire

Réconciliation nationale ivoirienne : l'école, une source de chaleur 5-30

Par Prisca Justine EHUI

Processus de fixation des populations migrantes dans le territoire périphérique de la réserve de Biosphère du W du Niger..... 31-55

Par SOULEY Kabirou

Pression démographique et compétitions foncières dans les milieux sensibles en zone sahélienne : le cas des Monts Mandara (Extrême-Nord, Cameroun)..... 56-78

Par Abel TEWECHÉ

Jean Akassou Djamba (1921-1998) : une élite kirdi controversée du Nord-Cameroun..... 79-102

Par Mathias KAIMANGUI

Spinoza et la question religieuse : approche critique 103-128

Par GANE MADDA Azaria

L'ontologie africaine au cœur d'un système logique 129-145

Par Dieudonné WAIDJIKE

Nota Bene : Les opinions et analyses présentées dans ce volume n'engagent que leurs auteurs et nullement la rédaction des Annales de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines.

Préface

La rédaction scientifique est un moyen de clarifier les découvertes ou les interventions des hommes de science. C'est aussi un moyen d'informer d'autres chercheurs du même domaine de recherche ou de domaines connexes et le public des avancées scientifiques si les auteurs disposent d'un support communication efficace. C'est qui a motivé la création des Annales de l'Université de Moundou dont voici le deuxième numéro de la série sciences humaines et sociales.

A l'origine de ce numéro réside le désir d'apporter une contribution à la compréhension des relations entre les hommes et avec leur milieu. En s'inscrivant dans cette problématique, les six articles s'appuient sur des cas d'étude divers.

Le texte de Prisca Justine EHUI met en relief le rôle de l'école, en tant que lieu, dans la réconciliation nationale en Côte d'Ivoire.

Celui de SOULEY Kabirou traite de la migration des populations rurales des zones septentrionales du sud-ouest du Niger en direction de la périphérie de l'aire protégée du parc du W du Niger. Une migration qui a été déclenchée suite au déclassement d'une partie de la réserve de Tamou (zone tampon) par le pouvoir public en 1976 pour recaser les populations durement affectées par la sécheresse de 1973.

Abel TEWECHE analyse la pression démographique et compétitions foncières dans les Monts Mandara à l'Extrême-Nord du Cameroun.

Mathias KAIMANGUI suit le parcours de Jean Akassou Djamba (1921-1998) : une élite kirdi controversée du Nord-Cameroun.

Azaria GANE MADDA revoie la position de Spinoza par rapport à la question religieuse à la fin du XVIème siècle en l'Europe. Cette analyse vient à point nommé dans un contexte mondial trouble par des questions religieuses. La liberté de foi conduit l'homme tantôt à l'intégrisme, tantôt à un libertinage au point d'être moins que l'homme normal. En son nom, des familles sont quotidiennement endeuillées.

Dieudonné VAIDJIKE démontre que l'ontologie africaine est au cœur d'un système logique et soutient que le comportement des Africains repose sur une philosophie complète, entre autres, de l'être et des choses.

Recteur

Signature ici

Pr MAHMOUT Yaya

Article original

Réconciliation nationale ivoirienne : l'école, une source de chaleur

Par Prisca Justine EHUI

Assistante, Département de Socioanthropologie, Université Félix Houphouët
BOYNGY (Abidjan/ Côte d'Ivoire)

E-mail : ehuiprisca@yahoo.fr

Résumé. La quête du pouvoir d'État en Côte d'Ivoire depuis l'avènement du multipartisme en 1990 a pris une allure ethnique, religieuse et régionale. Les liens sociaux primaires « sacrés » qui interdisaient des conflits armés entre contractants, n'ont pu freiner la fracture sociale accentuée par l'éclatement des crises militaro-politique de 2002 et post-électorale de 2011. Le présent article fait état des résultats d'une enquête réalisée en milieu scolaire, auprès des apprenants afin de montrer comment l'école contribue à l'éloignement des barrières ethniques dans l'élection des amis.

Mots clés : réconciliation, lien social, école, cohésion sociale, ethnie.

Abstract. The quest for state power in Ivory Coast since the advent of multiparty politics in 1990, took a look ethnic, religious and regional. The primary social bonds "sacred" that forbade armed conflicts between contractors could not stop the social divide accentuated by the outbreak of the military and political crises of 2002 and post-election of 2011. This article reports the results of a survey conducted in schools, with students to show "silent opportunities" offered by the school in the national reconciliation process.

Keywords : reconciliation, social cohesion, school, social cohesion, ethnicity.

Reçu le 09/06/2014

Accepté le 17/09/2014

INTRODUCTION

Depuis son accession à l'indépendance en 1960, la Côte d'Ivoire a entrepris de transposer dans son propre système politique, des valeurs et techniques qui conduisent à ce qu'on appelle un Etat modern. En effet, le pays compte en son sein une soixantaine d'ethniques catégorisées en quatre groupes dont les Voltaïques, les Krous, les Akans et les Mandé (sud et nord). Cette catégorisation n'a pu effacer les marqueurs identitaires s'exprimant par des différences culturelles, linguistiques et religieuses.

L'avènement du vent démocratique en Côte d'Ivoire au début des années 1990 au travers du multipartisme viendra renforcer les frontières déjà existantes entre ces endo-groupes présents sur le sol ivoirien. Dès lors, le nouvel échiquier politique et les lignes de partages politiques entre les populations locales épousent les frontières ethniques (Milandou, 2001). Aussi l'usage de certains concepts dans les discours politiques a contribué à favoriser la méfiance entre les peuples.

Deux concepts, deux échecs

Née dans la sphère culturelle sous la plume de Niava (1974), le déplacement du concept d'*ivoirité*¹ dans le champ politique

¹ Le concept d'*ivoirité* est né dans les années 70 par des intellectuels ivoiriens en réponse à l'effervescence culturelle africaine (Thiémiélé, 2003) dans son ouvrage intitulé : **ivoirité entre culture et politique**. Il est mis en parallèle avec la francité, la sénégalité et l'arabité par le Président Senghor lors de sa visite officielle à Abidjan en Décembre 1971 selon le mémorandum du Front Populaire Ivoirien (FPI) à Linas Marcoussis. Il était utilisé en référence à l'identité culturelle ivoirienne et s'identifie comme un fédérateur, une synthèse des différences. Lorsqu'il est employé par le Président dans les années 90, dans un contexte de conflit successoral (qui héritera du feu Président Houphouët Boigny ?) il perd ses premiers sens, pour

ivoirien en 1995 par le Président Konan Bédié, vient assombrir davantage ce tableau peu reluisant. Pour ce dernier, l'on peut appeler *ivoirité* « l'affirmation de la personnalité culturelle, l'épanouissement de l'homme ivoirien dans ce qu'il fait sa spécificité » (Bédié, 1995 : 38). En accord avec lui, Thiémélé, (2009 : 77) le traduit comme « un projet de construction d'un Etat-nation moderne où l'on ne raisonnerait plus en termes de ressortissants du nord ou du centre, ni de musulmans ou de chrétiens, mais bien en termes d'Ivoiriens, tout court ». Dans cette même logique, Koffi (1996) l'associe à un ensemble de critères socio-historique et linguistique désignant le fait d'être ivoirien.

Cela n'est pas de l'avis des détracteurs qui renvoient ce concept à une dérive ethno-nationaliste (Jolivet 2003) ou à un référentiel ethnocentrique (Banégas et Losch, 2002) visant à renforcer d'une part, l'écart entre populations du nord et sud, chrétiens et musulmans, ivoiriens et étrangers, et à éliminer des opposants politiques tel qu'Alassane Ouattara d'autre part. Dans son rapport national sur le développement humain, le PNUD (2004) l'identifié comme étant le facteur le plus plausible de la rupture du contrat social en Côte d'Ivoire.

Les trois raisons qui sans doute ont été à la base de cette controverse sont selon Thiémélé (2009, op.cit) l'entrée d'Alassane Ouattara sur la scène politique, le problème de vote des étrangers et l'instauration de la carte de séjour.

C'est dans ce climat d'*accusateurs et d'accusés, d'auteurs et de victimes* que subviendra le coup d'Etat de 1999 qui portera à la tête du pays le Général Guei Robert. Après une année de transition, des élections sont organisées. Celles-ci attribuent la

s'attribuer un contenu politique. Il devient alors un élément de propagande et de sélection dans les choix politiques en Côte d'Ivoire.

victoire à Laurent Gbagbo après plusieurs contestations venants des partisans de Guéi et de Ouattara.

Devant ces vives tensions sociales et à l'initiative des nouveaux dirigeants, un forum de réconciliation nationale est organisé du 10 octobre au 10 décembre 2001 en présence des principaux acteurs politiques dont Gbagbo Laurent, Konan Bédié, Guei Robert et Alassane Ouattara (Weiss, 2004). Cependant, les bases construites par ce forum pour l'amélioration de l'environnement sociopolitique, sont fragilisées par le déclenchement d'une rébellion armée en septembre 2002. Malgré les différents accords signés (Accra, Lomé, Prétoria, Lins-macoursis, Ouagadougou...) le pays demeurera divisé jusqu'aux élections de 2011 qui ont déclaré Alassane Ouattara comme Président de la République¹.

La volonté de la nouvelle équipe dirigeante de réconcilier les ivoiriens (nordistes-sudistes, musulmans-chrétiens, pro-Gbagbo-pro-Ouattara) avec la création de la CDVR² est très tôt obscurcie par l'application de la théorie du « rattrapage ethnique ». Celle-ci consisterait à privilégier les nordistes sous les insignes DSK (Dioula-Sénoufo- Kouayaga) ou DST (Dioula-Sénoufo-Tagbana), dans l'accession à des hauts postes (LIDER³, 2012) au détriment des autres groupes ethniques. Cette théorie est selon ses concepteurs⁴ une « réparation » des injustices

¹ Pendant que la Cour Constitutionnelle Ivoirienne déclarait Gbagbo Laurent comme vainqueur de l'élection, la Communauté international á travers l'ONU-CI portait son choix sur Alassane Ouattara en tant que vainqueur.

² Commission Dialogue, Vérité et Réconciliation

³ Liberté et démocratie pour la république (il s'agit d'un nouveau parti politique crée en Août 2011 par Mamadou Coulibaly, Président de l'Assemblée Nationale sous le régime Gbagbo).

⁴ Ce nouveau concept a été utilisé pour la première fois sur les chaînes étrangères par les nouveaux tenants du pouvoir ivoirien. Désormais les recrutements, les nominations, les promotions sont

subies par les nordistes pendant le règne des prédécesseurs sous le vocable BAD (Bété- Attié- Dida).

En décortiquant les faits, il est clair que la Côte d'Ivoire vit une crise très profonde ficelée par ses politiciens qui n'ont en priorité, le raffermissement des barrières ethniques, religieuses et régionales, dans l'unique but d'asseoir leur pouvoir à la fois égoïste et exclusionniste. Devant ces pratiques ethnocentristes et égocentristes qui s'apparentent implicitement à l'adage « le bonheur des uns fait le malheur des autres »¹ concrétisée d'une part, par la promotion des concepts « d'ivoirité » et de « rattrapage ethnique » et d'autre part par le fonctionnement des gouvernements sous des vocables ethniques BAD, DST, DSK, il est clair que la réconciliation tant prônée par ces différents régimes (Bédié, Gbagbo et Ouattara) ne peut être qu'un échec.

Dans ce contexte, il devient nécessaire voire urgent de choisir un cadre géographiquement, culturellement et socialement accepté de tous où s'exprime mieux la diversité. Un lieu où est exclue toute considération ethnique, religieuse ou politique. C'est dans cette optique que l'école, par son mandat d'éducation et de socialisation, semble être le lieu approprié et indiqué pour résoudre la fracture sociale dont souffre la Côte d'Ivoire depuis de décennies. Les raisons du choix de l'école dans la reconstruction d'un lien social s'expliquent d'une part par la fragilisation des liens primaires et d'autre part, par son rôle

tous ciblés et orientés en faveur d'une seule catégorie de la population : celle du nord.

¹ Les comportements des anciens présidents ivoiriens aidés par certains intellectuels amènent à dire que l'élu politique est un protecteur, un bienfaiteur pour son groupe ethnique et un détracteur pour les autres. Ainsi la parenté ethnique au Président est un avantage et la différence ethnique un obstacle, souvent sous le contrôle de concepts dont les plus populaires sont l'*ivoirité* et le *rattrapage ethnique*.

d'évacuer les identités culturelle, régionale ou ethnique des candidats.

De la fragilisation des liens primaires à la nécessité de construction d'un lien trans-ethnique

Les liens primaires de la socialité chez les peuples ivoiriens sont dictés par les données à la fois biologiques et non biologiques. La filiation de type biologique est fondée sur la reconnaissance des connexions génétiques (Fox, 1972 ; Deliege ,1996). Elle dégage entre les individus des relations persistantes et résistantes sous la dictée des notions de parenté consanguine ou génétique. D'où l'existence de théories *ethnogénétiques* axée soit sur la *monogénétique* soit sur la *duogénétique* (Suzane, Rebato, Chiarelli, 2003). Ainsi, est parent, celle ou celui qui appartient à la même lignée (matrilinéarité, patrilinéarité ou cognatique) par les liens biologiques selon la construction idéologique qui les fondent.

Cependant, pour des raisons démographique et économique (besoin de force de travail), des filiations « fictives » naissent par l'adoption, par la dépendance (définitive ou momentanée) et par le mariage exogamique (Memel-Fotê 1980 ; Oble 1983 ; Perrot 1986). Ces pratiques « ritualisées » (Terray, 1969) étaient plus ou moins présentes chez la majorité des peuples ivoiriens. Le rapport de Oble (op.cit: 81) souligne par exemple que dans les sociétés malinké les esclaves pouvaient former le tiers ou la moitié de la population. De même, chez les Agni *ndénié* (groupe Akan) leur nombre autour du chef était un indicateur de prestige et de richesse (Perrot, 1989 ; Ekanza, op.cit).

Aux parentés réelle et fictive, pouvait s'ajouter la *parenté spirituelle* composée de personnes défuntés (Evans Pritchard 1968) avec lesquelles les peuples entretenaient des rapports au travers des cérémonies pour leur équilibre spirituel et

psychique. Les différentes formes de filiations précitées étaient soumises à une forte charge idéologique qui créait un lien social et psychologique entretenu par une même autorité, un même interdit, une même religion.

Dans un souci de « fabrication » de fraternité, de maintien de paix et de stabilité, les alliances interethniques et les parentés à plaisanteries occupaient aussi une place importante dans les rapports interethniques et même familiaux. Akindès (2003 : 12) identifie ces pratiques comme des liens valables et fonctionnels « structurées et scellées par des transactions et convention sociales telles que l'alliance, le pacte, le serment, la confraternité, l'amitié, les parentés et les relations à plaisanterie, les franchises inter-ethniques et inter-villageoises ». Ces formes de sociabilité sont de véritables institutions sacrées qui traduisent « l'interdiction de conflits armés entre les groupes » (Ekanza 2006). Ayant des fonctions qui visent à la catharsis (exorcisme), à la théâtralisation, à la fraternisation, à la dédramatisation et à l'assistance mutuelle (Amoa 2009), les alliances interethniques et à plaisanterie sont omniprésentes dans les cultures ivoiriennes. Leur matérialisation sont « des pactes conclus entre des peuples, des groupes ethniques, des familles ou lignages, des clans ou tribus » (Doua, 2009 : 112) à visée éducative sur la tolérance, l'acceptation de l'autre afin de prévenir les conflits, de les désamorcer, d'établir la concorde et l'unité. Par ce rôle de pacification, de préservation de la stabilité sociale, ces mécanismes traditionnels ont eu un écho favorable dans le développement des études sur la résolution des conflits à partir des années 1990 (Canut & Smith, 2006). Plusieurs termes dont « tu-kpè » chez l'Akans, « mienou » chez le Dida, « afoudjiré » chez le Kroumen ; « dyon ou djon » chez le Dioula l'évoquent. La carte ivoirienne des alliances et parentés à plaisanteries présentée par Yacouba (2003) exprime mieux leur omniprésence sur le territoire ivoirien.

D'un point de vue analytique, elles sont inscrites dans une démarche dialectique traduisant simultanément *séparation-lien, dissection-unité, différence-coalition* géographiquement et culturellement. La transcendance de ces particularismes identitaires par l'enchevêtrement des relations interethniques donne raison à Okou (2005) lorsqu'il parle de ceintures d'alliances qui structurent transversalement le territoire ivoirien en rapprochant des tribus, des ethnies même lointaines.

C'est pourquoi, au cœur de la crise militaro-politique de 2002, des propositions ont soutenu le choix de ces mécanismes traditionnels de règlement des crises (Kouakou, 2002) perçu comme un véritable amortisseur des conflits et de pacification des rapports difficiles entre les ethnies (Cissé, 2008). Mais tout comme Kouyaté (2009), il importe de se poser cette question embarrassante : quel intérêt avons-nous à revisiter au 21^{ème} une pratique sociale mal connue par la jeunesse ? Une jeunesse victime d'un regard trop porté sur l'extérieur, donc ignorante ou indifférente de la *valeur des valeurs* qui ont longtemps contribué à un « vivre ensemble » interethnique. En s'appuyant sur ce qui précède, l'affaiblissement des liens sociaux primaires et les échecs répétés des différents programmes politiques motivent à prendre le chemin de l'école. Comment la construction d'un nouveau lien social à caractère **trans-ethnique, fédérateur des ethnies** (Akindès, 2009) ivoiriennes est-elle possible dans ce processus de réconciliation ? Comment l'école peut-elle contribuer à la construction de ce nouveau lien ?

La construction d'un lien social trans-ethnique, un rôle que peut jouer l'école

Le lien social se définit « davantage comme une affiliation à un groupe d'appartenance, à partir de bases objectives et communes » (Abdallah-Pretceille 2008 :20). Il décèle selon Vincent (2008 : 3) « une parenté conceptuelle avec les notions

d'affiliation, de proximité, d'appartenance ou de communauté d'intérêts et, inversement, avec celles de rupture, d'isolement, d'exclusion ou d'individualisme ».

Dans toute société, dans toute organisation humaine se crée et se développe un système de références, de convention, de normes vus comme le « ciment », le soubassement et la coloration des rapports entre les individus, entre les individus et leur groupe. Une fois scellées et intériorisées par le canal de l'éducation, ces valeurs communes et partagées « fonctionnent dans les psychiques comme des contraintes, dont la pression n'est plus ressentie individuellement comme telle parce qu'intégrée à l'existence et reconvertie en habitus par le trébuchement de différents canaux de socialisation formelle ou informelle » (Akindès, op.cit : 7). Au regard de sa fonction, le lien social s'appréhende comme un capital social (Cusset, 2007) qui est à la fois une conséquence et un facteur de la cohésion sociale (PNUD, 2004). Sa pratique participe inéluctablement à l'entretien et à la consolidation de la coopération, de la solidarité, de l'entraide et de la confiance entre les membres, donnant ainsi sens à la construction du sentiment d'appartenance et de reconnaissance d'appartenance au groupe.

A l'issue d'une fracture sociale, le relâchement de la solidarité, de la coopération, de la volonté et de la détermination de la population se fragilise laissant place à la méfiance, à la réticence, à l'exclusion et au rejet. Dans un contexte d'après-conflit (cas de la Côte d'Ivoire), la planification de tout projet de « reconstruction sociale » apparaît comme une lourde tâche dont l'objectif premier est de lutter contre les vieilles rancœurs, frustrations et peurs afin de créer la confiance, socle de tout rapprochement interindividuel. Cela fait appel à un lieu où la diversité, la divergence, la différence, la frustration et la colère des belligérants se rencontrent pour faire germer un consensus par des négociations et concessions afin de relancer et refonder

selon le cas, « les bases d'un « vouloir-vivre-ensemble » sans lesquelles il n'y a ni groupe, ni solidarité » (.Abdallah-pretceille, op. cit : 18). Or, pour la réalisation de la volonté d'un «re-vivre ensemble » peu d'institutions sont plus importantes que les salles de classes (PNUD, op.cit).

Si hier « l'arbre à palabres » (Agnini & Lassarade, 2008; Sopova 2012) a été cet endroit pour l'africain en général et les ivoiriens en particulier pour se réconcilier, l'école semble être la mieux indiquée aujourd'hui. Elle est un lieu d'acceptation mutuelle, une sorte de « négociation d'avance » pour contenir la diversité. Son « mandat de socialisation et son rôle de normalisation des conduites et des rapports sociaux » (Vincent, 2008 : 11) fait d'elle l'un des lieux révélateurs de la résolution des conflits sociaux. Elle s'aperçoit alors comme structure régénératrice (Bruxelle, Hortolan, 2009) du « re-vivre ensemble ». En vertu de cette mission de socialisation, il est opportun de se joindre à Legendre (2008 : 65) pour retenir que « l'école a une part dans l'apprentissage au vivre ensemble, à une lutte contre l'exclusion et la discrimination, à la formation aux valeurs qui fonde la démocratie, l'éducation aux droits de l'homme et aux responsabilités du citoyen, à la construction et à la transmission d'une culture commune nécessaire à l'établissement d'un espace démocratique ». Une mission toujours valable et nécessaire dans les situations post-crisis où les erreurs du passé peuvent être évitées par la refonte des programmes, des méthodes et des manuels scolaires avec la suppression des parties divisionnistes pour augmenter la dotation en capital humain et social (Trabelsi ; Dubois, 2006).

Or, la dotation en capital humain et social est essentiel dans le maintien et l'entretien des rapports amicaux dans lesquels, les différences (sexuelles, ethnique, religieuse, culturelle...) sont plus ou moins négligées. L'amitié est un processus relationnel qui a pour mission de construire des ponts et des liaisons entre les groupes sociaux Bidart (1997). L'auteur l'assimile à un lien

social dans la mesure où elle contribue à l'existence et à la circulation d'idées, de schémas, de modèles culturels et d'attentes. Dans une société multiethnique, pluriculturelle en contexte post-conflit, les pensées et les idées véhiculées par les liens amicaux doivent s'asseoir sur un modèle culturel commun qui prône des valeurs allant dans le sens de la réconciliation nationale, afin que la mobilisation spatiale de celles-ci ait un impact sur ceux qui les agrandissent par leur adhésion au lien.

METHODES ET MATERIELS DE TRAVAIL

L'étude présente les résultats d'une enquête réalisée en zone urbaine (Abidjan) dans un établissement public auprès des bénéficiaires directs (apprenants). Elle a pris en compte ceux des classes de sixième (6^{ème}) à la troisième (3^{ème}) au collège Moderne du Plateau et de la seconde (2^{nde}) à la terminale (T^e) au Lycée Moderne d'Attécoubé I. La méthodologie est une approche complémentaire des méthodes qualitative et quantitative.

Population et échantillon

Le choix de cette école ne répond à aucun critère mais repose sur l'acceptation des responsables quant à la réalisation de l'enquête au sein de leur établissement après des démarches administratives. Trois cent cinquante six (356) élèves ont participé à l'enquête. Certains n'ont pu le faire compte tenu de leur statut (étranger) ou de leur refus catégorique¹.

¹ L'enquête proprement dite a été réalisée au lendemain de la crise post-électorale dans un climat de méfiance et de peur. D'où le refus de certains élèves d'y participer.

Instrument de collecte et d'analyse des données

L'instrument de recueil des données utilisé a été le questionnaire. Il était construit autour de quatre sections dont *l'identification de l'enquêté* (niveau d'étude, sexe, tranche d'âge, ethnie, religion), *les informations relatives aux parents*, relatives à la *construction du rapport amical* et de son *entretien*. Le questionnaire a été construit sur la base de la définition « amitié » qui traduit un processus relationnel renforçant entre contractants un sentiment d'acceptation mutuelle qui conduit à la réduction des différences. Elle se fonde sur une rencontre (point de départ) et une interaction (entretien). Dans les différentes classes, les questionnaires ont été distribués aux élèves présents ayant acceptés de participer à l'étude. Le questionnaire était composé de questions ouvertes et fermées.

Les réponses aux questions quantitatives ont été traitées grâce au logiciel SPSS par de simples descriptions ou des croisements. Quant aux données qualitatives, elles ont été soumises à un traitement manuel. Sur la base de l'analyse de contenu, les questions relatives à la construction des relations amicales, à leur coloration ethnique, à leur mobilité et leur élasticité ont été cernées en partie grâce à une représentation schématique et des manipulations numériques.

RESULTATS

L'école, un lieu privilégié des rencontres amicales

Dans le projet de construction d'un nouveau lien social entre ivoiriens, avec pour repère l'école, il a été jugé utile de s'intéresser au lieu de réalisation des relations amicales, à leur transférabilité et aux enjeux auxquels elles pouvaient être soumises. Il a été aussi question de cerner si cette construction relationnelle avait une coloration ethnique.

L'école, le lieu privilégié pour la naissance d'une amitié chez les jeunes

Quatre lieux dont l'école, le quartier, l'église et la mosquée ont été choisis.

Tableau 1 : Lieu de construction du lien amical

| Lieu de rencontre | Oui | Non |
|-------------------|--------|--------|
| Ecole | 82,10% | 17,90% |
| Quartier | 57,40% | 42,60% |
| Eglise | 15,80% | 84,20% |
| Mosquée | 5,10% | 94,90% |

Selon les résultats obtenus, à la question relative au lieu de construction de la relation amicale 82,10 % des enquêtés ont identifiés l'école, 57,40% le quartier, 15,80% l'église et 5,10% la mosquée.

La mobilité spatiale des relations amicales « écolières »

Dans l'intention de mesurer le caractère circonstanciel ou spatial de cette relation, il a été posé aux élèves quatre questions : *Rencontres-tu tes amis (trois) en dehors de l'école ?*

Pourquoi ?/ Connais-tu les parents de tes amis ?/ Leur rends-tu visite ? Si oui, à quelle occasion ?/ Les parents de tes amis te connaissent-ils ?

Tableau 2 : La mobilité spatiale des liens amicaux

| Questions | Oui | Non |
|--|--------|--------|
| Rencontres-tu ton ami en dehors de l'école ? | 84,80% | 15,20% |
| Connais-tu les parents de tes amis ? | 92,40% | 7,60% |
| Les parents de tes amis te connaissent-ils ? | 89,30% | 10,70% |
| Leurs rends-tu visite ? | 76,40% | 23,60% |

A la première question, 84,80% des élèves ont répondu favorablement et 15,20% négativement. Les raisons de cette rencontre hors-école sont multiples. Les plus récurrentes sont les études et les loisirs. A la deuxième question, les enquêtés ont à 92,40% dit oui, pendant que seulement 07,60% affirment ne pas connaître les parents de leurs amis. Parmi la catégorie de ceux qui connaissent les parents de leurs amis 89,30% sont connus par les parents. Quant aux 10,70% ; ils ne sont pas connus par ceux-ci. Aussi 76,40% rendent visite à leurs amis en famille et 26,60 ne le font pas.

L'école, une sphère d'expression multi-ethnique

L'identification des enquêtés a permis de compter auprès des trois cent cinquante six personnes, vingt cinq ethnies différentes : *Abey, Abidji, Abouré, Abron, Adjoukrou, Agni, Akié, Alladjan, Avikam, Baoulé, Bété, Ebrié, Gagou, Guéré, Gouro, Kouayaga, Koulongo, Lobi, Mahouka, Malinké, Senoufo, Tagbana, Toura, Wobè et Yacouba*. Ce nombre représente près de la moitié des soixante ethnies ivoiriennes. Celles-ci couvrent l'espace géographique ivoirien et sont représentatifs des quatre grands groupes ethno-linguistiques (Krou, Akan, Voltaïques et Mandé).

L'école, lieu d'expression de relations inter-ethniques

Le schéma ci-dessous présente les résultats obtenus aux questions relatives au poids ethnique dans l'élection des amis.

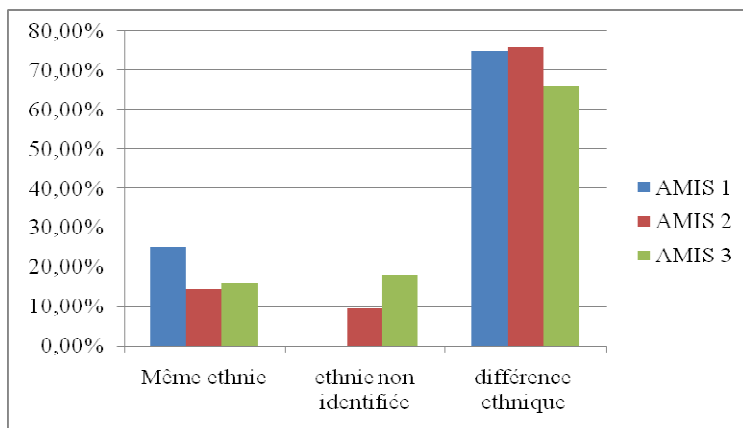


Figure 1. Rapport ethnique entre l'enquêté et ses amis (1, 2, 3)

Les résultats de la construction des liens montrent que 75% des relations reposent sur l'inter-ethnicité et 25% sur la même coloration ethnique (ami 1). L'amitié (ami 2) est construite sur la multi-ethnicité à 75,78%, à 14,84% sur l'uni-ethnicité et 9,38% non identifié. Quant au troisième lien social, il se définit avec 66% de duo-ethnicité, 16% de mono-ethnicité et 18% de non connus. Sur un total de mille soixante huit (1068)¹ relations amicales, 72% sont construites sur la base de deux ethnies différentes, 18% emprunt au vernis ethnique pendant que 9% n'ont pu être identifié.

¹ Ce chiffre a été obtenu en multipliant par trois (les trois types d'amis) le nombre d'enquêtés qui est de deux cent cinquante six (356)

Le choix de l'école comme un moyen de règlement de la facture sociale dont souffre la Côte d'Ivoire depuis des décennies est guidé par son rôle de rapprochement des peuples. En effet, son introduction dans la société ivoirienne a été une source de résolution de certaines différences, qui constituaient un véritable obstacle entre les peuples. Entre autre, la barrière linguistique existant entre les populations ivoiriennes a été progressivement résolue par l'école grâce à l'implantation de la langue française qui est devenue la *langue publique* (Labelle, Rocher, Rocher : 1995). Le français a été dans ce cas d'espèce, un facteur de résolution de la multi-ethnicité. Etant devenu un « bien partagé et adopté », son expérience et sa promotion en milieu scolaire doit servir d'exemple à tout autre projet national.

Reconstruire les liens sociaux par l'école

L'analyse porte sur les lieux de construction des rapports sociaux ; leur transférabilité et le degré de coloration ethnique qui les caractérisent. A propos des lieux pour la construction du rapport social, l'école est le plus prisé par rapport au quartier (lieu où habite l'enquêté) bien que ces deux soient des espaces de fréquentation régulière soumise au principe contraignant de coprésence (Bidart, 1997 : op.cit). Au-delà de cette contrainte de coprésence, le quartier semble être aussi un lieu de repère ethnique¹. Quant à l'église et la mosquée, qui ne sont que des espaces de fréquentation circonstancielle (aller à la prière, rencontrer son guide religieux par exemple) elles sont moins utilisées dans la création des liens sociaux.

Cette prépondérance de l'école se justifie par la communication en française qui facilite l'échange, contribuant ainsi à sonder et à pénétrer « l'étrange », « l'étranger » ou « l'autre » afin de l'approcher et mieux le comprendre. Aussi le contenu

¹ C'est dans ce contexte certains quartiers (Yopougon) ont été traités de pro-Gbagbo et d'autres (Abobo) de pro-Alassane.

pédagogique qui tant bien que mal véhicule une même vision de l'homme (biologique et culturel) quelque soit les différences sous-jacentes et son objectif de créer des agents sociaux égaux jugés selon les principes de compétitivité et de compétence sont d'autres facteurs qui soutiennent ce choix. L'école s'appréhende alors comme un cadre social qui réunit plusieurs facteurs de rapprochement favorables à la construction de rapport sociaux.

Quant à la mobilité spatiale des liens, dans bien de cas, de nouvelles personnes (parents) font leur entrée pour les rendre plus élastiques. Comme le soulignent certains enquêtés, « *nos parents se connaissent* », « *sa mère et ma mère se connaissent* »... De la même manière, de nouveaux enjeux se dévoilent donnant une nature « familiale » à la relation au dire de cet élève « *nous sommes devenus comme des frères...* », « *j'y vais presque toutes les fois que je peux ...* ». Si les rencontres hors-école, qui traduisent dans la majorité des cas « la visite en famille » sont souvent motivées par le désir d'étudier (devoir de maison, explication de cours...), elles sont aussi guidées par la volonté d'assister la famille dans les événements heureux (fêtes, anniversaire, baptême, mariage...) ou malheureux (maladie, décès...). Les loisirs (jouer au foot/ basket, jeux vidéos, regarder des films/match, se balader...) sont au cœur de ces contacts hors-école. L'école devient alors un intermédiaire, un pont entre de groupes sociaux dont la probabilité de se rencontrer, de se connaître et d'entretenir un lien interpersonnel était plus ou moins incertaine. La transférabilité des liens « écolien » en lien « familial » démontre que l'école est un « aimant social » dont les propriétés d'attraction agissent bien aussi au delà de sa sphère géographique.

Le poids ethnique dans l'élection d'un ami est très négligeable (18% contre 72%). Les élèves choisissent leurs amis non pas en tenant compte de leur appartenance ethnique (régionale) mais pour de raisons qui semblent s'inscrire dans cette affirmation de Samson (2007 : 71) qui donne à l'école le devoir de jouer « un

rôle d'agent de cohésion en contribuant à l'apprentissage du « vivre ensemble » et à l'émergence chez les jeunes d'un sentiment d'appartenance à une collectivité ». Ce sentiment d'appartenance et de ressemblance véhiculé par l'école indique tout l'intérêt de porter le choix sur celle-ci dans le projet de reconstruction post-conflit du lien social national.

CONCLUSION

Au regard des résultats et de leur interprétation, nous avons tenté de démontrer la place que peut occuper l'école dans une société pluriethnique, fortement divisée, et qui recherche un repère pour la normalisation des rapports sociaux. Un projet qui semble avoir un rapport direct avec le processus de réconciliation dans lequel s'est engagé la Côte d'Ivoire. La prépondérance de l'école dans la construction de lien amical interethnique et son élasticité qui renferme sa mobilité spatiale, l'adhésion d'autres individus et l'élargissement des enjeux, certifient que la relation école-lien social est une logique significative. En accord avec certains travaux de recherche dont celui de Legendre (2008 : 63), nous ne pouvons soutenir que l'école contribue « à l'instruction, à la constitution et à l'entretien de rapports sociaux solidaires à la fois au sein de l'école et à l'extérieur de celle-ci ». L'autorité et le pouvoir que l'école exerce sur les élèves les soumettent à une discipline et d'accéder à des valeurs qui leur permettent de transcender leurs identités particulières.

Dans le contexte ivoirien où l'élaboration d'un lien social soubassement d'une vraie réconciliation nationale s'impose, l'école lieu d'entrecroisement de relations interethniques, d'expression de la diversité ethnique doit favoriser la structuration d'une identité locale et culturelle afin de restaurer un climat de confiance. En effet, ayant des propriétés de

« rapprochement inconditionnel »¹ par son statut d' « *aimant social* » et permettant par son ouverture à établir un pont avec l'extérieur², l'école devient alors un allié dans le processus de réconciliation nationale. Sa première mission consiste à construire de nouveaux référents sociaux, de nouvelles valeurs humaines et sociales à partir d'un programme pédagogique qui prend en compte le quatrième palier de l'enseignement de qualité selon l'UNESCO, c'est-à-dire l' « *Apprendre à vivre ensemble* » (Trabelsi & Dubois, 2006) afin de construire une culture publique commune (Marceau, Jutras, Lacroix, 2010). Ce programme scolaire doit être axé sur l'éducation à la citoyenneté afin de former des personnes conscientes de leurs droits et devoirs (Letourneau, 2010) et le sentiment d'être accepté.

Pour une éducation à la citoyenneté plus conforme aux réalités ivoiriennes, ce dessein pédagogique prendra en compte deux autres réalités. Il abordera les questions de la crise sociopolitique qu'a vécue le pays en référence aux causes et conséquences afin que les jeunes générations se familiarisent avec les divisions historiques locales (Chastenay, Neins, 2008). Dans cette perspective, l'histoire nationale (Legault, 2010) a une place particulière, puisque c'est à partir de son interprétation que le peuple va bâtir ou non son avenir sur l'unité nationale (Gozou 2009). A cet effet, les histoires ou l'histoire ivoirienne (s), immédiates et lointaines qui ont toujours eu des tendances à diviser les peuples sur la base de leurs origines, de leur occupation géographique ou de leurs pratiques culturelles doivent être révisés, débattus avant d'être diffusés et transmis pour une meilleure compréhension de la Côte d'Ivoire dans sa dimension géographique, historique et dans son actualité (Marceau, Jutras & Lacroix, 2010). Ainsi, la mémoire

¹ Elle autorise en son sein les apprenants et enseignants quelque soit leurs origines.

² Personnes extérieures (parents, amis, lettrés, illettrés, femmes, hommes, jeunes...)

historique qui consistait à faire d'un habitant du nord un Burkinabé, de l'ouest un Libérien et de l'est un Ghanéen, doit être révisé en construisant avec l'appui de spécialistes (historiens, anthropologues, sociologues, psychopédagogues...), une synthèse harmonieuse d'une histoire ivoirienne. En claire, tout en respectant la diversité ethnique et culturelle interne, les politiques éducatives ont le devoir de repenser les programmes, les méthodes et les manuels scolaires afin que les facteurs divisionnistes soient écartées pour proposer des modèles pédagogiques favorables à des comportements qui recherchent des solutions pacifiques aux conflits (Trabelsi ; Dubois, 2006).

Le deuxième élément de fond à prendre en compte dans l'établissement du nouveau contrat social est la « double homogénéisation des connaissances »¹. Il consiste à rapprocher les différences et les ressemblances culturelles pour l'élaboration de connaissances trans-ethniques transmissibles afin d'offrir un espace d'échange dans lequel chaque groupe culturel pourrait développer un sentiment d'appartenance au grand groupe et d'acceptation par les autres. Cela est suivi du contact école-culture ou culture occidentale-culture ivoirienne, afin qu'une seule connaissance soit véhiculée auprès des jeunes. Surtout que l'application conforme de l'école occidentale dans les sociétés africaines est perçue par les ruralistes comme un emprisonnement de l'esprit créatif africain (Foaeng et Kenmogne, 2009). Les résultats de la double « homogénéisation des connaissances » (Ehui, 2012) conduiront le peuple ivoirien sur le chemin de la trans-

¹ La Côte d'Ivoire est un pays multiculturel. Dans les vécus quotidiens chaque peuple exprime sa spécificité par ces pratiques culturelles et ses représentations sociales. L'harmonisation de ces différences, à partir d'un tri sélectif et consensuel permettra d'être à la première étape du projet de double homogénéisation. La deuxième consistera à mettre en contact (dans un esprit critique) « la culture » tirée des différentes cultures ivoiriennes avec la culture occidentale (l'école) pour arriver à une culture syncrétiste, « du dedans et du dehors ».

culturalité, abordée par Letourneau (2010) comme l'espace de « notre culturalité partagée » nous permettant de reconnaître l'autre et permettant à l'autre de se reconnaître. Dans ce cas précis, véritables amortisseurs aux potentiels conflits entre contractants, les alliances à parenté et à plaisanteries après un « séjour dans le moulin de la science » peut être pris en compte.

Ce modèle d'école citoyenne qui est, en réalité un projet curatif (Koukougnon, 2010), a une similitude avec celle décrite par Weinstock (2008 : 40). Elle propose « un contenu de formation particulier et orienté, celui de former des citoyens selon des visées précises ». Le formé qui sortira de cette école programmée à l'éducation de la citoyenneté construite conjointement sur la base des valeurs universellement et localement défendues, est un citoyen ivoirien « fabriqué », averti, équipé et protégé contre les « intempéries » sociales locales et extérieures. Il a désormais en sa possession de capital humain et social pour promouvoir la cohésion et la paix sociale (Chastenay, Niens, 2008) à cause de son histoire commune avec l'autre et de la reconnaissance de l'autre comme un « moi commun ».

La deuxième mission de l'école dans ce processus de réconciliation nationale s'articule autour de l'élasticité (mobilité spatiale, adhésion d'autres personnes, élargissement des enjeux) des liens sociaux créés en son sein. Par celles-ci, les connaissances transmises circuleront en dehors du cadre scolaire entre des acteurs ou groupes sociaux multiethniques en faisant la promotion d'une culture commune. Dans cet élan, les liens amicaux interethniques deviennent des canaux d'expérimentation et de manifestation du projet de *nationalisation*, de *trans-ethnicisation des liens sociaux* (Akindès, 2003). Ces liens sociaux interethniques nés en milieux scolaires remodelés et renforcés grâce à la révision des contenus pédagogiques (réécriture de l'histoire ivoirienne, prise en

compte de l'éducation à la citoyenneté, homogénéisation des connaissances locales...) seront des modèles de lien trans-ethniques en miniatures dont la diffusion, grâce à leur élasticité numérique et à leur mobilité spatiale, contribuera progressivement à la déconstruction de certains préjugés, qui ont en eux des germes divisionnistes.

Bibliographie

ABDALLAH-PRETCEILLE, M. (2008) : Ethique et diversité. *Education et Francophonie*, XXXVI : 2, 16-30

AGNINI, T. J. E., CARINE, L. (2008) : Communication interculturelle et mode de résolution de Conflit en entreprise : le cas de l'arbre à palabres comme mode de résolution de conflit dans les entreprises ivoiriennes, *Recherche en Communication*, 29, 197-208.

AKINDES, F. (2003) : Lien social en question dans une Afrique en mutation. *Souveraineté en crise*. Collection Mercure du Nord, Ed L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 379-403.

AMOA, U. (2009) : Pactes de stabilité et construction de la confiance dans le processus de cohésion sociale, *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, 3, 85-99

BANEGAS, R. ; LOSCH B. (2002) : La Côte d'Ivoire au bord de l'implosion Politique africaine, 87, 139-161

BEDIE, H.K, (1995) : Le progrès pour tous, le bonheur pour chacun. Oui nous le pouvons, discours programme 1995, Abidjan

BEDIE, H .K, (1999) : Les chemins de ma vie, Paris, Plon.

BIDART C. (1997) : L'amitié, un lien social, Paris, Edition la découverte

BRUXELLE, Y., HORTOLAN, M. (2009) : Entre morale et éthique : Apprendre ensemble à choisir, *Education et Francophonie*. XXXVII : 2, p 44-62.

CHASTENAY, M-H, NIENS, U. (2008): L'éducation à la citoyenneté dans de contextes de division : les défis au Québec et en Irlande, *Education et Francophonie*, XXXVI : 1, 103-122

CANUT, C. SMITH, E. (2006) : « Pactes, alliances et plaisanteries » Pratiques locales, discours global, *Cahiers d'études africaines*, 184, 687-754.

CUSSET, P-Y. (2007) : Le lien social. Paris, Armand Colin, 126 p

DELIEGE R. (1996) : Anthropologie de la famille et de la parenté, Paris, Armand collin

DOUA, E. (2009) : Médias et identités culturelles, *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, 3, 109-120

DUBET, F. (2005) : La citoyenneté à l'école : mutations croisées, dans *Les mutations de l'école. Le regard des sociologues*, coordonné par Martine Fournier et Vincent Troger. Auxerre Cedex : Éditions Sciences Humaines, p. 139-152

EHUI, P. J. (2012) : Ecole-culture, la double homogénéisation des connaissances, *Spécial Journées de la Recherche en Education en Côte d'Ivoire (JRECI) ROCARE*, 3, 221-243

EKANZA, S-P. (2006) : Côte d'Ivoire : Terre de convergences et d'accueil (XVe- XIXe siècle), Ed du CERAP, Abidjan.

FOALENG, M. & KENMOGNE, J. (2009). *L'école dans les sociétés africaines en mutation : Défis, enjeux et perspectives*. Editions Terroirs, Yaoundé, Cameroun.

FOX, R. (1972) : Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance, Paris, ed Gallimard, p .268

GOUZOU, J. (2009) : Reconstruction post-conflit en République Démocratique du Congo : les défis posés par les devoirs de

mémoire et l'éducation des adultes, Education, Violence et perspectives de paix en Afrique subsaharienne, Edition Kartala, Paris, 161-182

JOVILET, E. (2003) : L'ivoirité. De la conceptualisation à la manipulation de l'identité ivoirienne, Mémoire,

JUTRAS, F. (2010) : L'éducation à la citoyenneté : nouveaux enjeux socioéducatifs, nouvelles responsabilités éducatives, Education à la citoyenneté, enjeux socioéducatifs et pédagogiques, Presse de l'Université de Québec, 1-14

KOFFI, N. (1996) : « Le concept de l'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du Président Henri Konan Bédié », Abidjan, PUCI, pp. 25-32

KOUKOUNGON, A.F. (2010) : Guerre et éducation en Afrique : une analyse systémique de l'éducation en crise et perspectives, Paris, L'Harmattan.

LABELLE, M. ; ROCHER, F. ; ROCHER, G. (1995) : Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés. *Cahiers de recherche sociologique*, 25, 213-245

LEGENDE, M-F. (2008) : Un regard constructiviste sur la participation des savoirs à la construction du lien social. *Education et Francophonie*, 36, 2, 63-79

LETOURNEAU, A. (2010) : L'idée de l'intégration transculturelle comme contexte d'un projet d'éducation à la citoyenneté, enjeux socioéducatifs et pédagogiques, Presse de l'Université de Québec, 131-151

MILANDOU, A-M. (2001) : Le politicien congolais, l'ethnie et les représentations collectives du pouvoir d'Etat, *Anthropologie et Sociétés*, 25, 3, 69-84.

MARCEAU, E ; JUTRAS, F ; LACROIX, A. (2010) : Education à la citoyenneté à l'école : une réponse au problème du vivre

ensemble, enjeux socioéducatifs et pédagogiques, Presse de l'Université de Québec, 77-87

MEMEL-FÔTÊ, H. (1980): Le système politique de Lodjoukrou, Paris, Abidjan, Dakar, Lomé, Edition Présence Africaine et Nouvelles Editions Africaines ;

OKOU, H. L. (2005) : *Les alliances à plaisanterie*, Colloque international sur le thème "Royautés, chefferies traditionnelles et nouvelles gouvernances : arts, cultures et brassage des peuples - Université des Temps Libres - Tiassalé (Côte d'Ivoire) – 1^{er} -7 août 2005

PERRENOUD, P. (2001). Fondements de l'éducation scolaire : enjeux de socialisation et de formation, dans *La formation fondamentale*, sous la direction de Christiane Gohier et Suzanne Laurin. Montréal : Éditions Logiques, p.55-84.

PERROT, C-H. (1969): Hommes libres et captif dans le Royaume Agni de l'Indénié, Cahiers d'étude africaine, IX,

PNUD (2004) : Cohésion sociale et reconstruction nationale, Rapport national sur le développement humain en Côte d'Ivoire

SOPOVA, J. (1999): Arbres à palabres et systèmes occidentaux, *Courrier de l'UNESCO*. Disponible à : http://www.unesco.org/courier/1999_03/pdf/courrier.pdf

SUZANNE, C.; REBATO, E.; CHIARELLI, B. (2003) : Anthropologie humaine, évolution et biologie humaine, Belgique, ed. Deboeck, 2003. p 486

TERRAY E. (1969) : « L'organisation des Dida de Côte d'Ivoire », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F (ethnosociologie), Tome I.

THIEMELE, B.R. (2009) : Ivoirité, Identité culturelle et intégration africaine : logique de dédramatisation d'un concept, *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, 3, 75-83

UNESCO (2011): La crise cachée : les conflits armés et l'éducation, Rapport mondial 2011 de suivi sur l'EPT, Paris, UNESCO,

VINCENT, S. (2008): La construction du lien social à l'école. *Education et Francophonie*, 36 : 2, p1-15.

YACOUBA, K. (2003). Alliances inter-ethniques et parentés à plaisanterie ou dynamique d'une dédramatisation endogène des conflits sociopolitiques en Afrique : le cas de la Côte d'Ivoire, In Actes du colloque international sur Royautés, chefferies traditionnelles et nouvelles gouvernances : problématique d'une philosophie pour l'Afrique. Tiassalé : Editions DAGEKOF, p.87.

WEINSTOCK, D. M. (2008): Une philosophie politique de l'école. *Education et Francophonie*, 36, 2, 31-46.

WEISS, P. (2004): l'opération licorne en côte d'ivoire banc d'essai de la nouvelle politique française de sécurité en Afrique, www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Weiss.pdf

LIDER (2012): La «Solution» un an après : Promesses, désillusions et perspectives Séminaire-bilan d'un an de gouvernance
Ouattara,
www.abidjandirect.net/document/KOULL.pdf

Article original

Processus de fixation des populations migrantes dans le territoire périphérique de la réserve de Biosphère du W du Niger

Par **SOULEY Kabirou**

Maître assistant, Université de Zinder

E-mail : kasoul2000@yahoo.fr

Résumé. Cet article traite de la migration des populations rurales des zones septentrionales du sud ouest du Niger en direction de la périphérie de l'aire protégée du parc du W du Niger. Cette migration a été déclenchée suite au déclassement d'une partie de la réserve de Tamou (zone tampon) par le pouvoir public en 1976 pour recaser les populations durement affectées par la sécheresse de 1973. Un flux important a été enregistré après la sécheresse de 1984. Le choix de la zone d'accueil a été motivé par la disponibilité en ressources naturelles. Par la suite l'installation des immigrants a été facilitée par les autorités coutumières. Leur présence a bouleversé l'organisation spatiale traditionnelle au niveau des trois communes périphériques du parc du W (Tamou, Kirtachi et Falmey). Cela s'est traduit par l'exacerbation des conflits entre les différents acteurs sur l'utilisation, le contrôle et la gestion des ressources naturelles. L'augmentation des installations humaines (villages et hameaux) a accentué la pression sur le Parc du W illustrée par la transhumance illégale, le défrichement abusif, la déforestation, le braconnage, la pêche illégale, etc.

Mots clés: Migration, Parc du W, Sécheresse, ressources naturelles, Niger.

Abstract. This article discusses the migration of rural populations in northern areas of southwestern Niger towards the periphery of the protected area of the Park W Niger. This migration was triggered by the downgrading of some of Tamou Reserve (buffer zone) by the public authorities in 1976 to resettle people severely affected by drought in 1973. A significant flow was recorded after the 1984 drought. The choice of the reception area was motivated by the availability of natural resources. Subsequently the settlement of immigrants was facilitated by the traditional authorities. Their presence has upset the traditional spatial organization in the three areas on the outskirts of the park of W (Tamou, Kirtachi and Falmey). This resulted in the exacerbation of conflicts between different actors on the use, control and management of natural resources. The increase in human settlements (villages and hamlets) has increased pressure on the Park W illustrated by illegal transhumance, improper clearing, deforestation, poaching, illegal fishing, etc.

Key words: Migration, Park W, Drought, Natural resources, Niger.

Reçu le 15/08/2013

Accepté le 29/04/2014

Introduction

En 1954, un décret pris par le gouvernement de l'Afrique Occidentale Française consacre la création du complexe Parc National du W du Niger soit 1 023 000 ha partagé entre le Bénin (568 000 ha), le Burkina Faso (235 000 ha) et le Niger (220.000 ha). Cet acte visait un double objectif régional et national de conservation de la diversité biologique. Ceci s'est traduit dans les faits par le déguerpissement des villages et populations installés dans ce domaine du W et l'interdiction d'accès pour la chasse, le pâturage et toute autre activité de production (AMADOU Boureima., 2006). En novembre 2002, l'UNESCO a désigné la région du W comme première réserve de biosphère transfrontalière en Afrique de l'ouest.

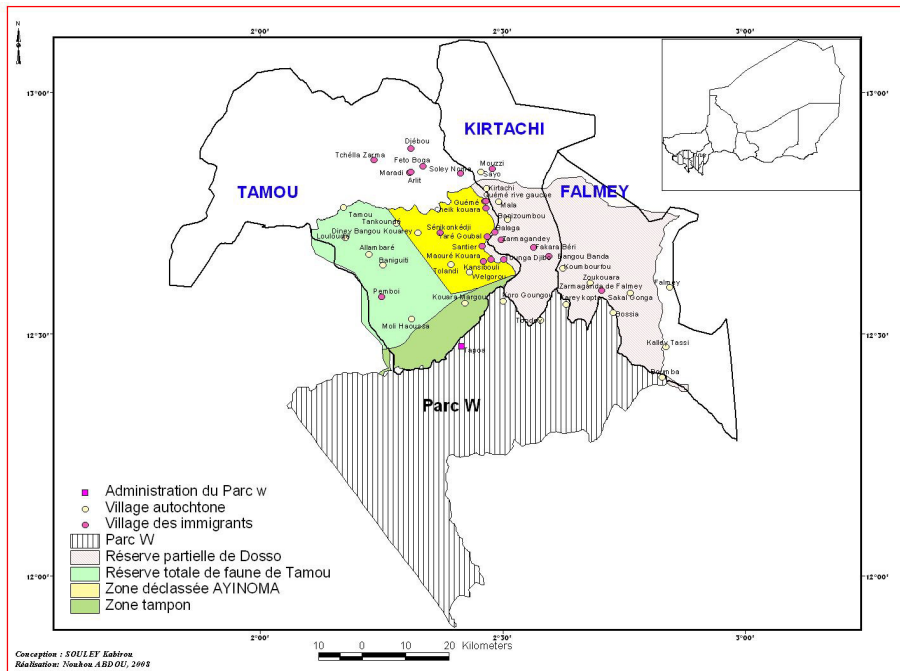
Au Niger, pour assurer pleinement cette fonction de conservation, deux réserves (servant de zone tampon) ont été créées (carte n°1). Il s'agit de la Réserve totale de Faune de Tamou (décret n°62-188/MER du 8 Août 1962) couvrant 140.000 ha et la Réserve Partielle de Faune de Dosso (décret n° 62/89/MER du 8 Août 1962) soit 306.000 ha. Sur le plan administratif, ces deux réserves correspondent respectivement aux communes de Tamou, Kirtachi et Falmey. En 1976, la partie nord de la Réserve de Tamou soit 70.000 ha (la zone Ayinoma) a été déclassée par le pouvoir public. Deux soucis majeurs ont motivé ce déclassement. Le premier consiste en la recherche de l'autosuffisance alimentaire après la crise de 1973 à travers l'encouragement de l'intensification de l'agriculture pluviale, notamment par la mise en valeur des zones écologiquement viables et la réserve de Tamou serait ainsi identifiée pour servir de pôle de production. Le second objectif a été guidé par le souci de trouver aux réfugiées écologiques¹ des sites d'accueil dans des zones climatiquement favorables, et à encourager leur retour à la terre. C'est ainsi que des parcelles dont la taille

¹ Les populations durement affectées par la sécheresse de 1973.

varie de 5 à 500 ha furent distribuées à des « néo-agriculteurs » (Démocratie 2000, 2004) pour la plupart en provenance de Niamey (la capitale). La mise en valeur de ces terres avait, en effet, insufflé une dynamique nouvelle à la région au point qu'elle était devenue le grenier à mil de la capitale. Mais le boom des productions enregistrées n'a pas été durable car beaucoup d'exploitants se sont repliés vers Niamey laissant les champs à des ouvriers agricoles.

La sécheresse de 1984-1985, a vu l'arrivée d'un important flux d'immigrants agricoles pour s'ajouter aux ouvriers agricoles et au reliquat des recasés des années 1976. A partir de ces deux dates, le mouvement massif des éleveurs et des agriculteurs vers le sud frontalier au Parc du W est enclenché. C'est ainsi qu'en plus de la région de Tillabéri, la région de Dosso et les pays voisins (Mali, Burkina Faso, Nigeria) sont devenus des foyers d'émigration vers le sud à savoir les communes rurales de Tamou, Kirtachi et Falmey (SOULEY Kabirou, 2010).

L'objectif visé à travers cet article est d'exposer les raisons de départ des immigrants de leurs localités d'origine et la manière dont ils se sont intégrés dans le territoire périphérique du W déjà approprié par des populations autochtones. Pour y parvenir, nous présenterons dans un premier temps l'environnement socio-spatial de la zone d'accueil et enfin analyserons les conditions d'installation de ces immigrants.



Carte n°1 : Présentation de la zone d'étude

I. Méthodologie

L'étude met en jeu trois catégories d'acteurs à savoir l'Etat (les autorités administratives, les services techniques), les immigrants et les populations autochtones. Selon les activités pratiquées on distingue en majorité des agriculteurs et des éleveurs. Ainsi, pour la première catégorie d'acteurs il a été administré un guide d'entretien et pour les deux autres des questionnaires. Les investigations ont porté surtout sur les principaux villages d'immigrants ainsi que les hameaux et les petits villages rattachés à ces derniers. Ce critère de choix des villages a tenu compte de la proximité ou de l'éloignement de ces derniers par rapport à l'aire centrale du Parc w. Nous avons administré au total dans les trois communes, 200 questionnaires dont 100

pour les immigrants agricoles et 100 pour les immigrants éleveurs. La méthode d'échantillonnage adoptée est celle du tiers (30%). Ainsi, au niveau de chaque village, le travail préliminaire consiste à recenser avec l'appui du chef du village, l'effectif de toutes les grandes concessions (*Windi Béry*), moyennes concessions (*Windi Sassabanta*) et petites concessions¹ (*Windi Kaïna*). Après cette étape, chaque effectif est divisé par trois et c'est ce tiers qui constitue l'échantillon à enquêter (le principe du tiers) à travers précisément les chefs des concessions ou leurs représentants choisis aléatoirement.

Nous avons eu recours à l'enquête qualitative essentiellement à travers les entretiens. Formels ou informels, ils se sont déroulés tout au long de notre séjour sur le terrain. Ils ont eu lieu avec les chefs coutumiers (chefs des villages et des cantons), les autorités administratives (les maires et les élus locaux) et les chefs des services techniques de l'Etat (les forestiers, les agents de l'agriculture et de l'élevage). Au total, 52 entretiens ont été effectués.

II. L'organisation socio spatiale traditionnelle au niveau des trois communes avant l'arrivée des immigrants

Le contexte socio-spatial traditionnel est la façon dont les autochtones organisent et gèrent leur espace ainsi que l'accès aux ressources naturelles. Cela permet de situer l'environnement dans lequel s'insèrent les immigrants.

¹ Une concession est par définition un regroupement de plusieurs ménages vivant dans un même espace délimité par une clôture.

1. Le canton de Tamou né de plusieurs recompositions territoriales

Dans sa configuration actuelle, le canton de Tamou est le résultat de nombreuses recompositions des territoires au début du 20^{ème} siècle d'abord par l'administration coloniale, puis, dans le deuxième quart du siècle, par l'État post colonial (Djoulié L., 1991 cité par Elhadji Dagobi A., 2004). Tamou n'était qu'une petite principauté autonome dirigée par les peuls dans les années précédant la période coloniale. Ainsi, de 1919 à 1986, furent successivement rattachés au canton de Tamou les cantons de Sababaré, Wérisouldou, Tchélla, Djangoré et Dantchandou. Dès lors, une divergence politique et religieuse est née entre les animistes peuls et les quatre derniers cantons musulmans rattachés. De la création du canton à nos jours, plusieurs chefs se sont succédés. En effet, un conflit autour de la chefferie du canton, oppose les descendants de la famille régnante de Tamou et ceux des familles régnautes des anciens cantons supprimés. Le dernier épisode qui date d'octobre 1993 n'est pas encore achevé. Ainsi, l'élection tronquée du chef de canton issu d'un des cantons supprimés a causé des vagues de soulèvement de la population (autochtones et immigrants) favorable aux peuls de Tamou. A travers ce combat, les autochtones tentent de défendre leurs patrimoines fonciers et les immigrants expriment la contrepartie morale de leur installation. La situation actuelle se caractérise par un blocage institutionnel se traduisant par l'existence de deux chefs pour un seul canton dont celui de l'administration (le légal) réside à Niamey et celui de la population (le légitime) siégeant à Tamou. Ce dernier exerce son pouvoir sur l'ensemble du territoire communal excepté la partie contrôlée par le chef légal notamment l'espace de son canton d'origine. Malgré la communalisation du canton, ce bicéphalisme persiste, pire il s'est même accentué. Le chef légitime est le maître incontesté de la terre surtout dans le territoire de l'ancienne principauté de Tamou. C'est principalement dans cet espace que sont contenus

le Parc du W, la réserve de Tamou et la zone Ayinoma par conséquent tous les différents foyers d'immigrants. Toute installation d'un nouveau venu nécessite au préalable son accord.

L'organisation sociale de la commune fait apparaître deux types de communautés à savoir les Foulmangani et les Peuls. Ainsi, la stratification sociale va des familles régnautes aux esclaves (*Rimaibé*), en passant par les hommes libres et les castes. Il n'existe pas de lien de mariage entre ces deux communautés. La tradition continue de reconnaître aux Foulmangani l'initiative de l'implantation des villages et l'exclusivité de la mise en valeur des terres et l'entretien de l'aristocratie dirigeante peule. De par la diversité de leurs activités économiques et sociales, ils apparaissent comme les bras nourriciers de toute la communauté. La forte présence des immigrants Zarma, Peuls et Haoussa pourrait à long terme apporter des transformations politiques et sociales à même d'influencer ou de remettre en cause l'ordre établi.

L'organisation traditionnelle de l'espace attribue à chaque village autochtone son domaine foncier qu'il exploite et gère à sa guise. L'espace non attribué et les zones inondables appartiennent au chef de canton et sa mise en valeur agricole nécessite son accord. Il est généralement réservé à l'élevage. Cette organisation de l'espace explique la non prise en compte du statut de la réserve totale d'où son défrichement pour l'exploitation agricole. Seule la zone tampon est épargnée par crainte de la répression des agents des eaux et forêts. Le déclassement de la zone Ayinoma est considéré par tous les autochtones de Tamou comme une spoliation par l'Etat d'une partie de leur patrimoine foncier. Les immigrants qui y sont installés font l'objet de menace de retrait des terres par les autochtones.

2. Historique de la création du canton de Kirtachi

Le canton de Kirtachi (actuelle commune) a été créé en 1732 par un des princes de Dosso nommé Kallam arrivé sur les lieux suite à une querelle de succession. Il séjourna d'abord successivement à Kar, Ira, Tondifou (où il apprit le coran) et Bagna Bangou où il mourut. Son successeur Koungobani s'installa au village N'dounga à partir duquel ils reçurent des informations sur une région nommée *Tchouraye Tassi* (le sable des oiseaux) qui par la suite devait devenir Kirtachi Zeno. Afoda le fils de Kallam, vint défricher l'emplacement actuel de Kirtachi qui deviendra par la suite le village de Kirtachi Seybou, chef-lieu du canton et de commune. Ousmane Dan Fodio y instaura la dynastie *Amirou* et Afoda en fut le premier chef. Ceci eut comme conséquence l'annexion des villages de Kirtachi dirigés alors par des *Zarmakoyes* (le chef des Zarma). Après le Djihad, beaucoup de villages ont conservé leur titre de *Zarmakoye* (LAYA, 2002). Cependant *Amirou* détient le pouvoir politique et l'exerce sans partage sur l'ensemble du territoire cantonal. Il procéda à un redécoupage de l'espace cantonal. Ainsi, tous les villages qui composaient le canton se sont vus attribuer leur propre patrimoine foncier et la partie non attribuée resta la propriété de *Amirou* (*Haouzou* en zarma ou terre de la chefferie).

Les villages gèrent à leur guise leur terre. Ils ont le droit de la vendre, de la mettre en gage, de la prêter ou de la faire hériter. Cette règle s'applique aussi pour la zone inondable du fleuve Niger. A la base, la réserve foncière du chef peut être mise en valeur par tout autochtone qui le désire. Actuellement, ce n'est pas toujours le cas (SOULEY Kabirou, 2010).

Dans ce domaine coutumier tous les immigrants agricoles et éleveurs sont installés avec l'accord du chef de canton à qui ils versent une dîme. Ce procédé est de plus en plus contesté par

la population autochtone qui réclame sans cesse la redistribution de ces terres (*Haouzou*).

3. Histoire de la mise en place du canton de Birni N'gaouré

La commune de Falmey relève du canton de Birni N'gaouré. L'histoire de cette commune reste liée à celle des villages de Boumba, Sakal Gongga et Djaboukiria tous des villages Zarma issus de la chefferie de Dosso. Les vicissitudes de l'histoire ont fait que ces trois chefferies ont appartenu à deux camps radicalement opposés dont celui des Zarma dirigés par Issa Korombé pour le cas de Boumba et celui de *Amirou* Bayéro (chef de canton peul de Birni N'gaouré) et ses alliés pour Djaboukiria. Ainsi, Djaboukiria s'est allié aux peuls pour combattre leur propre camp. Suite à une bataille, Issa Korombé fut tué à Boumba en 1896 par les peuls. Pendant ce temps, le village de Sakal Gongga a été affaibli par des multiples agressions ce qui ne lui a pas permis d'entreprendre une politique d'expansion et de colonisation de grands espaces. Les villages riverains du fleuve Niger notamment Bossia, Brigambou et Kareykopto du fait de leur position stratégique, avaient obtenu un statut qui leur permettait de transporter les troupes des camps adverses d'une rive sur l'autre, moyennant une rétribution en terme de captifs de guerre (esclaves), de chevaux ou de bovins. Cette neutralité leurs a permis de conserver leur identité et de vaquer à leurs différentes occupations. La victoire de Boumba marque le départ de la création de l'extension du canton de Birni N'gaouré dans les dallols et la région du fleuve Niger. Le colonisateur a entériné ce fait en ralliant tous ces villages sous l'autorité du chef de canton (LAYA, 2002).

Actuellement, la commune de Falmey est peuplée respectivement des Zarma (55%), des peuls (30%) et des Haoussa (5%). Cette supériorité numérique des Zarma dans cette commune et le mécontentement de la victoire des Peul à Boumba se sont manifestés à plusieurs reprises. En 2002, cette

communauté a présenté un candidat zarmaphone aux élections du chef de canton de Birni N'gaouré. Il a fallu l'intervention de l'Etat pour apaiser les tensions.

L'organisation spatiale de la commune stipule que tous les villages des autochtones conservent leurs anciens territoires. Ils gèrent leurs terres et reçoivent les immigrants selon la capacité de la réserve foncière. Le chef de canton ne contrôle pas leurs terres mais doit être informé de l'arrivée de tout nouveau venu.

III. Le processus d'installation des immigrants : le grand flux des années 1970 et 1980

1. Les zones d'émigration et les acteurs

Le déplacement au sein de l'espace nigérien reste une des caractéristiques des populations. Le mobile de ce déplacement varie suivant les régions du pays et les périodes. Par conséquent, les causes de la migration des populations sont complexes. Pour ces quarante dernières années, la recherche de l'équilibre alimentaire des hommes et des animaux demeure le principal motif de l'arrivée massive des agriculteurs et des éleveurs dans la zone périphérique de la réserve de biosphère du W du Niger notamment les communes de Tamou, Kirtachi et Falmeï (carte n°2).

1.1. Les immigrants agricoles

Les immigrants agricoles interrogés proviennent essentiellement du Zarmaganda dans le département de Tillabéri (communes de Simiri, de Tondikiwindi et de Ouallam), de la région de Dosso pour les Zarma et les Bellas, de l'Anzourou (département de Téra) pour les Songhaï, de Dogondoutchi, Fillingué et du Nigeria pour les Haoussa, du Mali pour les Gao Boro, du département de Gaya pour les Dendi Boro et du Burkina Faso pour certains Gourmantchés (carte n°2). Ainsi, 61% des

migrants enquêtés viennent de la région de Tillabéri, 15% constitués des immigrants nés dans la zone d'enquête, 14% de Dosso et 10% des pays voisins (le Mali, le Nigéria et le Burkina Faso). Cette forte proportion des ressortissants de la région de Tillabéri témoigne des effets néfastes durement ressentis par ces populations suites aux sécheresses des années 1970 et 1980. Cela explique également la forte attraction des populations restées dans la zone de départ par les immigrants déjà installés. Aussi, la migration à la périphérie du Parc du W du Niger dépasse les frontières nationales.

Les immigrants agricoles vivant dans la commune de Falmei proviennent essentiellement de la région de Tillabéri. Dans leur majorité (75%), ils sont arrivés en 1984 pendant la sécheresse des années 1980. Entre 1986 et 1995, 25% des immigrants sont venus renforcer l'effectif, attirés par la vague précédente.

Dans la commune de Kirtachi, 66% des immigrants agricoles viennent de la région de Tillabéri, 14% du Nigeria, 10% de la région de Dosso et 10% constitués des immigrants nés dans la commune. La majeure partie s'est installée entre les périodes 1970 et 1980 soit 74% et les 26% restant sont d'une installation récente pour la plupart en provenance de Tamou.

De toutes les communes, Tamou reste le premier pôle d'immigration en termes d'effectif d'immigrants installés et de la diversité des zones de départ. La première migration date de 1932. De cette date à 1969, 12% des immigrants agricoles se sont installés. Les années 1970 ont vu l'arrivée de 18% avec un important flux dans les années 1980 soit 55%. Une arrivée timide a été observée de la fin des années 1980 à nos jours soit 15%. Cela démontre bien que cette zone demeure toujours attractive. La majorité de ces immigrants soit 47% viennent de la région de Tillabéri, 24% de la région de Dosso, 16% de la commune de Tamou 9% du Mali et 2% respectivement de la région de Tahoua et du Burkina Faso.

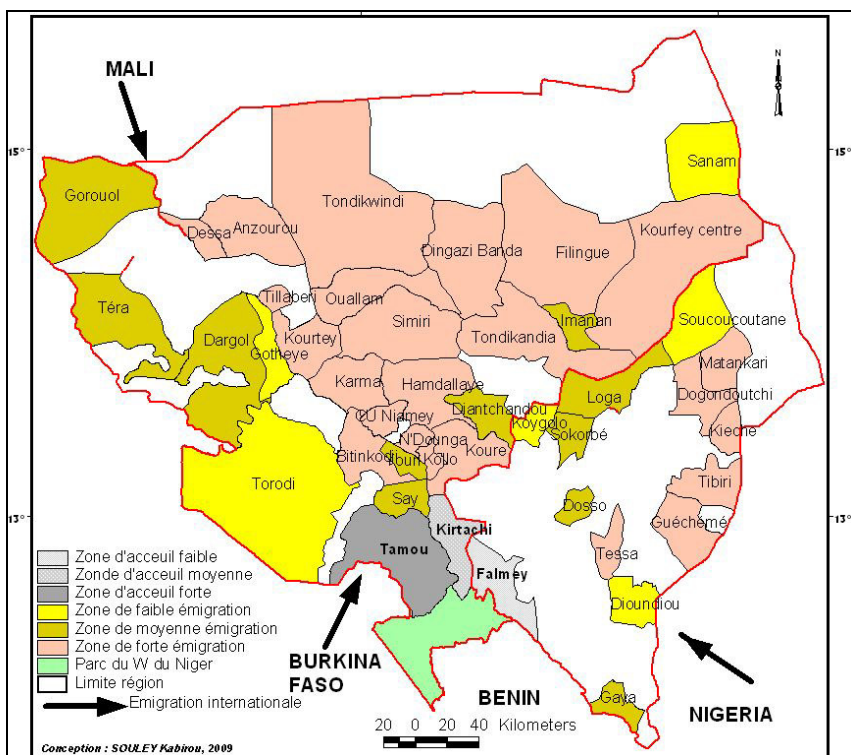
1.2. Les immigrants éleveurs

Les immigrants éleveurs sont composés des Peuls (60%), des Bellas (29%) et des Kourthey (11%). Leur arrivée à la périphérie du Parc du W est étalée de la période coloniale à nos jours avec un important flux dans les années 1980 et 1970 soit respectivement 63% et 29%. Ainsi, 94% de ces éleveurs proviennent de la région de Tillabéri et 6% de Dosso.

Dans la commune de Falmey, tous les immigrants éleveurs, arrivés en 1984, proviennent de la région de Tillabéri. Il s'agit des Peuls-kourthey (57%) et des Bellas 43%. Entre 1973 et 1984, la commune de Kirtachi a enregistré 93% des immigrants éleveurs de la région de Tillabéri (N'dounga, Karma, Mary...) et 7% de Dosso (Birni N'gaouré). La migration des éleveurs suivie d'installation dans la commune de Tamou remonte à 1967. Ainsi, de cette date à 1979, 46% y étaient arrivés et 54% entre 1983 et 1984. La majorité de ces éleveurs (69%) proviennent de Say (Térougé, Ganki, Torodi) et dans une moindre mesure de Tillabéri (Simiri et Téra) et de Dosso (Hamdallahi et Birni N'gaouré).

Il ressort de ces résultats que le flux important des immigrants agricoles et éleveurs installés à la périphérie du Parc du W du Niger vient de la région de Tillabéri principalement des départements de Say, Ouallam, Filingué, et Téra. On note également la présence d'immigrants en provenance de la région de Dosso (départements de Dogon Douchi, Boboye et Gaya) et des pays frontaliers du Niger (Nigeria, Burkina Faso et Mali). L'arrivée des premiers immigrants remonte à l'année d'après la sécheresse de 1931 (ALPHA GADO, 1993) et s'est poursuivie jusqu'à nos jours. Les années 1970 et 1980 se sont marquées par un départ massif des populations en direction des communes de Tamou, de Kirtachi et de Falmey. Cela s'est traduit par un dépeuplement des zones de départ. SIDIKOU (1991) estime de 12 à 15.000 le nombre de ressortissants du

Zarmaganda ayant fuit la famine de 1984, soit 9% de la population totale. Harouna (2005) note que les deux principales communes rurales qui ont fourni les plus importants contingents de migrants au département de Say ont connu des taux d'accroissement inférieurs à la moyenne nationale et régionale. Entre 1977 et 1988, le taux d'accroissement a été de 1,8% dans la commune rurale de Kourfey (département de Fillingué), 1,45% dans celle de Ouallam, 2,6% dans la commune rurale de Tondikiwindi (département de Ouallam). Alors quelles sont les raisons de départ des villages d'origine et du choix de la périphérie du Parc w comme zone d'accueil?



Carte n°2 : les zones d'émigration et d'immigration à la périphérie du w du Niger

2. Les raisons de départ et du choix de la zone d'accueil

Les raisons de départ ainsi que du choix de la zone d'accueil diffèrent selon la catégorie socioprofessionnelle de l'acteur. Les raisons ayant motivé le départ des immigrants agricoles se résument à quatre éléments. Il s'agit de : la sécheresse, la mauvaise récolte, le manque de terre et l'attraction des immigrants installés (Figure n°1).

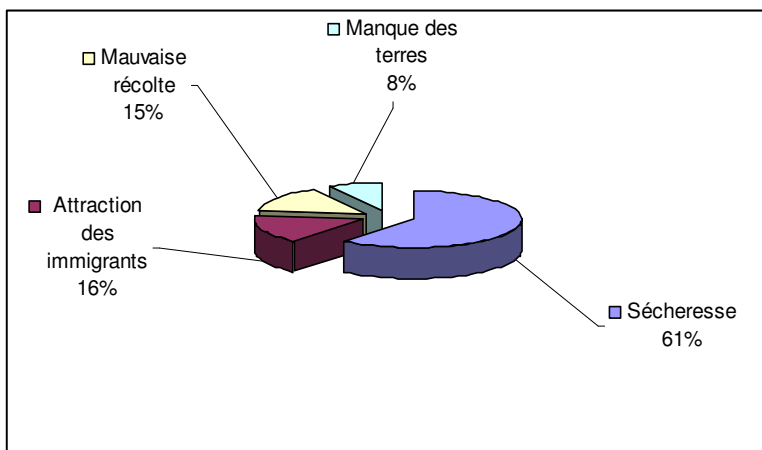


Figure 1: Les raisons de départ des villages d'origine des immigrants agricoles

Les sécheresses de 1973 et 1984 respectivement appelées en langue locale « *Banda baré* » et « *Kantakalagué* » constituent la principale cause de départ des immigrants agricoles. Elles ont entraîné une pénurie alimentaire dans les villages d'origine. Ces années se sont caractérisées par des précipitations très insuffisantes entraînant une mauvaise production. Les conséquences furent désastreuses. Beaucoup de personnes âgées ont péri. Les populations ont survécu grâce à la consommation des feuilles des arbres et à l'aide alimentaire de l'Etat. Après 1984, tous les immigrants enregistrés ont été

attirés par ceux qui sont déjà installés. Ce sont généralement soit des parents, soit des personnes issues du même village. Les régions septentrionales du pays sont soumises à un épuisement des sols et à une saturation foncière combinés à un croît démographique sans précédent ce qui a entraîné l'émergence des paysans « sans terre » (Amadou, 1995).

Le choix de la périphérie au Parc du W comme zone d'accueil est lié à l'existence des ressources naturelles notamment la disponibilité des terres vierges dans une région sous-peuplée. En plus, au lendemain de la sécheresse des années 1969-1972, les autorités nigériennes ont conçu un projet de transfert de populations des départements de Ouallam et de Fillingué vers la commune de Tamou. L'objectif visé demeure l'exploitation des potentialités agricoles. Ce projet a été précédé du déclassement par décret n°76 141/PCMS/MDR du 22 août 1976 d'une partie de la réserve totale de Tamou soit 70.000ha. Malgré son échec, le projet a quand même enclenché des mouvements spontanés de population à la périphérie de la réserve de biosphère du W même si très peu de migrants s'y sont fixés. C'est principalement après la sécheresse de 1984 qu'un départ massif suivi d'installation a été observé sur l'ensemble des trois communes.

Tout comme les immigrants agricoles, les éleveurs immigrants se sont installés à la périphérie du Parc du W du Niger suite aux sécheresses de 1973 et 1984. Les conséquences de ces sécheresses se traduisant par une importante perte de cheptel et le manque chronique de ressources pastorales (eau et pâturage) ont été durement ressenties par ces éleveurs. Les causes du départ des villages d'origine demeurent essentiellement les sécheresses et la pression agricole (Figure n°2). En effet, devant un manque crucial de terres de cultures, les espaces pastoraux sont mis en cultures contraignant les éleveurs à une nouvelle forme de mobilité suivie d'installation au niveau des communes situées aux alentours de la réserve de

biosphère du Parc du W. Tous les éleveurs installés à Falme y attribuent leur départ de leurs villages à la sécheresse. Pour ceux vivant à Kirtachi, les raisons de départ restent essentiellement la sécheresse (93%) et le manque de pâturage (7%). Les mobiles de départ des éleveurs de Tamou de leur zone d'attache sont la sécheresse (55%), le manque de pâturage (25%) et la pression agricole (20%).

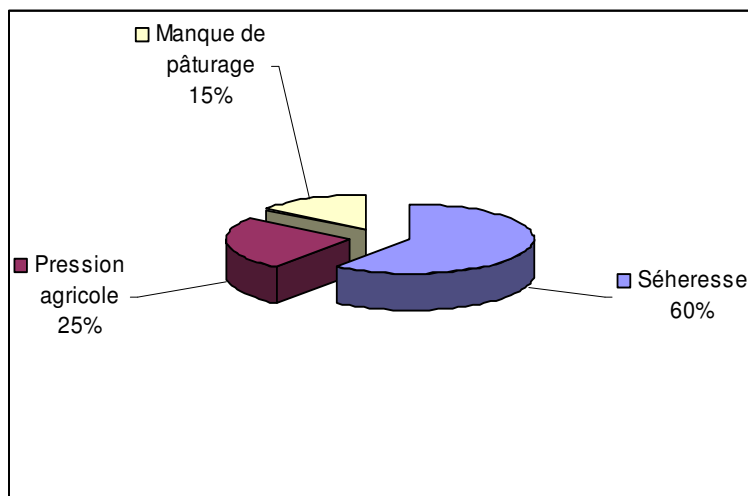


Figure 2 : Les raisons de départ des villages d'origine des immigrants éleveurs

Le motif du choix de la zone périphérique de la réserve de biosphère du W est lié aux bonnes conditions pour l'élevage et de l'agriculture. Ainsi, la majorité des éleveurs immigrants (41%) disent être venus parce qu'il y avait assez de terres de culture. En effet, les éleveurs se sont toujours vus dépossédés de leur espace au profit de l'agriculture. Pour remédier à cette situation, ils ont décidé de cultiver la terre pour se l'approprier définitivement. La seconde raison de leurs déplacements est la disponibilité des ressources pastorales (31%) notamment la qualité de pâturage et la disponibilité de l'eau (le fleuve

Niger) pour l'abreuvement du bétail. Comme autre raison évoquée, la périphérie du Parc du W constitue leur ancien lieu de transhumance (24%). En effet, pendant la saison sèche, ces éleveurs transhument de leurs régions d'origine pour le sud. Dans une moindre mesure, les raisons de ce déplacement sont guidées par la présence des éleveurs déjà installés (4%).

Les premiers immigrants éleveurs de la commune de Falmey furent des Peuls Djalgogui qui ont séjourné deux ans avant de continuer sur le Bénin. Après ce fut les peuls Kourthey en 1984 qui se sont installés sur les plateaux de *Fakara*¹. La disponibilité des ressources pastorales (pour 64%) est la principale raison de leur installation. En effet, ces plateaux regorgent d'importantes ressources fourragères. La végétation était de type savanicole similaire à celle de l'actuel Parc du W. La seconde raison évoquée est la disponibilité des terres de culture (27%) liée à la faible densité humaine qui a prévalu. La commune de Falmey joue un double rôle pour les éleveurs. Elle constitue en même temps leur ancien lieu de séjour (9%) et leur zone de transit au cours de la transhumance en direction du Bénin.

L'attrait des éleveurs pour la commune de Kirtachi reste essentiellement la disponibilité des ressources pastorales (48%). En effet, ils sont installés sur le plateau du *Fakara*. Kirtachi était également un lieu de transit et de transhumance pour beaucoup d'éleveurs (33%). Pour d'autres (9%) la disponibilité des terres de culture demeure la principale motivation.

La commune de Tamou demeure la zone privilégiée des immigrants éleveurs. Cette entité est sous la domination de l'aristocratie peule depuis le 18^{ème} siècle. Le dénominateur commun étant l'élevage, ces autochtones peuls sont plus

¹ C'est le nom local du plateau qui surplombe le fleuve Niger partagé entre les communes de Kirtachi et de Falmèye.

favorables à l'installation des éleveurs. En plus, la proximité du parc offre une diversité de pâturage. Avant leur installation, les éleveurs y venaient en transhumance de leur zone d'origine. Ceci reste valable pour 45% des éleveurs immigrants enquêtés. Pour 27%, le choix de Tamou est lié à la qualité des ressources pastorales. La présence des immigrants qui se sont fixés depuis 1973 a joué un rôle important dans l'arrivée du flux des années 1980. Ainsi, 18% des immigrants éleveurs confirment cette logique. Enfin, selon 9% d'enquêtés, l'installation de ces immigrants a été guidée par la disponibilité de terre de culture et surtout son accès facile.

3. Les conditions d'installations des immigrants

Du fait de la pénurie alimentaire chronique, tous les chefs de ménages immigrants installés à la périphérie du Parc du W entre 1973 et 1984 ont effectué le déplacement avec leurs familles. Par contre, ceux qui sont venus postérieurement à cette période ont fait le déplacement seuls et ont été rejoints par la suite par leurs familles. Les facteurs d'attraction des immigrants, en plus des conditions naturelles du site d'accueil, restent la souplesse des règles d'accès et la disponibilité des ressources naturelles. La majorité d'immigrants agricoles soit 74% ont obtenus l'autorisation de s'installer auprès des autorités coutumières notamment les chefs de cantons et de villages (figure n°3). Même lorsqu'ils sont accueillis par un autochtone ou un immigrant installé, le chef est tenu d'être informé de leur installation. Dans la plupart des cas le chef les aide à trouver des terres de culture.

La plupart des immigrants agricoles (83%) sont recensés dans les trois communes où ils payent leurs impôts. Cet acte est une stratégie pour conserver les terres qu'ils exploitent mieux pour obtenir des prêts supplémentaires des terres de culture. Parmi eux, figurent également les fils des immigrants nés dans la localité (surtout dans la commune de Tamou). Les 17% sont

constitués des immigrants nouvellement arrivés n'ayant pas une assise foncière. Du fait qu'ils n'ont pas obtenu suffisamment ou pas des terres de culture, ces immigrants hésitent entre retourner aux villages d'origine ou continuer vers d'autres pays notamment le Bénin ou le Togo. Dans tous les cas, ils entretiennent de bonnes relations avec leurs villages d'origine.

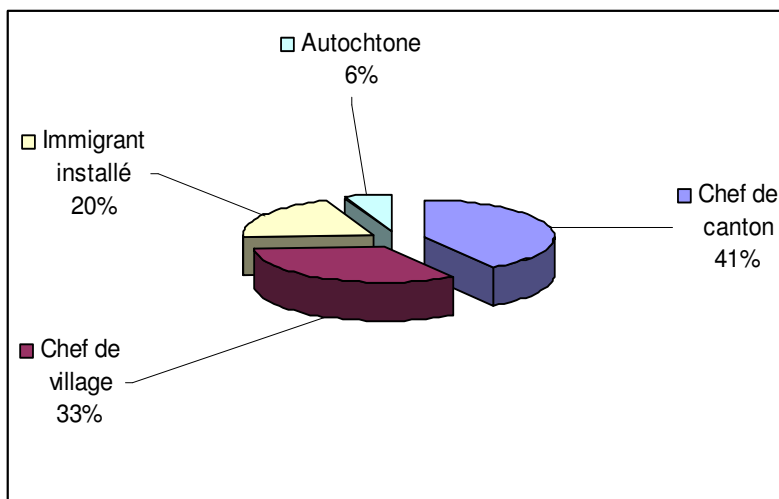


Figure 3 : Les personnes facilitant l'installation des immigrants agricoles

A Falmey, tous les immigrants agricoles ont été fixés par les chefs des villages qui les installent dans leur territoire. Cela est dû à l'organisation spatiale qui a attribué à chaque village son propre domaine foncier. Le chef de canton est informé en guise de respect. Dans cette commune, l'essentiel des immigrants agricoles se situent par ordre d'importance dans les territoires de Sakal Gonga et de Koumbourfou sur le plateau de *Fakara*. Cet emplacement est guidé d'une part par la disponibilité des terres de culture sur ces plateaux sableux et de l'autre par l'existence d'une savane arbustive dense.

La seule réserve foncière à Kirtachi est constituée du domaine du chef de canton (*Amirou*) et c'est principalement sur cet espace que tous les immigrants agricoles sont installés avec son accord. En retour, ils lui versent une dîme et participent à l'entretien de ses parcelles.. Les habitations des immigrants agricoles sont toutes réparties sur le plateau de *Fakara* et le long du fleuve Niger pour les pêcheurs immigrants. Leur position géographique les place loin des villages des autochtones.

Dans la commune de Tamou la fixation des immigrants agricoles est assez complexe. Elle a été initiée et encouragée par le pouvoir public à travers la création d'Ayinoma en 1976. Deux ans après leur établissement, une partie des immigrants était retournée à leurs zones de départ et l'autre partie était restée en créant des villages. C'est pourquoi 47% des enquêtés ont été installés par ces premiers immigrants. 50% ont détenus leur autorisation des autorités coutumières. Les autres (3%) sont constitués des employés (gardiens, bergers, agents phytosanitaires...) des grands commerçants qui continuent à exploiter de grands domaines dans la zone Ayinoma.

De tous les immigrants, installés à la périphérie du Parc du W du Niger, les immigrants éleveurs sont les premiers à être en contact avec cette zone. En effet, elle constitue leur lieu de transhumance avant leur installation. Ils connaissent parfaitement cet espace et les hommes qui y vivent. Dans leur majorité (95%), ils ont obtenu l'autorisation de se fixer auprès des autorités coutumières (chef de canton 69% et chef du village 26%). Cette autorisation s'accompagne souvent d'un cadeau symbolique de bovins ou d'ovins. Certains éleveurs immigrants (5%) ont été introduits par ceux qui sont déjà installés. Ils présentent à leur tour ces nouveaux venus auprès des autorités traditionnelles. Tous ces éleveurs immigrants se sont faits recenser dans les trois communes constituant la périphérie du Parc du W où ils payent l'impôt. Beaucoup de raisons expliquent ce choix. A travers cet acte ils gagnent une

certaine considération des autochtones. Pour d'autres, il marque l'expression du non retour aux villages d'origine. Dans tous les cas, cela est une stratégie permettant d'être à l'abri de toutes formes de menaces pendant la période de leur installation. Puisque malgré cet acte beaucoup des éleveurs ont quitté pour le nord Bénin et le Togo sous la pression conjointe des agriculteurs et des forestiers.

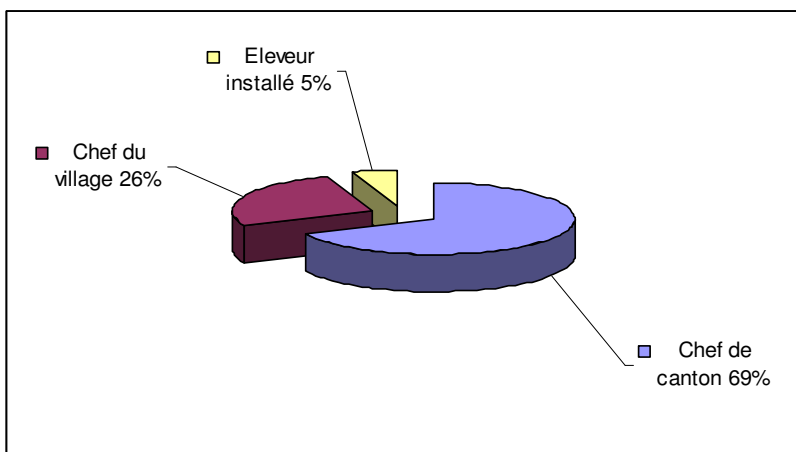


Figure 4 : Les personnes autorisant l'installation des immigrants éleveurs

Tous les immigrants éleveurs de Falmey ont été installés par les autorités coutumières dont 95% par les chefs de villages et 5% par le chef de canton. Cette situation traduit bien l'organisation spatiale au niveau de cette commune qui donne à chaque chef de village son propre domaine foncier et une autonomie dans sa gestion. La décision d'accueillir ou non un nouveau venu relève du chef. Nonobstant cette disposition, le chef de canton est tenu informer de toutes les décisions prises par les chefs de villages.

A l'inverse de Falmey, tous les immigrants éleveurs de Kirtachi ont été placés par le chef de canton. En effet, ils sont établis dans la réserve foncière cantonale où ils cohabitent avec les immigrants agriculteurs. Ces éleveurs donnent en retour une dîme en nature sous forme de bottes de mil, de têtes de bétail ou de prestation de service. Malgré tout cet effort, ces éleveurs ne sont pas en sécurité. En effet, leur espace pastoral s'amenuise au profit de l'extension des terres exploitées par les immigrants agricoles. Il n'est pas rare qu'ils se voient déplacer après avoir fumé un terroir qui est immédiatement mis en culture.

Dans la commune de Tamou, la majorité des immigrants (87%) affirment avoir obtenu l'autorisation de s'installer auprès des autorités coutumières (chef de canton 67% et chef du village 20%). Commune fondée par les peuls, à Tamou les immigrants éleveurs font toujours l'objet d'un traitement spécial puisqu'ils partagent tous la même activité et au-delà la même culture. Ils se sont installés soit sur le plateau non loin du fleuve soit le long du fleuve. Ils jouissent également du même respect que les autres communautés autochtones. Les immigrants éleveurs installés ont même le droit d'accueillir d'autres immigrants (13%) sans aucun protocole et ceux-ci restent sous leur protection.

D'une manière générale, la présence des immigrants a engendré une réorganisation spatiale des zones d'accueil.

Conclusion

Le déclassement d'une partie de la réserve totale de faune de Tamou par le pouvoir public subséquent à la sécheresse de 1973 ainsi que celle de 1984 ont joué un rôle important dans le départ des immigrants agricoles et éleveurs de leurs zones d'origine à la recherche des meilleures conditions de vie et de pérennisation de leurs activités.

Le choix de la périphérie du Parc du W a été guidé par sa disponibilité en ressources naturelles mais aussi par la volonté du pouvoir public qui a encouragé et canalisé ce déplacement. Les facteurs d'attraction ne se limitent pas seulement à la disponibilité des ressources naturelles mais aussi à leur accessibilité notamment les conditions d'installation des migrants. L'autorité coutumière a joué un rôle central dans l'installation des immigrants. Loin de s'arrêter, le mouvement des populations continue actuellement vers cette zone. Chaque année des personnes viennent à la recherche des terres de culture.

La présence de ces immigrants a bouleversé l'organisation spatiale traditionnelle au niveau des trois communes. Cela s'est traduit par l'exacerbation des conflits entre les différents acteurs sur l'utilisation, le contrôle et la gestion des ressources naturelles. L'augmentation des installations humaines (villages et hameaux) a accentué la pression sur le Parc du W illustrée par la transhumance illégale, le défrichement abusif, la déforestation, le braconnage, la pêche illégale,... etc. Cette situation pose un sérieux problème à la conservation et à la gestion de la réserve de biosphère du W du Niger. Pour renverser cette tendance, il s'impose un véritable aménagement des zones de départ et d'accueil des immigrants.

Bibliographie

ALPHA GADO B., 1993. Une histoire des famines au Sahel : Etude des grandes crises alimentaires du 19ème et 20ème siècle. Edition l'Harmattan. 201 pages.

AMADOU B. et BAGOUDOU M., 2003. Elaboration d'une préstratégie nationale de gestion de la transhumance dans la zone périphérique du W du Niger. Projet Parc W-ECOPAS. 48 pages.

AMADOU B., 1994. Crise alimentaire et conquête agricole de nouvelles terres dans le Sud-Ouest du Niger. Revue de

Géographie Alpine, Grenoble, volume 2, p. 171-184.
Collection Ascendances.

AMADOU B., 2006. Analyse de la dynamique de l'occupation de l'espace et impacts sur les écosystèmes : Etude de la croissance démographique dans la réserve de biosphère du W du Niger. Université Abdou Moumouni et Projet UNESCO/MAB-PNUE/GEF Réserve de biosphère du W du Niger. 26 pages.

AMADOU B., 2005 : Observatoire de Tamou. Rapport scientifique. ROSELT 2005. 55p

AMADOU S., (2000). Analyse spatio-temporelle de la diversité écologique dans la perspective de gestion intégrée d'une réserve de biosphère. Réserve de biosphère du « W » du Niger. Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Science de l'Environnement. Université du Québec, Montréal. 195 p.

AMBOUTA K. J.M., (2002). Rapport sur le bilan des activités scientifiques menées dans la réserve de biosphère du « W » du Niger et proposition d'un programme de recherche. Consultant Scientifique National MAB, Niamey, Niger. 59 p.

CONVERS A., 2001-2002. Etat des lieux spatialisé et quantitatif de la transhumance dans la zone périphérique d'influence du Parc national du W du Niger. Rapport de stage ECOPAS /CIRAD. 41 pages.

CONVERS A. et al., 2007. La gestion de la transhumance dans la zone d'influence du Parc régional du w par le programme ECOPAS », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, Hors-série 4. 13 pages.

DEMOCRATIE 2000, 2004. Etude socio-foncière dans la zone Ayinoma canton de Tamou, département de Say. 47 pages.

LAYA D. et al, 2002. Mission préparatoire à la réalisation d'un ouvrage sur l'histoire du peuplement du complexe W. ECOPAS.104 pages.

HAROUNA. M., 2002. De la migration circulaire à l'abandon du territoire local dans le Zarmaganda (Niger), *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 18/2, pp. 161-187.

SOULEY K., 2010. Analyse des flux de migration et leur impact sur les communautés locales à la périphérie de la réserve de biosphère du W du Niger. Thèse de doctorat de géographie, Université Abdou Moumouni de Niamey. 438 pages.

SOULEY K., 2004. Etat des lieux quantitatif et spatialisé de la transhumance dans la zone périphérique d'influence du Parc national du W du Niger. Mémoire de Maîtrise de géographie. Université Abdou Moumouni de Niamey, 112 pages.

Article original

Pression démographique et compétitions foncières dans les milieux sensibles en zone sahélienne : le cas des Monts Mandara (Extrême-Nord, Cameroun)

Par Abel TEWECHE

Enseignant, Université de Maroua (Ecole Normale Supérieure)

E-mail : fewabel@yahoo.fr, Tel : (+237) 95 30 11 13/ (+237) 77 07 36 28

Résumé. Les régions sahéliennes sont soumises à plusieurs facteurs à l'origine de la pression sur les ressources foncières : sédentarisation des éleveurs dans un milieu très peuplé et à forte densité, introduction des cultures de rente (coton), spéculations sur le maraîcher et les produits vivriers. L'objet de cette étude est de décrire et d'analyser les tensions sociales que génèrent les contraintes et la pression sur l'espace rural sous forte anthropisation dans les Monts Mandara. La recherche s'appuie sur des enquêtes, des entretiens et des sondages auprès des populations (agriculteurs, éleveurs et migrants de retour) dans les villages de Mohour, Zamay, Mofou, Magoumaz, Tourou, auprès de dix Organisations Paysannes, des structures d'encadrement des populations et de la Société pour le Développement du Coton (SODECOTON). Les résultats montrent que l'hostilité du milieu et la pression sur les ressources engendrent des conflits et compétitions entre les agriculteurs, éleveurs et agro-industrie. Les conséquences de ces concurrences sont la destruction des plantations par les éleveurs, la séquestration des bergers par les agriculteurs, conflits entre les migrants de retour et les populations en place. Ce travail suggère que soit mis sur pied des instances de négociations impliquant les pouvoirs publics, les chefferies traditionnelles et les acteurs pour une redistribution foncière équitable.

Mots-clés : Monts Mandara, Zone sahélienne, Milieux sensibles, Pression démographique, Compétitions foncières, Redistribution foncière.

Abstract. The sahelian regions are affected by several factors which are at the origin of the pressure on land resources: the sedentarisation of cattle breeders in a region more and more populated and of high density, the introduction of cash crop cultivation (cotton), speculation on market gardening and food crop production, etc. The goal of this study is to describe and analyse the social tension generated by the constraints and pressure on a rural space of high anthropisation in the Mandara Mountain. The study uses surveys, interviews with the population (farmers, rearers and return migrants) in villages as Mohour, Zamay, Mofou, Magoumaz, Tourou, at ten farmer's organisations, follow up institutions of the population and the National Cotton development Corporation (SODECOTON). The results show that the hostile nature of the milieu and pressure on resources leads to conflicts and competition between farmers, rearers and agro-industrie. The consequences of this competition is the destruction of farmers plantations by rearers, the attacking of rearers by farmers, conflicts between return migrants and the population in place. This study suggests the creation of a negotiation body involving the state, the traditional chiefs and other actors for an equitable distribution of land.

Key words: Mandara Mountains, Sahelian zone, fragile zone, demographic pressure, land competition, land redistribution.

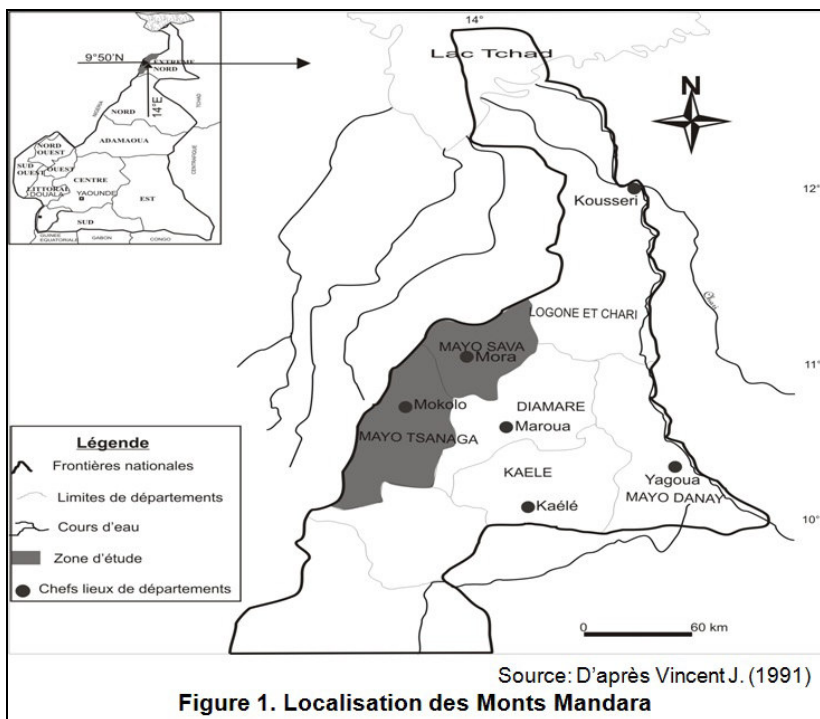
Reçu le 25/05/2013

Accepté le 11/09/2014

INTRODUCTION

Le monde rural en Afrique subsaharienne est confronté à des conflits liés à l'accès et à l'utilisation de la ressource foncière. Vecteur incontournable dans la vie socio-économique et culturelle des populations rurales, ces ressources constituent le support de l'habitat, des cultures et le principal capital de la production locale (Watang Ziéba et Lieugomg, 2006). Les conflits fonciers sont récurrents entre migrants et autochtones, agriculteurs et éleveurs ou membres d'une même famille (Lavigne, 2006). Lorsque ces crises se déroulent sur des espaces saturés, fortement anthropisés, elles constituent de véritables tensions sociales, économiques et politiques difficilement maîtrisables aussi bien par les autorités traditionnelles que par les pouvoirs publics (Gonné et Seignobos, 2006). Ces conflits ont non seulement un impact direct sur les vies et les moyens d'existence de ceux qui sont impliqués, mais ils désorganisent et menacent la durabilité des systèmes de production agricole et pastorale (Moritz, 2006 et Kossoumna Liba'a, 2012). Cet article vise à décrire et à analyser les contraintes d'occupation des terres qui génèrent des tensions sociales multiformes entre les éleveurs, les agriculteurs et les migrants de retour dont les intérêts et les pratiques diffèrent fortement dans les Monts Mandara. Le cas de cette zone d'étude est fort expressif et particulier en ce sens que les compétitions sur le foncier ont lieu sur un milieu de montagne avec un relief accidenté et fragile abritant une multitude d'ethnies dynamiques et une diversité de cultures (Téwéché, 2008).

En effet les Monts Mandara, se trouvent dans la Région de l'Extrême Nord Cameroun, situés entre les latitudes 9°50' et 11°35' N, puis entre les longitudes 13° et 14°E. Sur le plan administratif cette région couvre les départements du Mayo Sava (Mora) et du Mayo Tsanaga (Mokolo), soit une superficie 76,660 km² qui s'étend entre la cuvette de la Bénoué et la plaine du Tchad (**figure.1.**)



Ce milieu se caractérise par des plateaux internes (Mokolo, Bourha), des massifs montagneux et des inselbergs et de la plaine du Diamaré. L'altitude moyenne est de 900 m et le point culminant, le Mont Oupay, avoisine 1 500 m. Cependant la plupart des massifs se situent entre 1 000 et 1 200 m. Les données météorologiques de la station de Mokolo et de Mora, montrent que cette région est soumise au climat tropical sec de type soudano-sahélien, marqué par des précipitations faibles et irrégulières (en moyenne 900 mm par an), des températures élevées (en moyenne 24° C), une amplitude thermique très élevée (environ 10). Il est caractérisé par deux saisons : une saison des pluies d'une durée de 5 mois (mai à septembre) et une rigoureuse saison sèche d'octobre à avril. Ces aléas climatiques influencent les activités économiques constituées essentiellement de l'agriculture et de l'élevage (Hallaire, 1991).

Les Monts Mandara sont recouverts des sols squelettiques ou uniquement des rocheux nus et d'arènes granitiques (Boutrais, 1985). Ils présentent une structure poreuse les rendant sensibles aux arrêts de pluies et aux activités agricoles. Ce sont des sols asséchés qui n'ont aucune humidité en réserve et sont souvent dénudés de végétation ; ce qui les prédispose à l'érosion éolienne et hydrique. Toute cette situation rend le milieu fragile pour l'habitat et pour les activités agropastorales.

La population ici est très diversifiée avec une multitude d'ethnies (Mafa, Kapsiki, Mofou, les Mokyo- Molkoa, les Mbokou et autres) et des fortes densités allant de 100 à 300 hbs/km²) (Beauvilain, 1989). L'économie est dominée par l'agriculture intensive et de subsistance, l'élevage du gros et du petit bétail ainsi que le petit commerce. La multiplicité d'activités économiques pratiquées témoigne du dynamisme des populations de cette région.

Malgré les contraintes du milieu physique, la population et la SODECOTON dans les secteurs de coton (secteur de Mokolo-centre, de Koza, Mozogo, Mokong) ont su mettre des stratégies originales d'aménagement visant des rendements agricoles meilleurs. Cette réussite a suscité des convoitises. La région des Monts Mandara reçoit à cet effet de plus en plus de nombreuses populations venues d'horizons divers. Ces migrations (anciennes et nouvelles) associées à la forte croissance naturelle (26%) expliquent l'explosion démographique très élevée observée dans cette région (Boulet, 1975). Dans un autre sens, le surplus de la population entraîne l'exode des familles vers la plaine de la Bénoué Est à la recherche de nouveaux espaces de cultures (Boutrais, 1985 ; Temgoua, 1999). On s'expose ainsi aux migrations en "boules de billard" dans les Monts Mandara.

Ce travail est basé sur l'hypothèse selon laquelle la pression démographique observée dans les Monts Mandara est à

l'origine des conflits fonciers multiformes qu'on enregistre dans cette région. Pour vérifier cette hypothèse, l'approche systémique nous a permis de montrer que les conflits fonciers qui existent dans les Monts Mandara ne sont que l'aboutissement des interactions entre acteurs de l'économie rurale (agriculteurs, éleveurs-nomades, migrants de retour et agro-industrie) sur un espace réduit à relief accidenté. Nous traiterons ici des répercussions de cette explosion démographique sur la récurrence des conflits fonciers dans les Monts Mandara en déterminant les indicateurs et les manifestations de ce phénomène. Nous nous intéresserons également aux méthodes de régulation ou de gestion desdits conflits. Cela permettra d'établir la relation conséquente entre la forte croissance démographique et les compétitions foncières observées dans cette zone, en insistant sur les rapports de force qui existent entre les différents acteurs sur le terrain. Dans toute l'Afrique en général, le foncier revêt une importance cruciale pour les économies et les sociétés, car il est à la base de la majeure partie du PIB et de l'emploi dans la plupart des pays et constitue la principale source de subsistance pour une grosse proportion de la population. Dans nombre de régions, toutefois, les terres de valeur (à savoir les terres arables fertiles, les parcelles résidentielles dans des zones périurbaines, etc.) se raréfient, en partie sous le poids de l'essor démographique (Lorenzo Cotula et Camilla Toulmin, 2004). La compétition est donc devenue très vive et les groupes qui disposent des meilleures ressources et des meilleurs contacts se positionnent de façon à mettre la main sur ces terres. L'hypothèse de base qui sous-tend l'approche de la compétition foncière retenue ici peut être formulée comme suit : Pression démographique = Population / surface cultivée. Cette théorie s'appuie sur des expériences de terrain et écarte les hypothèses déterministes (qu'elles soient d'essence néo-malthusienne ou booserupienne) (Chauveau J-P, 2006). Ainsi, lorsqu'on est confronté à une croissance démographique, on observe en premier lieu une augmentation de surfaces cultivées

conduisant inéluctablement à la raréfaction des ressources naturelles (sols, eau, végétation). L'accès à la terre et aux ressources naturelles associées est l'objet d'une compétition croissante, prenant souvent la forme de conflits larvés ou ouverts. D'ailleurs dans les Monts Mandara, ces dernières décennies se caractérisent par une dégradation accélérée des ressources naturelles et une recrudescence des conflits fonciers. L'exploitation abusive des ressources naturelles est l'une des causes de la dégradation de l'environnement (Issoufou Oumarou, 2008). En effet, la lutte pour l'accès aux ressources de base, devenue une préoccupation permanente, constitue la principale ressource de conflit. Le besoin de sécurité foncière est directement lié à la compétition sur un espace qui se raréfie notamment en raison de la croissance démographique. L'une des conséquences de la forte pression de l'homme et du cheptel sur les ressources naturelles est à l'origine d'un phénomène considéré comme «(le plus grand changement intervenu dans les Monts Mandara depuis des années : la saturation et la dégradation de terres cultivables)».

1- Méthodes et données

L'étude sur la pression démographique et la compétition foncière dans les Monts Mandara a été effectuée par un questionnaire adressé aux différents acteurs en fonction de leurs domaines d'activité. A cet effet, (05) villages ont été enquêtés à savoir : Mohour, Zamay, Magoumaz, Tourou, Mofou. Le choix de ces villages s'explique par leur forte démographie avec une densité de plus de 100 habitants/km² entraînant une compétition foncière ; aussi par le fait qu'on y retrouve une diversité d'activités agro-pastorales pratiquées à des échelles différentes (agriculture intensive pratiquée par les planteurs sous l'encadrement de la SODECOTON, petite agriculture villageoise développée par les paysans et l'élevage du gros et du petit bétail). Ce choix s'explique également par le nombre de migrants de retour identifiés dans les terroirs étudiés.

L'effectif des personnes enquêtées dans ces différents villages ou terroirs est contenu dans le tableau I. Cet effectif est constitué des agriculteurs, des éleveurs et des migrants de retour. Au total un échantillon aléatoire constitué de 139 personnes a été retenu. Après épuration des fiches d'enquêtes, l'effectif de l'échantillon traité est de 117 personnes. L'objectif du questionnaire est de faire une étude de perception auprès des populations au sujet de la pression démographique afin de mieux faire l'analyse des compétitions foncières dans les Monts Mandara.

Tableau I : Répartition de la population enquêtée

| Villages | Echantillons des personnes retenues | Personnes enquêtées |
|-----------------|-------------------------------------|---------------------|
| Mohour | 40 | 35 |
| Zamay | 31 | 25 |
| Mofou | 30 | 23 |
| Magoumaz | 20 | 18 |
| Tourou | 18 | 16 |
| Total | 139 | 117 |

Source : Enquêtes de terrain, Tévéché 2012

Une enquête est faite également auprès de cinq (05) Groupements d'Initiatives Communes (GIC) qui œuvrent dans la production agricole, dans le stockage, la vente et l'encadrement des agriculteurs. Des investigations ont été faites auprès de deux (02) structures d'accompagnement des acteurs, notamment MIDIMA (Mission du Développement Intégré des Monts Mandara) et PDRM (Projet pour le Développement de la Région des Monts Mandara) qui sont très actives dans la région et qui interviennent dans la régulation des conflits, l'aménagement des parcelles agricoles et la création des greniers communautaires. Les données obtenues sont classées selon les rubriques du questionnaire afin de faciliter leur dépouillement. Ces données sont ensuite traitées et analysées

par le logiciel Excel afin de ressortir les tableaux, les cartes et les diagrammes susceptibles d'évaluer et d'apprécier les actions concrètes des acteurs sur le terrain.

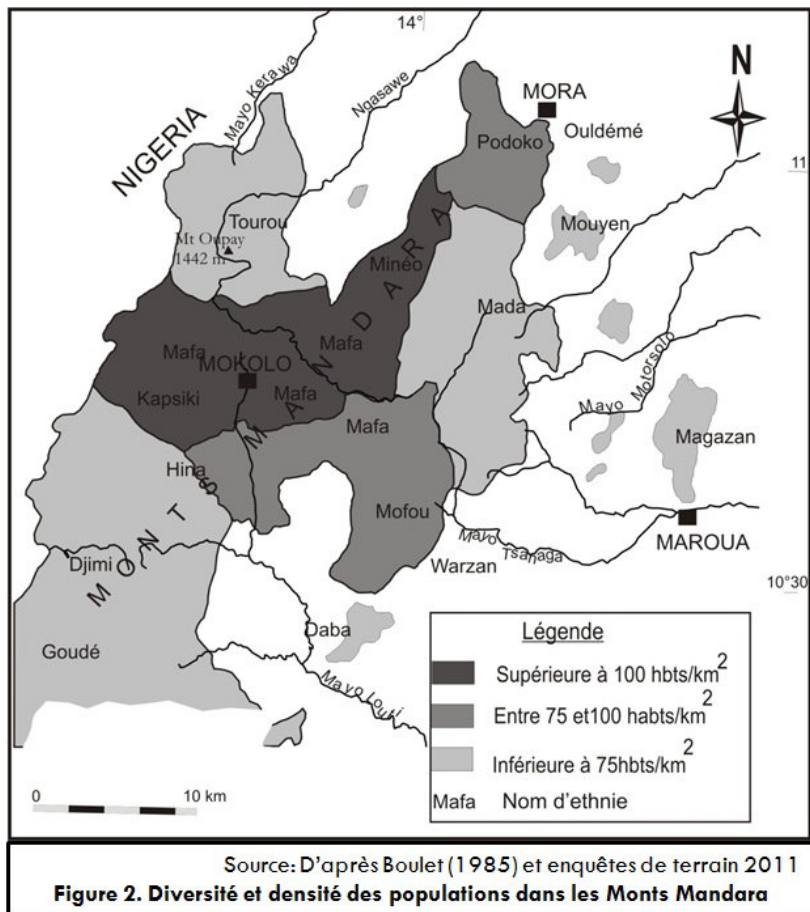
2. Résultats

2.1. Pression démographique et saturation foncière

D'après les recensements de 1967/68 la population des Monts Mandara était de 329497 habitants, en 1976 : 464595 habitants et le dernier recensement de 2005 place la population à 1048861 habitants, soit une nette évolution par rapport aux chiffres de 1967 et 1976. Cette augmentation de la population, souvent en lien avec des migrations (migration de retour) aboutit à une pression foncière telle que les méthodes culturelles ou pastorales connues sont remises en cause. Les Monts Mandara sont peuplés à majorité par des populations issues des migrations diverses. Il s'agit des populations habitants jadis les plaines et qui se sont déplacées à cause de la situation d'insécurité permanente qui règne dans la plaine (Boutrais, 1973 ; Hallaire, 1991). Cette insécurité remonte au XIIe siècle avec la pression militaire du Royaume Mandara qui balaie toute la plaine et refoule plusieurs populations sur les massifs. Ensuite, suivra la Djihad (guerre d'islamisation) engendrée par Ousman Dan Fodio au XIXème siècle, qui emmena les populations à fuir les plaines pour se réfugier dans les montagnes. Au fil des années ces différentes migrations, associées au fort taux d'accroissement de la population 26% entrainera une situation d'explosion démographiques dans ces massifs.

Les densités des populations assez élevées sont généralement supérieures à 100 habitants /km². Par ailleurs, on retrouve des villages qui ont des densités de plus de 200 habitants/km² tels que : Mofou, Mohour, Soulédé, Magoumaz, Wazang et Hina. Sur le plan ethnique, on y retrouve une diversité remarquable à

savoir : les matakam ou mafa, les kapsiki, les fali, les goudé, les hina, les mofou, les marghi qui sont fortement impliqués dans l'agriculture et l'élevage. (figure 2).



La forte pression démographique est marquée par la dynamique des activités agropastorales et industrielles développées par les différents groupes ethniques sus-cités. Ce poids démographique sur l'espace et sur les ressources a entraîné ainsi une saturation foncière. A ce titre, les résultats de

terrain montrent que sur une parcelle d'un quart d'hectare (1/4 ha) de terre agricole, l'agriculteur peut obtenir plus de 05 sacs de sorgho, 03 sacs d'arachide ou alors 04 sacs de soja dans les années 90. Mais aujourd'hui avec la pression démographique, on assiste non seulement aux morcellements de cette parcelle, mais aussi à la baisse de la production à cause de la surexploitation des terres entraînant de ce fait la perte de la fertilité des sols.

2.2. Les Monts Mandara comme bassin de production agricole de l'Extrême-Nord

La région des Monts Mandara constitue une forte zone par excellence de production agricole, malgré le caractère fragile et hostile du milieu. Cette affirmation tient compte de toutes les variétés de cultures exploitées dans ce milieu (cultures vivrières, cultures maraîchères, culture d'exportation. Au fil des années, les populations avec l'appui de la SODECOTON, ont su mettre sur pied des stratégies d'adaptation et de fertilisation des sols, pour accroître leur production agricole. Ces stratégies d'adaptation concernent : l'aménagement en terrasse (avec des pierres entassées et alignées sur plusieurs longueurs de mètre), l'agroforesterie (plantation d'arbres fixateurs d'azotes), l'utilisation de la fumure organique et minérale (engrais organique et chimique), la pratique de l'assolement et la technique du semis sur couverture végétale) (**Planche photographique 1**).



1



2

Clichés Tévéché, 2008

Planche 1 : Stratégies d'adaptation des populations aux conditions du milieu dans les Monts Mandara

L'aménagement des parcelles agricoles par les terrasses (1), la plantation des arbres fixateurs d'azote dans les champs (acacia albida) concourent à la restauration de la fertilité des sols (2)

Ces stratégies contribuent à une gestion durable des sols et à l'augmentation des rendements agricoles. On y retrouve une diversité de culture : coton, maïs, mil, sorgho, arachide, oignons, niébé (haricot) qui alimente les marchés de l'Extrême Nord, mais aussi des grandes villes Douala, Yaoundé, Bafoussam et même du Nigéria. C'est Cette diversité qui lui confère l'appellation de grenier de la région de l'Extrême-Nord. Par ailleurs, les sols des Monts Mandara sont pour la plupart volcaniques et très fertiles. Ils sont propices aux activités agropastorales justifiant la grande convoitise de cette région

Ces atouts sont cependant limités par les contraintes du milieu, car il existe une diversité d'acteurs dont les activités se déroulent sur un espace réduit. L'agriculture intensive à travers les plantations de la SODECOTON nécessite des vastes superficies et des terres très fertiles, cependant les plantations

villageoises sont réduites sur des petits espaces peu fertiles (Tableau II).

Tableau II : Prévision des surfaces intensives en hectare en 2004/2005

| Secteur | Mora | Koza | Dogba | Total |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|--------|
| Coton | 5 430 | 2 972 | 4 290 | 12 692 |
| Maïs intensif ou amélioré | 195 | 875 | 159 | 1 229 |
| Niébé | 490 | 95 | 93 | 678 |
| Sorgho traditionnel fumé à l'urée | 4 320 | 2010 | 1 952 | 8 282 |

Source : Sodecoton, Région Maroua-Nord

Le tableau II montre que les populations s'intéressent plus à la culture de coton qu'aux cultures vivrières. A Mora, on a une surface de coton de 5 430 ha contre 195, 490, 4 320 ha respectivement pour le maïs intensif, le niébé et le sorgho traditionnel fumé à l'urée. L'élevage occupe également une place importante dans la vie des populations Mandara. Il s'agit de l'élevage du petit et du gros bétail qui implique des besoins en espace de pâturages et des ranchs privés. C'est le cas de la savane de Zamay, Mohour, Wafango, Gawar, Bourha dont le sol se dégrade de plus en plus à cause du surpâturage. En effet six troupeaux de plus de 80 têtes chacun y pâturent régulièrement (Téwéché, 2008).

2.3. Les jeux et enjeux des acteurs dans la gestion de l'espace Mandara

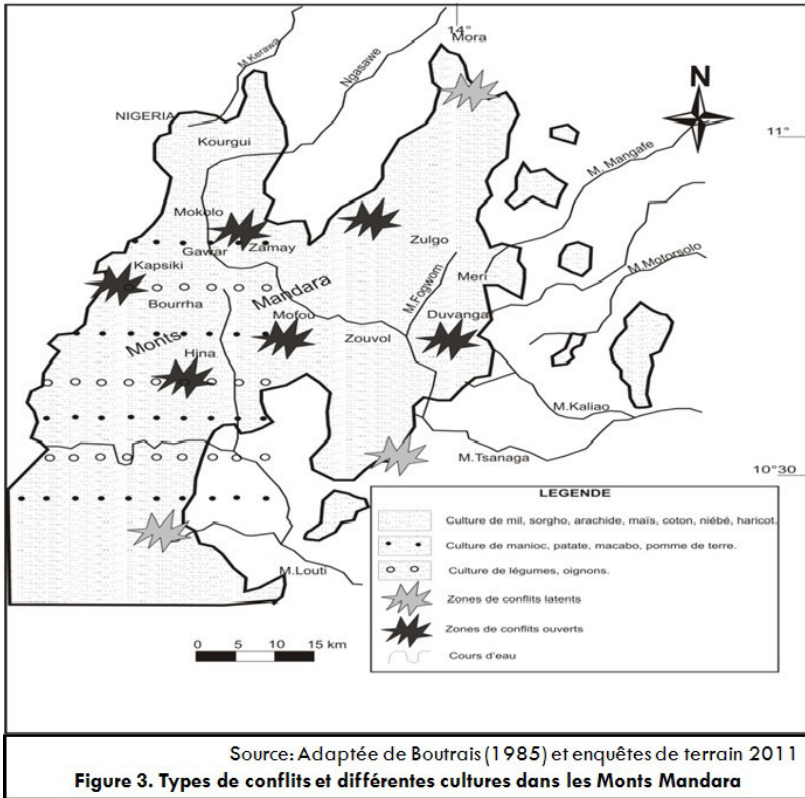
2.3.1. Affrontement entre agriculteurs et éleveurs

La compétition foncière entre agriculteurs et éleveurs n'est sans doute pas un phénomène particulier à l'Extrême Nord du Cameroun. Dans la région des Monts Mandara, elle prend des formes aiguës qui débouchent souvent sur des actions violentes.

Les conflits se produisent à trois moments de l'année : en début, au milieu et en fin de saison des pluies.

En début des saisons des pluies, les éleveurs ripostent aux nouveaux défrichements qui les privent de pâturages ; en pleine saison agricole (juillet-août) les bergers ont du mal à surveiller les animaux qui sont prêts à brouter les plantes cultivées des champs. Et au début de la saison sèche, les éleveurs impatientes de faire paître leurs animaux laissent ces derniers en divagation ou simplement conduisent leurs troupeaux sur les chaumes dès la récolte du mil, maïs, arachides sous pluies. Cette situation est à l'origine des conflits entre éleveurs et agriculteurs.

La compétition entre les éleveurs et les agriculteurs, au-delà de l'accès aux ressources, peuvent aussi être vues comme une compétition entre deux différents systèmes de production ou d'utilisation de l'espace (Moritz, 2006). Les conséquences de ces affrontements sont entre autres : bergers brutalisés, animaux blessés ou parfois confisqués par les agriculteurs, dévastation des plantations. Les localités de Hina, Bourha, Gawar, Zamay, Mohour, Zoulgo, Douvangar sont les plus exposés à des conflits dits ouverts parce que ce sont des zones de pâturage par excellence et la situation où les animaux sont en divagation dans les champs de culture est récurrente, tandis que les zones situées au Sud et au Nord de Mandara connaissent les conflits latents (**Fig. 3**). On peut donc dire ici que le rapport entre les zones de conflits et les contraintes spatiales observées dans la plupart des localités d'étude est évident. Les zones qui connaissent une forte anthropisation sont régulièrement soumises aux conflits ouverts à cause de la raréfaction des ressources naturelles dont le foncier.



2.3.2. L'émergence et la prédominance du coton dans le secteur agricole

Le cotonnier, comparé à d'autres types de culture est une plante relativement exigeante. La production du coton dans les régions soudano-sahéliennes d'Afrique en général et dans les Monts Mandara en particulier exige un calendrier agricole contraignant (la préparation du sol, les semis, le démarrage, le buttage, les sarclages, les traitements insecticides) (Roupsard, 1987). Cette culture sous pluies exige des terres fertiles et propices à son développement. C'est pourquoi, les planteurs de coton aménagent de vastes superficies des terres fertiles dont

les conséquences ne tardent pas à se répercuter sur d'autres acteurs : réduction des pâturages, diminution de la production du vivrier entraînant des problèmes de famines, conflits entre migrants et autochtones, division dans les familles au niveau de la répartition des terres. Parlant de cette répartition ou de l'acquisition des terres dans les Monts Mandara, plusieurs éléments rentrent en jeu : héritage foncier, location et achat. De façon naturelle, ce sont les autochtones (migrants anciens), sous le contrôle de l'autorité traditionnelle (djawro, djaligué) qui sont détenteurs de la terre. A cet effet, ils ont le pouvoir de vendre, de louer et de faire hériter à leurs descendants. Aussi des portions de terres sont louées aux nouveaux migrants venus des localités voisines. Mais il convient de noter que se sont des terres peu fertiles qui sont accordées à ces nouveaux migrants.

2.3.3. Réinsertion difficile des migrants de retour

Les résultats de nos enquêtes de terrain montrent qu'il ya plusieurs types des migrants de retour. Il s'agit des élèves, étudiants, fonctionnaires, et débrouillards. Dans la plupart de cas, les migrants de retour sont des personnes qui ont quitté, vendu ou loué leurs terres à un moment donné pour aller s'installer dans les grandes villes comme Yaoundé, Douala et dans d'autres localités comme dans la plaine du Diamaré, dans la région du Sud-Est de la Bénoué (Watang Zieba, 2006 ; Lavigne Delville, 2006). Celles-ci n'ayant trouvé des conditions favorables ou à la suite de la crise économique dans les villes, font des migrations de retour. Le cas le plus récent est celui des migrations massives des citoyens venus de la ville de Yaoundé, après la destruction du "marché Mokolo" qui porte le nom d'une ville des Monts Mandara. En 2011, le nombre de ces migrants venus de Yaoundé était estimé à plus de 100 personnes qui sont installés aujourd'hui pour la plupart dans les localités d'Udkia, Mofou, Zamay, Ziver. Certains de ces migrants une fois retournés, auront des difficultés d'acquisition de la terre qu'ils

auraient auparavant vendue ou louée. En effet la plupart des migrants de retour, lorsqu'ils quittent leur localité d'origine n'ont aucune intention de retourner au bercail. La migration de retour telle qu'elle est apparue dans ce cas n'est pas du tout un « retour construit », c'est-à-dire préparé de longue date et effectué au moment opportun (Gubry, 1995), les objectifs poursuivis en ville ayant été atteints ou alors les difficultés liées à la vie au lieu d'accueil. (Tableau III)

Tableau III : Migrants identifiés et motifs de leur voyage

| Villages | Migrants identifiés | Raisons de voyage | Raisons de retour | Conséquences |
|----------|---------------------|---|---|---|
| Mohour | 26 | -Recherche d'emploi -Profession -Litiges familiaux -Contentieux avec les autorités | -Santé -Difficultés dans la ville d'accueil -Retraite -Désir d'investir au village -Chômage en ville -Insécurité -Délinquance | -Reconversion dans d'autres activités au village telles l'agriculture, l'élevage, le commerce, la construction... -Conflits récurrents avec les acteurs restés sur place |
| Zamay | 34 | | | |
| Mofou | 36 | | | |
| Magoumaz | 25 | | | |
| Tourou | 17 | | | |

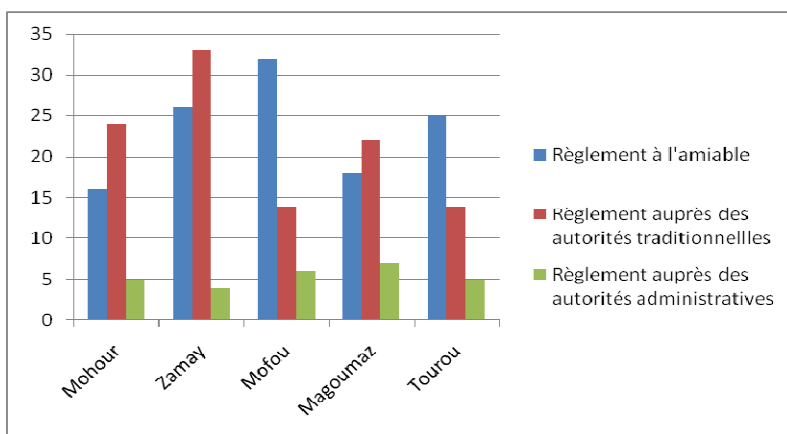
Source : Enquêtes de terrain, Tévéché 2011

Le retour de ces migrants crée souvent des tensions avec les populations de départ qui sont restées exploiter les biens desdits migrants (terre, maison, boutique, etc.). Il est aussi à noter que la majorité des migrants jeunes voyagent souvent à l'insu des parents ceci parce que ces derniers ne sont jamais d'accord de leur départ. En plus, ce qui complique la réinsertion de ces migrants de retour c'est leurs contentieux de départ avec les populations ou les autorités traditionnelles et administratives. Certains voyagent parce qu'ils n'ont pas réglé leurs créances. Une fois au bercail ces derniers éprouvent des difficultés car les créanciers ont confisqué leur patrimoine (terrains, comptoirs, jardins etc.) en compensation. Les autorités traditionnelles interviennent pour restituer les terres aux ayants droit dans les

cas de location. Ces interventions ne se font pas toujours de façon passive. Ce qui crée très souvent des vives tensions, et la négociation apparaît ainsi comme le moyen le mieux adapté.

2.3. 4. Règlement de Conflits

Trois modes de règlement des conflits sont identifiés dans les localités d'étude : le règlement à l'amiable, le règlement auprès du djawro et le règlement auprès du lamido (Kossoumna Liba'a, 2012). Il faut rappeler que la plupart des conflits sont réglés au niveau des autorités (traditionnelles et administratives). Les plaignants récusent de plus en plus le règlement à l'amiable (**Figure 4**).



Source : Enquêtes, Tévéché 2012

Figure 4. Modes de règlement des conflits identifiés dans les localités d'enquêtes

Ceci peut s'expliquer par le fait que ces acteurs veulent se régler les comptes au-delà de la gestion des conflits proprement dit. Parlant donc de la gestion des conflits, l'autorité administrative et traditionnelle sont des instances

responsables de la régulation des conflits fonciers dans les Monts Mandara. Cependant, ces autorités éprouvent des difficultés dans la régulation desdits conflits, notamment vis-à-vis des mises en cause qui croient toujours avoir raison en mettant la pression sur ces autorités. Il s'en suit donc une vive tension sociale parmi la population en particulier entre agriculteurs et éleveurs (**Tableau V**) surtout pendant la saison des cultures, des familles entières brisées, une insécurité au village, le manque de confiance vis-à-vis des autorités administratives et traditionnelles lorsque les conflits sont réglés de façon arbitraire et provisoire.

Tableau V: Conflits cultivateurs – éleveurs

| Année 2006 | Plaintes des agriculteurs contre les éleveurs | Sanctions | Plaintes éleveurs contre agriculteurs | Sanctions |
|------------|---|---|---|-------------------------|
| Mohour | Plus de 25 plaintes Motifs : - Divagation des animaux - Dévastation des plantations - Surpâturage | Amende de 10 000 à 100 000 FCFA - Paiement en nature 10 à 20 sacs de mil ou maïs | plus de 15 : - bergers brutalisés - 08 bœufs blessés par les agriculteurs lors des confrontations agriculteurs-éleveurs | Amende de plus 50 000 F |
| Gawar | plus de 30 plaintes Motifs : - Divagation des animaux - Dévastation des plantations - Surpâturage | | Plus de 20 bergers brutalisés en Juin- Juillet 2006 | |

Source : Chefferies de Mohour et Gawar, complétées par l'enquête du terrain 2009.

Aussi, des conflits récurrents se multiplient entre les migrants de retour et les populations au sujet de leur réinsertion (**Tableau VI**).

Tableau VI : Activités des migrants et leurs conséquences

| Localités | Migrants de retour identifiés | Activités de reconversion sur le terrain | Conflits | Conséquences |
|-----------|-------------------------------|--|---|---|
| Mohour | 26 | <ul style="list-style-type: none"> -Agriculture -Commerce -Elevage -Pêche -Construction d'habitat | <ul style="list-style-type: none"> -Exploitation des terrains litigieux -Litiges réglés de manière arbitraire par les autorités administratives et locales -Problème de succession -Créances non réglés | <ul style="list-style-type: none"> - Bagarres -Blessures -Plaintes -Décès -Mysticisme - Mécontentement -Désir d'émigrer de nouveau |
| Zamay | 34 | | | |
| Mofou | 36 | | | |
| Magoumaz | 25 | | | |
| Tourou | 17 | | | |

Source : Enquêtes de terrain, Tévéché 2012

Au plan économique, on enregistre des destructions des biens, une baisse de rendement après une forte divagation d'animaux, la baisse des cultures de subsistance au profit de coton qui ne comble toujours pas le déficit alimentaire. Sur le plan politique, on assiste à la perte de l'autorité du chef, au manque de confiance vis-à-vis de l'autorité administrative.

CONCLUSION

Le problème de la compétition foncière se pose avec acuité dans la région des Monts Mandara. Il est lié à la forte pression

démographique que connaît ce milieu sensible. Les différents jeux des acteurs (conflits entre agriculteurs et éleveurs, appropriation des meilleures terres pour les cultures de spéculation) sont les résultats majeurs de nos enquêtes de terrain. Ces résultats constituent un grand apport dans ce domaine de recherche car ils permettent d'établir la relation entre l'explosion démographique et les compétitions foncières dans les Monts Mandara ceci en vue de trouver une solution à ce problème. Aussi, l'hypothèse principale qui place l'explosion démographique au cœur des compétitions foncières dans la zone est confirmée vue les différents résultats examinés tout ou long de cet article. En ce qui concerne la résolution des conflits, il faut dire que malgré l'intervention des autorités administratives et traditionnelles, beaucoup reste encore à faire car ces tensions restent pour la plupart permanentes sur le terrain. Il faut donc que les responsables de la gestion des conflits s'attèlent à mettre sur pied une technique rigoureuse un mécanisme pour gérer de façon efficace et durable les différentes crises, résultantes de la compétition foncière dans les Monts Mandara. Afin d'éviter les conflits fonciers et agropastoraux en général à l'avenir, quelques propriétaires terriens s'attèlent déjà à border leurs parcelles ceci avec le soutien de la délégation régionale et départementale des affaires foncières. Et dans cette même perspective, les autorités traditionnelles veillent au respect scrupuleux des pâturages mis en défens ou des parcours d'animaux aménagés dont le but est de limiter la divagation des animaux dans les champs.

Références bibliographiques

Beauvilain, A., 1989, Nord-Cameroun : Crise et peuplement, Tome 1 & 2, 625p, Thèse de Doctorat ès Lettres et sciences humaines, Université de Rouen, France.

Boulet, J., 1975, **Magoumaz Pays Mafa (Nord Cameroun) (Étude d'un terroir de montagne)**, 104p, ORSTOM, Paris.

Boutrais J., 1973, **La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara)**, 279 p, ORSTOM, Paris.

Boutrais J., et al., 1985, Le Nord du Cameroun. Des hommes, une région, 552 p, ORSTOM Paris.

Chauveau, J-P., Colin, J-P., Jacob, J-P., Lavigne Delville, Ph., Le Meur, P-Y., 2006, Modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest, Résultats du projet de recherche CLAIMS, 97p, Claims, Mest africa, iied.

Gonné B., Seignobos C., 2006, « Nord Cameroun : Les tensions foncières s'exacerbent », in **Grain de Sel, n° 36, Sept-Nov 2006, pp. 16-18.**

Gonné B., 2005, « Migrations et problématique d'installation récente des paysans dans la vallée de la Bénoué (Nord Cameroun) », XIII^e Colloque International du Réseau MEGA TCHAD,

Migrations et Mobilité Spatiale dans le Bassin du Lac Tchad, Maroua du 31 octobre au 3 novembre 2005 (sous presse).

Gubry P., et al., 1995, Le retour au village : une solution à la crise économique au Cameroun ? MINREST, IFORD, CEPED,

Hallaire A., 1991, Paysans Montagnards du Nord Cameroun, les Monts Mandara, 253 p, ORSTOM, Paris.

Issoufou Oumarou., 2008, Femmes et développement local : Analyse socio-anthropologique de l'organisation foncière au Niger. Le cas de la Région de Tillabery, 355p, Thèse pour l'obtention du Doctorat de sociologie de L'Université de Rennes 2 – Haute-Bretagne.

Iyebi-Mandjek O., et al., 1995, Terroir de Mowo : saturation foncière et émigration,80 p, ORSTOM, Paris.

Kossoumna Liba'a N., 2012, « Sédentarisation des éleveurs transhumants dans le Nord du

Cameroun : évolution des conflits ruraux et de leurs modes de résolutions », in **African Population Studies Vol. 26, 1, pp. 113-132.**

Lavigne Delville Ph., 2002, « Vers une articulation des modes de régulation foncière? Avancées récentes et enjeux (Afrique de l'ouest francophone) », **Contribution au Séminaire Régional sur les Enjeux Fonciers, Banque Mondiale, Kampala, 31p.**

Lavigne Delville Ph., 2006 « Quels enjeux pour les politiques foncières ? Sécurité foncière, marchés et citoyennetés », in **Grain de Sel, n° 36, Sept-Nov 2006, pp. 12-14.**

Lorenzo Cotula et Camilla Toulmin., 2004, **Migrations internationales et droits fonciers locaux en Afrique de l'Ouest**, 95p, Dossier n°132, iied, Programmes zones arides.

Morin S., 1996, **Le haut et le bas. Signatures sociales, paysages et évolutions des milieux dans les montagnes d'Afrique centrale (Cameroun et Tchad). Pays enclavés**, 156 p, CRET, DYMSET, Bordeaux.

Roupsard M., 1987, **Nord -Cameroun : couverture et développement**, 510 p, Paris.

Seignobos C., 2006, « Une négociation foncière introuvable ? L'exemple du Mayo-Rey dans le Nord Cameroun », in **Communication Colloque International : Les Frontières de la Question Foncière**, Montpellier 2006 (sous presse).

Tchotsoua M., et al., 2000 « Urbanisation, crise économique et dynamique de l'environnement en milieu soudanien d'altitude : le cas du plateau de Ngaoundéré », in **Revue de géographie du Cameroun, vol. XIV, n° 2, pp. 225-249.**

Tchotsoua M., 2008, **Enjeux et opportunités scientifiques pour le développement durable de l'Afrique**, 291 p, Ed. Clé, Yaoundé.

Temgoua A.P.L., 1999, « Les Kirdis des Monts Mandara (Nord Cameroun), une civilisation fortement influencée par le milieu

physique », in, **Géologie et environnement au Cameroun**, coll **GEOCAM 2**, P.U.Y, pp. 37-45.

Téwéché A., 2008, Anthropisation des milieux fragiles des Monts Mandara Extrême-Nord Cameroun, 150 p Mémoire de Master, Département de Géographie, Université de Douala, Cameroun.

Watang Zieba F., Lieugong M., 2006, « Mobilités spatiale et nouvelles pratiques foncières dans les terroirs d'immigration de la plaine du Diamaré (Nord -Cameroun) : le cas du terroir de Foulou) », **communication Colloque International : Les Frontières de la Question Foncière, Montpellier 2006** (sous presse).

Article original

Jean Akassou Djamba (1921-1998) : une élite kirdi controversée du Nord-Cameroun

Par Mathias KAIMANGUI

Assistant, Université de Ngoundéré

E-mail : foulnamanga@yahoo.fr Tel : 77 41 72 10/94 04 68 25

Résumé. Cette réflexion met en exergue le rôle important et contradictoire que Jean Akassou Djamba a joué dans la dynamique politique, socioculturelle et économique locale, régionale et nationale. Dès lors, quels sont les facteurs qui ont déterminé son émergence comme acteur de l'histoire politique du Cameroun en général et celle du Nord-Cameroun en particulier et qu'est-ce qui justifie son attitude contradictoire ? Pour répondre à cette question, nous avons utilisé deux sources fondamentales : les documents scripturaux (ouvrages, thèses, mémoires et sources archivistiques) et les sources orales. La confrontation, le recoupement et l'interprétation critique des données orales et écrites, nous ont conduit aux résultats suivants : né en 1921 dans une famille massa de Yagoua, Jean Akassou Djamba connut une enfance difficile qui ne manqua de le frustrer, d'où sa volonté de s'affirmer. Il fut tiraillé entre les valeurs coutumières et les valeurs occidentales. Grâce à la conjugaison de trois principaux facteurs (l'école occidentale, l'appui des autorités coloniales et coutumière et le jeu d'intérêt politique avec Ahmadou Ahidjo), Jean Akassou Djamba devient une élite politique. Cet article met en lumière, les origines sociales de cet acteur *kirdi* et l'impact de ses actions parfois controversées, sur la dynamique locale, régionale et nationale.

Mots clés : Trajectoire politique, élite *kirdi*, acteur de l'histoire, dynamique politique, Nord-Cameroun, Cameroun.

Abstract. This study puts in question the important and contradictory role that Jean Akassou Djamba played in the political, socio-cultural, and local, economic, regional and national dynamics. First of all, what are the factors that led to his emergence as an actor in the political history of Cameroon in general and that of the North of Cameroon in particular and what justifies his contradictory attitude? To answer this question, we have used two main sources: written documents (books, thesis and archives) and oral sources. The confrontation, the verification of information from different sources, and the critical interpretation of oral and written information led us to the following findings. Born in 1921 in a Massa family in Yagoua, Jean Akassou Djamba had a difficult childhood which frustrated him. He was torn between customary and Western values. Thanks to the combination of three important factors (Western education, support from the colonial and traditional authorities and a game of political interests with Ahmadou Ahidjo), Jean Akassou Djamba became a political elite. This article sheds light on his social origins and the impact of his actions, sometimes controversial, on the local, regional and national dynamics.

Key words: Political path, *kirdi* elite, history actor, political dynamics, Northern Cameroon, Cameroon.

Reçu le 25/05/2013

Accepté le 11/11/2013

Introduction

La biographie a été pendant longtemps au cœur des grands débats épistémologiques. Ces débats eurent des conséquences notoires au milieu du XX^e siècle, notamment l'éclipse des études biographiques dans certains pays. Mais le renouvellement des problématiques en sciences sociales a abouti à la réhabilitation de la biographie (BAH, 1998). L'histoire n'étant pas désincarnée, les faits historiques sont étroitement liés aux hommes qui ont marqué de manière déterminante leurs sociétés respectives par leur capacité de manœuvrer et leur latitude d'action. En tant que produit d'une société donnée, Jean Akassou Djamba, acteur de l'histoire du Cameroun qui fait l'objet de notre article, est un sujet globalisant. Il a marqué, de manière profonde, la dynamique historique et la conscience collective des populations du département du Mayo-Danay au Nord Cameroun en général et les Massa en particulier. Jean Akassou Djamba symbolise la contradiction entre les valeurs occidentales et coutumières africaines d'une part et les valeurs islamiques d'autre part.

Formé à l'école occidentale, Jean Akassou Djamba fait partie de la toute première élite politique du Cameroun. Il fit partie des différents gouvernements d'Ahmadou Ahidjo de 1958 à 1972. Cette relative longévité de cet acteur de l'histoire dans le gouvernement d'Ahmadou Ahidjo montre, à bien des égards, le rôle politique indéniable de celui-ci et la qualité incontournable des bons rapports qu'entretenaient ces deux personnages.

Cette réflexion vise à mettre en exergue le rôle important de Jean Akassou Djamba en rapport avec les autres acteurs, dans la dynamique politique, économique et socioculturelle locale, régionale et nationale. Elle soulève aussi le problème de transfert de souveraineté et celui lié à la trilogie tradition-

mutation-modernité, ce qui débouche sur une situation conflictuelle. Enfin, cette étude soulève l'épineux problème d'islamisation qui a pendant longtemps alimenté les débats politiques au Cameroun et qui continue d'alimenter les débats scientifiques quant aux mobiles de cette islamisation. Pour mieux saisir cet ensemble de questionnements, il convient d'étudier, dans le temps, le parcours de ce personnage, de l'enfance à sa mort en y intégrant le contexte socio-politique ayant jalonné son enfance et façonné sa personnalité, ses rapports avec les élites et son influence sur la vie socio-culturelle dans le Mayo-Danay.

1. Dynamique et contexte socio-politiques de Yagoua de 1902 à la naissance de Jean Akassou Djamba en 1921.

Yagoua connut une évolution socio-politique dans un contexte particulier de sa fondation en 1902 à la naissance de Jean Akassou Djamba en 1921.

1.1. Dynamique socio-politique de Yagoua de 1902 à 1921.

Avant l'implantation du poste administratif allemand à Yagoua en 1902, il n'existait pas, chez les Massa, une structure politique rigoureusement organisée. La famille constituait la cellule de base de la société (AMADOU HAMAN, 1996). L'unité de base de l'ossature politique était le *zina* ou l'enclos à la tête duquel se trouvait le *Bum zina*. Le regroupement du *Zina* en *Farana* à la tête duquel se trouvait le *Bumfarana* obéissait à la logique défensive.

En 1902, les Allemands nommèrent Soua comme chef des Massa. Celui-ci mourut la même année et son frère cadet, Adaptoussia Soua lui succéda¹. Après le départ des Allemands

¹ Archives Nationales de Yaoundé (ANY), APA, 11749, Rapport annuel, subdivision de Yagoua, 1950.

en 1915, la Société des Nations (SDN), créée au lendemain de la première guerre mondiale, laissa le soin à la France et à l'Angleterre d'administrer le Cameroun. Yagoua fut ainsi rattachée à la circonscription du Logone. Le 13 mars 1921, la subdivision fut inaugurée par le lieutenant d'infanterie coloniale, Dumini¹. Cette inauguration coïncida avec la naissance de Jean Akassou Djamba en 1921.

1.2. Contexte socio-politique à la naissance de Jean Akassou Djamba en 1921.

Jean Akassou Djamba est membre d'une société massa aux structures politiques diffuses, c'est-à-dire sans organisation politique rigoureuse. Cette organisation contrastait avec la hiérarchisation de cette société engagée par les Allemands dès 1902, date de création du poste administratif de Yagoua (TASSOU, 1998). Elle fut très mal accueillie par les populations locales.

L'agriculture, l'élevage, la pêche et le petit commerce constituaient les activités économiques de cette région. Ces activités économiques sont l'œuvre des Massa, des Toupouri, des Mousgoum, des Mousseye et des Peul. Ces derniers s'intéressaient particulièrement au commerce et à l'élevage. Pour ce faire, ils étaient en perpétuel mouvement et le plus souvent, étaient victimes des coups de vol. La situation qui prévalait en 1921 à Yagoua était celle d'une localité en proie à une grande insécurité entretenue par les populations massa et toupouri. En effet, cette année est ponctuée par la recrudescence de razzias de bétail des nomades peul, orchestrées par les Massa du canton de Yagoua, ayant pour chef, Adaptoussia Soua, géniteur de Jean Akassou Djamba. Compte tenu de ce climat d'insécurité, les Peul installés à Kalfou, à quelques kilomètres à l'ouest de la ville de Yagoua,

¹ Ibid.

nouèrent, en 1939, une alliance avec le nouveau chef de canton, Makaïni Soua¹.

Avant l'arrivée des missionnaires américains de l'Eglise luthérienne à Yagoua en 1923, soit deux ans après la naissance de Jean Akassou Djamba et même après, l'éducation des jeunes garçons dans la société traditionnelle massa reposait sur le *Libida*². Ces missionnaires s'étaient installés à proximité de la maison parentale de Jean Akassou Djamba. Leurs activités influencèrent la vie de ce dernier qui fit de leur religion, un bouclier pour résister à la politique d'islamisation dans les années 1960, sous le règne du Président Ahmadou Ahidjo (TAGUEM FAH, 2003). Pour bien saisir ce personnage complexe, la connaissance de ses origines sociales et l'intelligibilité de son éducation familiale et de sa formation scolaire s'imposent.

2. Origines sociales, éducation familiale et scolaire de Jean Akassou Djamba

Jean Akassou Djamba était membre de la société massa de Yagoua dans laquelle il fut moulé. Après son éducation familiale et sociale dans sa tendre enfance, il se forma à l'école occidentale, ce qui lui permit de connaître une ascension sociale.

¹ Celui-ci est un usurpateur, car grâce à un subterfuge, il a récupéré à son compte, la chefferie au détriment des enfants d'Adaptoussia Soua après la mort de ce dernier.

² L'appellation de ce rite initiatique varie selon les ethnies qui le pratiquent. Chez les Massa et selon leur localisation géographique, l'initiation est dénommée le *Labana*, le *Labada* ou le *Libida*. Les Mougoum et les Toupouri l'appellent le *Laba*. Les Mousseye, quant à eux, désignent ce rite par le terme *Lebeda*. Toutefois, le fond de la pratique rituelle reste le même. Véritable école de la vie, le *Libida* constituait une étape importante dans la formation sociale des jeunes pupilles *massa*, *mousseye*, *toupouri*, et *mougoum*.

2.1. Origines sociales de Jean Akassou Djamba

La compréhension des origines sociales de Jean Akassou Djamba et du clan auquel il appartenait, nécessite de remonter aux origines des Massa de Yagoua. En effet, selon un récit légendaire, les Massa seraient venus du Bornou. L'ancêtre des Massa, Guémé, qui se serait installé en bordure du Logone, avait à son service Aligosey¹. Ce dernier serait venu du Bornou (Dikwa), porté par des paquets de roseaux que le courant du Logone avait emportés jusqu'aux abords de la rive gauche, à l'emplacement actuel du village de Guémé². Guémé avait fait fortune dans l'élevage et l'agriculture, assisté par sa nombreuse progéniture (AMADOU HAMAN, 1996). Cependant son âge avancé ne lui permettait plus de contrôler son immense fortune. Pour mettre à exécution leur complot sadique, à savoir le parricide, les enfants de Guémé voulurent utiliser Aligosey, mais l'attachement et l'estime que celui-ci avait vis-à-vis de son maître l'amenèrent à les dénoncer. Comme conséquence de cet attentat manqué, Guémé maudit ses enfants et, en guise de reconnaissance, il accorda ses bénédictions à Aligosey et lui donna l'une ses filles en mariage. Conformément au vœu de Guémé, le couple eut une nombreuse progéniture, comprenant Ourfou, l'ancêtre fondateur du clan « *yagouana* » dont Jean Akassou Djamba était issu. *Yagouana* signifie les gens de Yagoua³. Il existait, entre autres, le clan « *guiseyna* », c'est-à-

¹ Nom qui signifie en massa «Ali le circoncis ». Ce personnage légendaire serait, selon la conscience collective massa, un Bornouan.

² Village ayant pour fondateur, Guémé, l'ancêtre des Massa.

³ Toutefois, au-delà de ce récit légendaire sur l'origine des Massa qui relève du domaine mythique, Yves Schaller situe leur installation en bordure du Logone au XVIII^e siècle alors qu'Amadou Haman, quant à lui, situe leur arrivée dans cette région entre les XVI^e et XVII^e siècles. Ainsi, cette divergence sur l'installation des Massa dans leur site actuel montre l'importance de la tâche qui incombe aux chercheurs dans la quête de l'origine de ce peuple.

dire les gens de Guiseye et les «*waliana* », les gens de Walia (AMADOU HAMAN, 1996).

Quoi qu'il en soit, Jean Akassou Djamba était d'ethnie massa de Yagoua. Son père, Dopsoumouna, connu officiellement sous le nom Adaptoussia Soua, était un grand guerrier. Il présida aux destinées de Yagoua de 1899 à 1938. C'est au sein de cette famille qu'il commença son éducation de base.

2.2. Education familiale de Jean Akassou Djamba

Le cadre familial a été pour Jean Akassou Djamba, comme tout jeune Massa, le premier lieu de socialisation. De ce fait, l'éducation incombait aux parents qui inculquaient à l'enfant, les vertus de la vie à travers les contes et les proverbes. Dans une société patrilinéaire, le garçon constituait le fleuron de la famille, ce qui expliquait l'attention à lui réservée par rapport à la fille sur le plan éducationnel.

L'enfance de Jean Akassou Djamba fut particulièrement marquée par des difficultés de croissance physique. Cette difficulté de l'épanouissement physique constituait un objet de raillerie de la part de ses frères, cousins et camarades. Son désir de s'affirmer, l'amena à brimer ses camarades d'enfance et même ses aînés. Le caractère très bouillant du jeune Jean Akassou Djamba et ses ardeurs belliqueuses contrastaient avec son physique et éblouissaient de ce fait ses aînés. La fébrilité et le caractère maladif de Jean Akassou Djamba, qui l'exposaient à toute forme de menace, amenèrent son géniteur à lui accorder ses bénédictions avant de mourir en 1939 en ces termes :

Je suis conscient du fait que tu es maladif, tu ne possèdes pas de force physique pour faire face aux menaces de tes camarades. Mais, je te donne ma bénédiction. Maudis toute personne qui t'aura

offensé. Tu prendras le dessus sur elle grâce à la puissance de la parole¹.

Cette bénédiction galvanisa davantage le jeune Jean Akassou Djamba et ses vœux se réalisaient toujours. Cette puissance de la parole que détenait Jean Akassou Djamba constituait un stimulus et eut une influence sur son comportement ultérieur. Toutefois, cette bénédiction parentale ne pouvait expliquer, à elle seule, la métamorphose très rapide de la vie de cet individu. Ainsi, la plupart de nos informateurs rencontrés à Yagoua s'accordent sur la véracité des effets de ses paroles en dépit de l'absence d'une règle scientifiquement établie pour expliquer ce phénomène mystique. Ce comportement déviant de Jean Akassou Djamba qui se caractérisait par le manque de respect vis-à-vis de ses aînés, se justifiait par le fait qu'il n'était pas un initié.

En effet, dans cette société patrilinéaire, l'éducation du jeune garçon est rigoureuse et méthodique. L'initiation au *Libida* constituait l'un des cadres privilégiés de socialisation de pupilles massa, toupouri, mousseye et mousgoum. La pratique du *Libida* marquait le passage de l'enfant à l'adulte. Comme le dit si bien (TAGUEM FAH, 1999), le rite donnait l'occasion au jeune de devenir un « vrai homme ». Dans ce contexte, le non-initié était considéré comme un être faisant partie de la classe des faibles, il était assimilable à la femme. Ceci privait le non-initié du droit à la parole en présence des initiés lorsqu'ils avaient une décision importante à prendre. Pratique ésotérique et mystique au point que même les initiés ne peuvent pas saisir tous ses contours comme en témoigne Baldi, cuisinier de Jean Akassou Djamba, le *Libida* constituait un cadre d'apprentissage des commandements en vigueur dans la société². Pour Jean Pahai, l'initiation était « à la fois un baptême, un service militaire et

¹ Vounsoumouna Richard, Mara et Ousmanou Damna, entretiens respectifs du 09 avril, du 01 mai et du 02 juillet 2000 à Yagoua.

² Baldi, entretien du 29 avril 2000 à Yagoua.

l'apprentissage de la vie d'adulte dans la mesure où c'était une école d'endurance, de bravoure et d'obéissance » (PAHAL, 1983). Imposé à Mouzouk¹ par le singe parce que celui-ci l'avait surpris en train d'initier ses enfants, l'initiation dont les pratiques doivent rester très secrètes, a été perpétuée de génération en génération jusqu'au jour où elle fut interdite par le Président Ahmadou Ahidjo en 1975² (DAKOLE DAISSALA, 1993). Toutefois, Jean Akassou Djamba ne subit pas cette phase de l'éducation traditionnelle pour les raisons suivantes.

D'abord, conscient du fait qu'il avait des détracteurs et des adversaires déclarés, Adaptoussia Soua redoutait que son fils ne soit l'objet de brimades et de règlements de compte au non de l'initiation. Ensuite, il craignait que son fils ne soit la victime du *Libida* à cause de ses écarts de comportement qui contrastaient avec les normes sociales. La rigueur du *Libida* permettait que de tels individus soient éliminés physiquement lors de l'initiation. Ainsi, de peur de voir son fils passer de vie à trépas, Adaptoussia Soua refusa de l'envoyer à l'initiation.

Enfin, l'entrée de Jean Akassou Djamba à l'école occidentale et sa christianisation expliqueraient vraisemblablement sa non-initiation. Car, à cette période, les enfants de son âge étaient

¹ Le déplacement du centre de l'initiation de Mouzouk à Nouldayna dans l'arrondissement de Guéré, est consécutif au non-respect des interdits du *Libida*. En effet, une promotion de jeunes initiés dévoilèrent le secret aux non initiés. Comme conséquence, les anciens initiés (*Payna*) tuèrent toute cette génération de jeunes initiés et tous les non initiés du village avant d'aller s'installer à Bangana.

² Les raisons officielles de cette interdiction sont les mauvaises conditions d'hygiène, l'oisiveté, la dépense excessive de céréales et les pratiques initiatiques qui laissent libre cours aux règlements de compte. Mais, pour les populations du Mayo-Danay en général et pour certains acteurs politiques *kirdi* en particulier comme Dakole Daïssala, l'interdiction de ce rite est liée à sa non conformité avec l'islam.

tirillés entre les valeurs traditionnelles et les valeurs occidentales.

2.3. Formation scolaire de Jean Akassou Djamba

La présence des colonisateurs au Cameroun en général et au Nord-Cameroun en particulier a engendré des mutations socioculturelles profondes. L'école occidentale a ouvert ses portes. Mais, elle fut très tôt perçue par les populations locales comme un lieu de déperdition des valeurs traditionnelles. Toutefois, les chefs traditionnels, auxiliaires de l'administration, étaient tenus de prêcher par le bon exemple en y envoyant leurs progénitures. C'est dans cette ambiance de méfiance et de suspicion nourries vis-à-vis de l'école qu'Adaptoussia Soua envoya Jean Akassou Djamba à l'école régionale de Garoua en 1931. Cette dernière, selon (GAILLARD, 1994), était un foyer d'éducation dont on a à peine aujourd'hui à imaginer l'importance.

Dans cet établissement scolaire, Jean Akassou Djamba fit la connaissance, entre autres, d'Oumarou Sanda, Talba Malla Oumaté, Maïdadi Sadou, Ahmadou Ahidjo, futur Président de la République du Cameroun, Amadou Mahondé, Sadou Daoudou, hommes politiques de la première heure au Nord-Cameroun. Ses condisciples gardent de lui, le souvenir d'un garçon au caractère bouillant, belliqueux, courageux, récalcitrant et insoumis¹.

Après sept ans d'étude dans cette école qui constituait le creuset de l'élite intellectuelle du Nord-Cameroun, Jean Akassou Djamba sollicita un transfert à l'école primaire principale de

¹ Sadou Daoudou, entretien du 18 juillet 2000 à Ngaoundéré.

Yagoua, créée en 1937. Elève très indiscipliné, Jean Akassou Djamba était régulièrement puni¹.

En 1939, Jean Akassou Djamba et Morom Damna² achevèrent leurs études élémentaires à Yagoua qu'ils quittèrent pour poursuivre d'autres études à Garoua. Le retour de Jean Akassou Djamba à Garoua en 1939, coïncida avec le départ à Yaoundé d'Ahmadou Ahidjo suite à son succès au certificat d'études primaires. Ce diplôme ouvrait aux ressortissants du Nord-Cameroun, qui accusaient un retard scolaire, les portes de l'école primaire supérieure de Yaoundé tandis que ceux du Sud y étaient admis sur concours. Cette même année, Jean Akassou Djamba fut frappé par un malheur car son père mourut à Yagoua en novembre. De plus, le présumé successeur, Damna, fut écarté du trône en décembre 1939 au profit de Makaïni Soua³. Pour les uns, c'est l'administration coloniale qui avait imposé Makaïni Soua en récompense de sa bonne intervention lors de l'incendie de la réserve de chasse de Kalfou en 1939. Pour les autres, c'est la volonté d'Adaptoussia Soua car ce dernier aurait laissé un testament désignant Makaïni Soua comme son successeur d'autant plus qu'il était un fidèle serviteur. Cette succession a été énergiquement contestée par les fils de Adaptoussia Soua principalement Damna (KAIMANGUI, 2000). Il fit venir Jean Akassou Djamba et lui prodigua des conseils en ces termes:

Nous venons de subir une humiliation. Je viens d'être écarté du trône parce que je suis illettré. A cet effet je te demande de prendre tes études au sérieux pour pouvoir rouler un jour ceux qui nous ont arraché

¹ Morom Damna, entretien du 09 mai 2000 à Domo-Yagoua.

² Condisciple de Jean Akassou Djamba, le prince de Domo, Morom Damna qui fut l'un des grands opposants du chef de Yagoua, Makaïni.

³ ANY, 2AC 5681, Correspondance, subdivision de Yagoua, 1952.

notre chefferie afin qu'elle nous revienne. Je serai là à tes côtés pour te soutenir¹.

Ce double choc marqua de manière déterminante, la vie du jeune Jean Akassou Djamba. En 1940, le séjour de ce dernier fut écourté à l'école régionale de Garoua pour indiscipline caractérisée. Il en fut de même pour son camarade Morom Damna. En effet, Jean Akassou Djamba avait engagé une bagarre avec son directeur et maître, le Français Izenbert. Ce dernier avait été sauvé de justesse par Capran Tella Zinil d'ethnie massa, l'un des premiers instituteurs du Nord-Cameroun affecté dans cet établissement scolaire (KAIMANGUI, 2000). Cette exclusion consacra la fin des études de Jean Akassou Djamba qui s'engagea dans la vie active.

3. Parcours professionnel de Jean Akassou Djamba

Après son exclusion à cause de son insolence notoire et de son indiscipline caractérisée, Jean Akassou Djamba se lança dans les activités génératrices de revenus. Il se mit donc au service de l'administration coloniale française en exerçant successivement les métiers de cuisinier, d'interprète, d'aide comptable, d'agent colonial et de commerçant avant d'amorcer une carrière politique réussie.

3.1. Jean Akassou Djamba : cuisinier, interprète, agent comptable, agent colonial et commerçant

Du retour de Garoua en 1940, Jean Akassou Djamba se mit au service d'un moniteur Blanc en qualité de cuisinier. Mais, il eut des difficultés à supporter les caprices de son patron. Rebelle à la dictature et à l'oppression, Jean Akassou Djamba démissionna et se fit engager comme interprète à la subdivision de Yagoua. Cette nouvelle fonction lui permit de se familiariser

¹ Ousmanou Damna, entretien du 09 mai 2000 à Yagoua.

avec les rouages de l'administration, ce qui lui donna l'avantage d'être recruté à l'agence comptable de Yagoua en qualité d'agent comptable en 1942. En 1944, il fut muté à l'agence comptable du Diamaré (Maroua) comme adjoint au comptable principal. En 1948, son chef hiérarchique dressa un rapport négatif, dans lequel il accusa son collaborateur de malversations financières. Offusqué, Jean Akassou Djamba démissionna.

Un an après son retour à Yagoua, Jean Akassou Djamba fut employé par l'administration comme agent colonial. Il surveillait les travaux de briqueterie et usait de son fouet pour contraindre les individus condamnés aux travaux forcés à s'exécuter. A cause de cette attitude, la population a gardé de lui, l'image d'un homme sadique et de sinistre réputation¹.

Par la suite, Jean Akassou Djamba se mit au service d'un homme d'affaires français, Pineau, qui l'initia au métier de commerçant. Grâce à ses collaborateurs, en majorité des pasteurs, Jean Akassou Djamba et les siens sillonnaient tous les marchés environnants pour acheter de l'arachide. Ses aptitudes et ses performances lui permirent d'être consacré agent commercial et de devenir en 1951, commerçant. Il se montra dynamique et intelligent dans la conduite des activités commerciales de son patron². En mars 1952, alors qu'il se trouvait à Guiseye, Makäïni Soua y envoya un messenger lui demandant de rentrer d'urgence à Yagoua. Dès son arrivée, il fut inscrit sur la liste que conduisait le Français Paul François Martin pour les élections à l'Assemblée territoriale du Cameroun du 30 mars 1952. Le choix de Jean Akassou Djamba fut influencé par son cousin, le chef Makäïni Soua et par Maurice Delauney, alors chef de subdivision de Yagoua. Ce choix stratégique résulta des rapports tumultueux et houleux qu'entretenait le premier

¹ Mme Fangha née Filiandi Véronique, entretien du 11 mai 2000 à Guéméré (Yagoua).

² Moksia Jérémie, entretien du 10 mai 2000 à Yagoua.

«intellectuel») de sa région de Yagoua avec l'autorité coutumière et administrative, Capran Tella Zinil¹, élu conseiller à l'ATCAM en 1947. A l'issue de ces élections de pure forme, Jean Akassou Djamba fut élu conseiller territorial, ce qui consacra son entrée en politique, bien qu'il fréquentait déjà assidûment Mathieu Tagny, d'ethnie bamiléké et l'un des plus radicaux militants de l'Union des Populations du Cameroun (UPC)². L'engagement politique de Jean Akassou Djamba, bien qu'influencé par Makaïni Soua et Maurice Delauney, s'inscrit dans la logique de la lutte pour le positionnement politique au Nord-Cameroun et celle du contrôle par l'administration coloniale du jeu électoral. La conférence régionale des chefs coutumiers tenue à Maroua en 1950 sous l'égide du charismatique *lamido* Yaya Daïrou et encouragée par les autorités coloniales, était une occasion idoine pour les conférenciers de désavouer les délégués du Diamaré³, permettant par le fait même, l'émergence politique de Jean Akassou Djamba. C'est à ce niveau qu'il faut saisir la pertinence de la théorie de la stratégie oblique⁴ (TAGUEM FAH, 1996).

¹ Celui-ci donna de véritables insomnies à Makaïni en voulant créer un canton au profil de son frère Douram Valla, au village de Gandjam-Widigué.

² Archives Nationales de Yaoundé (ANY), APA. 11749, Rapport annuel, subdivision de Yagoua, 1949. Mathieu Tagny avait des rapports étroits avec le médecin africain Félix Roland Moumié, vice-président de l'UPC qui était disciplinairement affecté à Maroua. Jean Akassou et Mathieu Tagny, acteurs de l'histoire politique au Cameroun gardèrent des bons rapports jusqu'au crépuscule de leur vie.

³ Il s'agit de Capran Tella Zinil, Hamoa Zamaï et d'Abdul Baghi Mohammadou.

⁴ Elle consiste pour les *Lamibee* à récupérer pour leur propre compte afin légitimer leur pouvoir, les élections initiées par l'administration coloniale, soit en se faisant élire dans les différentes assemblées, soit en faisant élire ceux qu'ils voulaient et sur qui ils avaient la latitude d'imposer leur volonté.

Devenu conseiller à l'ATCAM en 1952, Jean Akassou Djamba embrassa ainsi une bonne carrière politique.

3.2. Son itinéraire politique et son action

Pour saisir le rôle de Jean Akassou Djamba en tant que acteur de l'histoire locale, régionale et nationale, il convient de rendre intelligible ses actions politiques dans ses fonctions de parlementaire, de secrétaire d'Etat et de ministre.

3.2.1. Le Parlementaire (1952-1965)

Jean Akassou Djamba devint parlementaire au sein de l'ATCAM en 1952. Il fut réélu au sein de celle-ci à l'issue des élections du 23 décembre 1956 au suffrage universel et au collège unique. Cette Assemblée devint, le 10 mai 1957, l'Assemblée Législative du Cameroun (ALCAM). C'est elle qui choisit pour le pays, un hymne, un drapeau, une devise. Elle fut dissoute par Ordonnance n°60/42 du 16 avril 1960, (KALHOUM, SD), soit trois jours avant l'expiration du mandat de ses membres. Le Cameroun étant devenu indépendant le 1^{er} janvier 1960, de nouvelles élections législatives furent organisées le 10 avril de la même. Ce sont les membres de cette Assemblée nationale qui désignèrent le Président de la République, Ahmadou Ahidjo, le 05 mai 1960. En faveur de la réunification, intervenue le 1^{er} octobre 1961, ceux-ci deviennent *ipso facto*, membres de l'Assemblée législative du Cameroun oriental.

Au sein de ces différentes Assemblées, Jean Akassou Djamba s'engagea à jouer le rôle qui était le sien, celui de participer au vote des lois, défendre et voter les budgets, défendre les intérêts des populations du Nord-Cameroun en général et celles *kirdi* en particulier. L'exploitation des différents numéros du *Journal officiel des débats*, permet de faire une économie de son action au sein de l'hémicycle.

Soutenu par certains de ses collègues du Nord et du Sud-Cameroun, Jean Akassou Djamba s'évertua à défendre les projets sociaux tels que la dotation du service de santé de Yagoua d'un véhicule de marque pick-up en 1952, le plaidoyer pour l'amélioration des conditions de vie des anciens combattants¹ et l'augmentation des allocations aux chefs traditionnels², la construction des écoles et des centres de santé aux *kirdi* de Yagoua³ en particulier et à ceux du Nord-Cameroun en général⁴. Il ne manquait pas de fustiger le comportement de certains Blancs qui devaient de l'argent à la Société Africaine de Prévoyance. En 1957, Jean Akassou Djamba s'insurgea contre la disparition du dossier concernant la subvention aux populations de Sakbayéné, par conséquent au refus de cette subvention sollicitée, sous prétexte que c'est le fief upéciste. Sans être membre de la commission des affaires sociales, il se proclama le porte-parole des sans voix en ces termes :

J'ai entendu que le président a dit que ce sont des upécistes et qu'il ne fallait pas leur accorder de subventions. Je suis au courant de la question...L'histoire est claire, mais on veut la rendre noire. Il ne faut pas pénaliser toutes les missions protestantes (...) Quand on a discuté sur les subventions pour les missions protestantes, elles ont été pénalisées à cause de cette histoire (...)

¹ *Journal des débats de l'ATCAM*, 2^e session ordinaire, du 22 septembre au 25 octobre 1952, séance plénière du 23 octobre 1952.

² *L'Eveil du Cameroun*, n°1315, 27^e année, 29 avril 1954.

³ *Journal des débats de l'ATCAM*, 2^e session ordinaire, du 22 septembre au 25 octobre 1952. C'est ici qu'il faut noter que dans la conscience collective des populations du Mayo-Danay, Jean Akassou Djamba a été un frein au développement de l'école dans ce département, idée qui contraste avec ses interventions à l'hémicycle.

⁴ Archives de l'Assemblée Nationale (AAN), *Journal des Débats de l'Assemblée Territoriale du Cameroun*, Session budgétaire de mars 1957.

Monsieur le président, je demande à ceux qui font partie de la commission de répartition des subventions d'être de bonne foi, parce que le Bon Dieu, tout haut qu'il est, voit tout ce qui se passe. Si moi, je suis contre, c'est que je sais qu'il y a eu un papier concernant cette histoire¹.

Sur le plan politique, Jean Akassou Djamba s'était battu en vain pour l'érection de Yagoua en région. Il accusa ouvertement ses collègues musulmans et les autorités administratives d'être à l'origine de l'échec de son action.

Par ailleurs, il défendit avec véhémence, les lois d'exception de 1959 permettant au premier ministre de l'époque, Ahmadou Ahidjo, de mieux asseoir sa politique (YANOU TCHINDA, 1999 et KAIMANGUI, 2002). Cette réaction de Jean Akassou Djamba intervient un peu plus d'un an après la formation du premier gouvernement d'Ahmadou Ahidjo du 18 février 1958 qui fit de lui, le secrétaire d'Etat à la présidence, chargé de l'information, des postes et télécommunications (KALHOUM, SD), gouvernement qu'il quitta 14 années plus tard, en 1972.

3.2.2. Le secrétaire d'Etat et le ministre 1958-1972)

Jean Akassou Djamba fut nommé secrétaire d'Etat à la présidence, chargé de l'information, des postes et télécommunications à une période charnière de l'histoire politique du Cameroun en 1958², marquée par des tensions politiques. Premier *kirdi* chrétien à faire partie du premier gouvernement d'Ahmadou Ahidjo, Jean Akassou Djamba fut nommé tour à tour ministre des postes et télécommunications le 19 mai 1959, puis ministre sans portefeuille dans le

¹ *Journal officiel des débats*, session de 1957-1959, T1, séance plénière du 3 mai 1957, pp. 820-822.

² Les militants de l'UPC sont en guerre ouverte contre le gouvernement en place.

gouvernement fédéral à partir du 20 octobre 1961 et enfin ministre chargé de mission à la Présidence de la République le 1^{er} juillet 1964, poste qu'il occupe jusqu'à sa sortie du gouvernement en 1972.

Dans sa fonction de ministre, Jean Akassou Djamba contribua à la consolidation du pouvoir d'Ahmadou Ahidjo. Il était l'un de ses plus proches et fidèles collaborateurs. El Hadj Kakiang Wabbi, l'actuel lamido de Kaélé, parlementaire de 1956 à 1991, rend le témoignage selon lequel « Jean Akassou a beaucoup aidé Ahidjo dans sa politique en contribuant au démantèlement du mouvement upéciste au Cameroun par la facilitation de la sortie du maquis de Théodore Mayi Matip (ancien lieutenant du secrétaire général de l'UPC, Um Nyobé, assassiné en septembre 1958) et de Pierre Ninyim Kamdem (chef Baham et capitaine dans le maquis), tous deux militants de l'UPC ralliée en 1959 »¹. Cette sortie du maquis contribua à apaiser le climat socio-politique au Cameroun. La même année, il défendit avec détermination le vote des pleins pouvoirs. C'est sans doute grâce à cette immense contribution qu'il fut promu et nommé par décret 59-272 du 30 décembre 1959, dans l'ordre national de la valeur, au grade de chevalier². Cette médaille s'ajoutait à d'autres décorations honorifiques qui lui avaient été décernées auparavant, à savoir le mérite camerounais de 3^{ème} classe, l'Etoile noire du Bénin et l'Etoile noire d'Anjouan. Autant de décorations décernées à Jean Akassou Djamba qui témoignaient de la qualité des rapports qu'il entretenait avec les autorités coloniales et les élites politiques.

3.2.3. Jean Akassou et la politique de 1972 à 1998

¹ El Hadj Kakiang Wabbi, entretien du 14 mai 2012 à Kaélé.

² Journal officiel de l'Etat du Cameroun, n°1348 du 13 janvier 1960, p. 66.

Après 12 ans de vie parlementaire et 14 ans dans le gouvernement, Jean Akassou Djamba quitta ce dernier en 1972. Cependant, sur le plan local, il continua de présider aux destinées de l'UNC jusqu'en 1985, année de remplacement de ce parti par le Rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC). Dès lors, il continua d'encadrer les membres du parti du « Renouveau » en sa qualité de président départemental du Mayo-Danay. Avec l'avènement du multipartisme en 1991, il démissionna de ce parti et regagna les rangs de l'Union nationale pour la démocratie et le progrès (UNDP). Quelques mois après, il démissionna à nouveau pour le RDPC. En 1995, après le décès du lamido Dara de Yagoua, il s'engagea dans la conquête du pouvoir coutumier, mais il fut battu. Dans l'exercice de ses fonctions, Jean Akassou Djamba entretenait des rapports diversifiés avec les autorités coloniales et les élites.

4. Jean Akassou Djamba et ses rapports avec les autorités coloniales et les élites locales et nationales

L'étude d'un acteur de l'histoire doit tenir compte des différents rapports que celui-ci entretient avec les autres membres de la société, étant donné que l'individu n'existe que dans un réseau de rapports sociaux diversifiés. Dès lors, dans ses fonctions, Jean Akassou Djamba entretenait des rapports aussi bien de collaboration, d'amitié que d'opposition de sentiments avec les autorités coloniales, les élites locales et nationales.

4.1. Ses relations avec les autorités coloniales

Les relations entre Jean Akassou Djamba et l'administration coloniale étaient à la fois bonnes et mauvaises. La manifestation de la qualité de leurs bons rapports trouvait sa justification dans le crédit que les autorités coloniales lui accordaient en initiant sa candidature aux différentes élections législatives auxquelles il avait victorieusement participé. C'est fort de ses

bonnes relations avec les autorités coloniales qu'il reçut de nombreuses distinctions honorifiques. Les relations de Jean Akassou Djamba avec ces dernières ne furent pas bonnes sur toute la ligne. Elles furent parfois émaillées de suspicion. A l'hémicycle, Jean Akassou Djamba ne manquait pas de fustiger le manque de considération de l'administration française à l'endroit des anciens combattants¹ et sa politique pro-foulbé au Nord-Cameroun².

4.2. Ses rapports avec les élites locales et nationales

Les relations de Jean Akassou Djamba avec les élites locales et nationales oscillent entre les relations conflictuelles et les rapports amicaux. Dans le Mayo-Danay, compte tenu de la lutte pour le positionnement politique, les relations entre Jean Akassou Djamba et les élites telles que Capran Tella Zinil, Makaiïni Soua, Lambert Kawaiïna, Gabriel Fangha Siama, Vroumsia Tchinye, furent heurtées. Les relations de Jean Akassou Djamba avec ses collègues parlementaires islamopeuls du Nord-Cameroun furent émaillées de suspicion avant l'indépendance, lorsqu'il accusait ces derniers de s'être opposés à son projet d'érection de la subdivision de Yagoua en région. Avec le Président Ahmadou Ahidjo, Jean Akassou Djamba entretenait de bonnes relations. Il fut l'un de ses plus proches collaborateurs (GAILLARD, 1994). Bien qu'il soit l'homme lige du président (ABWA, 2007), Jean Akassou Djamba ne manquait pas de lui faire certains reproches³. La photo suivante permet d'identifier quelques inconditionnels du président.

¹ *Journal des débats de l'ATCAM*, 2^e session ordinaire, 1952.

² *Journal des débats de l'ATCAM*, séance plénière du 04 mai 1957.

³ Germain Tsalla Mékongou et Dourmani Belmont, entretiens respectifs des 16/06/2000 à Yaoundé et 08/07/2000 à Mbé.



Photo : Visite officielle du président Ahmadou Ahidjo à Yagoua. Au 1^{er} rang, à gauche du Président au milieu avec les pieds croisés et portant une chéchia, Jean Akassou Djamba et Talba Malla Oumaté; à droite, Sanda Oumarou, Vroumsia Tchinye et le Préfet de Yagoua, Iya Ibrahima.

Sources : *Archives familiales de Jean Akassou Djamba*

5. Rôle de Jean Akassou Djamba dans la dynamique culturelle dans le Mayo-Danay

Cette partie analyse le rôle de Jean Akassou Djamba dans la dynamique socioculturelle du Mayo-Danay, le mobile de son islamisation en 1979 et son action politique après son départ du gouvernement en 1972.

5.1. L'influence de Jean Akassou Djamba dans la dynamique culturelle des peuples du Mayo-Danay

Grâce à sa latitude d'action, Jean Akassou Djamba joua un rôle important dans les mutations socio-culturelles dans le Mayo-Danay. Il participa de manière active à la lutte contre la nudité, utilisant parfois la chicotte et le fouet pour amener les populations du Mayo-Danay à abandonner leurs habitudes vestimentaires. Par ailleurs, aux côtés des autorités

administratives, il contribua à l'abolition, en 1975, du *Libida*. Pour contraindre les populations du Mayo-Danay à abandonner cette pratique initiatique, leurs cases et leurs greniers à mil furent incendiés (DAKOLE DAISSALA, 1993). Quatre ans après, Jean Akassou Djamba se convertit à l'islam, conversion qui suscita de critiques acerbes de la part des populations locales, particulièrement les missionnaires.

5.2. La question d'islamisation de Jean Akassou Djamba en 1979

L'islamisation de Jean Akassou Djamba souleva des vives polémiques. Fervent chrétien et opposé à l'islamisation des *Kirdi* lorsqu'il était membre du gouvernement, Jean Akassou Djamba s'islamisait en 1979, soit un an après l'assassinat à Yagoua du pasteur Ernest Erickson et de son épouse, dans la nuit du 19 avril 1978. Les présumés assassins étaient des membres de sa famille et lui-même était cité dans cette affaire. Pour les uns, Jean Akassou Djamba s'était islamisé pour racheter sa liberté dans cette affaire macabre, car il en était soupçonné. Pour d'autres, cette islamisation était d'ordre politique (KAIMANGUI 2000). Quoi qu'il en soit, une fois islamisé, Halilou Adam draina derrière lui beaucoup de personnes, au grand dam du christianisme, d'où la réaction de l'Évêque de Yagoua en 1981¹. Il pratiqua cette religion jusqu'à son décès le 21 janvier 1998 à l'hôpital de référence de Yagoua.

Conclusion

En somme, Jean Akassou Djamba, compte tenu de certaines difficultés rencontrées dans son enfance, a intériorisé des frustrations qui sous-tendirent son désir de s'affirmer. Grâce à

¹ APM, AI 1972 16a. 1, Maroua. Activités culturelles, mission catholique, lettre confidentielle de l'Évêque TUMI aux chrétiens de Yagoua, 2 avril 1981.

l'école occidentale, il émergea en tant qu'élite politique (parlementaire et ministre). Il joua un double jeu : lutter contre l'UPC et entretenir des rapports privilégiés avec certains dirigeants intransigeants de ce parti, à l'instar de Mathieu Tagny. Les rapports de Jean Akassou Djamba avec les élites locale, régionale et nationale furent des rapports de collaboration, de méfiance et de conflictualité. Il marqua de manière déterminante, la vie sociopolitique et économique du Cameroun en général et celle du Nord-Cameroun en particulier.

Références bibliographiques

Abwa D., 2007, « Peut-on parler de la revanche des *Kirdi* du Nord-Cameroun aujourd'hui ? » in Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, Volume 1, N° 6, Nouvelle Série, pp. 41-65.

Amadou Haman, 1999, « Les Massa de la rive gauche du Logone (Nord-Cameroun) : origine, migrations et processus d'implantation », 111p, Mémoire de Maîtrise en histoire, Université de Yaoundé I.

Dakolé Daïssala, 1993, Libre derrière les barreaux, 286p, Editions Jaguar, Paris.

Domo J., 2000, « Notes sur les pratiques culturelles et les représentations sociales chez les Massa du Cameroun » in Ngaoundéré-Anthropos, Revue des sciences sociales, Vol. V, pp. 107-126.

Gaillard Ph., 1994, Ahmadou Ahidjo. Patriote et despote, bâtisseur de l'Etat camerounais, 255p, Jalivres, Paris.

Garine I., 1964, Les Massa du Cameroun. Vie économique et sociale, 250p, PUF, Paris.

Kaimangui M., 2000, « Vie et parcours de Jean Akassou Djamba 1921-1998 », 116p, Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Ngaoundéré, Cameroun.

Kaimangui M., 2002, « Les élites *kirdi* et la dynamique politique au Cameroun de 1946 à nos jours », 68p, Mémoire de DEA d'histoire, Université de Ngaoundéré, Cameroun.

Kalhoun R., (dir...), SD, Livre d'or de l'Assemblée Nationale, 232p, Editions CDM, Douala.

Kouasi G., 1988, « La région de Yagoua dans l'Extrême-Nord du Cameroun (1902-1958) », 143p, UER d'histoire, Université de Toulouse-le-Mirail..

Pahai J., 1983, « Les paysans massa du Nord-Cameroun : Société et économie rurale », 360p, Thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Yaoundé.

Schaller Y., 1973, *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, 216p, Imprimerie des dernières nouvelles, Strasbourg.

Taguem Fah G. L., 1996, « les élites musulmanes et la politique au Cameroun. De la période française à nos jours », 300p, Thèse de doctorat de 3^é cycle d'histoire, Université de Yaoundé, Cameroun.

Taguem Fah G. L., 1999, « Le *Lebeda* : rite initiatique massa », 8p, Communication présentée au colloque Méga-Tchad, Leiden.

Tassou A., 1998, « Histoire de la ville de Yagoua (Nord-Cameroun) 1902-1992), 125p, mémoire de Maîtrise d'histoire, Université de Ngaoundéré, Cameroun.

Yanou Tchinda C., 1999, « Les « pleins pouvoirs » au gouvernement Ahidjo et ses conséquences sur l'avenir politique du Cameroun (1959-1966) », 150p, mémoire de Maîtrise d'histoire, Université de Yaoundé I, Cameroun.

Article original

Spinoza et la question religieuse : approche critique

Par GANE MADDA Azaria

Assistant, Université de Ndjamena

E-mail : ganemadda@yahoo.fr, tél : 99591706

Résumé. A la fin du XVI^{ème} siècle, l'Europe a connu des troubles d'ordre religieux, car un fanatisme anime les calvinistes qui luttent contre les autres congrégations, les taxant d'hérétiques. Les pasteurs s'étant immiscés dans le politique ont accru leur pouvoir. C'est ainsi que la foi s'est éclipsée derrière l'ambition, l'avidité et l'orgueil. Cependant, ces pratiques se heurtent au refus catégorique des hommes épris de liberté et de paix comme Spinoza. Exclu de la synagogue, il engage un combat sans merci contre la théocratie pour la réforme de la religion. Dans un ordre procédural très contigu, il réfléchit sur les causes de ces conflits et envisage la liberté de foi, de pensée et d'expression comme solution. Ce qui ne fut pas sans conséquence pour lui et pour l'humanité aujourd'hui ! Car la liberté de foi conduit l'homme tantôt à l'intégrisme, tantôt à un libertinage au point d'être moins que l'homme normal. En son nom, des familles sont quotidiennement endeuillées.

Mots clefs: fanatisme, hérétique, orthodoxe, théocratie, conatus, athée, laïcité, tolérance

Abstract. At the end of the sixteenth century, Europe experienced disorders religious order as religious fanaticism anime Calvinists who fight against other congregations, labeling them as heretics. Pastors being interfered in politics increased their power. Thus faith is eclipsed behind ambition, greed and pride. However, these practices are faced with the refusal of men who love freedom and peace, as Spinoza. Out of the synagogue, he engages in combat against theocracy without thank you for the reform of religion. In a very contiguous procedural, he reflects on the causes of these conflicts and to consider freedom of belief, thought and expression as a solution. This was not without consequences for him and for humanity today! Freedom of faith leads man sometimes fundamentalism, sometimes a libertine as to be less than the normal man. In his name, bereaved families are daily.

Keywords: fanaticism, heretic, orthodox theocracy, conatus, atheist, secularism, tolerance.

Reçu le 13/05/2013

Accepté le 30/08/2014

Introduction

S'il existe un fait qui a divisé et qui divise encore l'humanité, qui a causé assez de morts en son nom au cours de l'histoire, c'est bien la religion. Ce qui va à l'encontre de ce pourquoi elle existe: relier les hommes entre eux, puis à un être suprême et les aider à vivre dans la paix. En scrutant l'histoire, il apparaît clairement qu'à la fin du XVI^{ème} siècle, l'Europe a connu des troubles d'ordre religieux, car un fanatisme anime des calvinistes orthodoxes qui luttent contre les autres congrégations, les taxant d'hérétiques. Les fonctions de ministre de culte ne s'exercent pas conformément aux normes prescrites par la Bible. Les pasteurs s'étant immiscés dans le politique ont accru leur pouvoir. Ayant vu leur position sociale renforcée, ils se sont mis à défier l'autorité de l'État. C'est ainsi que la foi s'est éclipsée derrière l'ambition, l'avidité et l'orgueil puis «*le temple même a dégénéré en un théâtre*¹ » selon Spinoza. Le culte religieux est devenu beaucoup plus une affaire personnelle qu'une véritable adoration. Toute critique de l'orthodoxie passe pour hérésie et tout débat sur la religion est tabou. Cependant, ces pratiques se heurtent au refus catégorique des hommes épris de liberté et de paix. Ce qui crée des tensions tous azimuts. De la crise de la connaissance à la crise économique via la crise culturelle et politique, l'Europe toute entière connaît un remue-ménage. C'est dans ce contexte de trouble qu'apparaît Spinoza, un philosophe et théologien juif marrane qui réfléchit sur les causes de ces crises. L'attitude critique qu'il adopte dans sa démarche fait de lui un penseur marginal en son temps. Mais l'époque moderne et contemporaine font de lui un homme qui, non seulement a tenté de remédier aux crises de sa société, mais a également prévu des solutions aux problèmes qui sont les nôtres. En philosophe, il critique les pratiques de la religion. En théologien, il jette les

¹SPINOZA (B); Préface au *Traité Théologico-Politique*, traduction Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.

bases d'une nouvelle méthode d'interprétation des Saintes Écritures car irrationnelle en son temps. La finalité de sa critique est d'établir dans leur domaine respectif, premièrement la philosophie, la religion et la politique car ils sont confondus depuis plusieurs siècles. Deuxièmement, il pense libérer l'homme prisonnier des superstitions religieuses et des passions. Ce qu'il envisage comme solution à cette crise religieuse est la liberté de foi, de pensée et d'expression de l'homme. Il dissimule cette critique à travers ses quatre principaux ouvrages qui nous serviront de support¹. Quatre siècles plus tard, quelle lecture peut-on faire du criticisme spinozien, ou de la liberté décriée?

I.L'argumentaire de la critique spinoziste de la religion

La critique spinoziste de la théocratie est assez cohérente et se fonde sur un argumentaire logique. D'abord, il développe l'argumentaire de l'aliénation de la raison par l'obscurantisme dont s'accompagne la théocratie. Faut-il le dire, au XVII^e siècle, Spinoza est l'un des philosophes à avoir sévèrement formulé contre les autorités religieuses les plus acerbes critiques qui outrepassent les limites de leur pouvoir spirituel pour s'imposer dans le domaine politique. Si Spinoza critique beaucoup l'obscurantisme dont s'accompagne l'exercice du pouvoir théocratique, c'est surtout parce qu'un tel obscurantisme corrompt le pouvoir logique de la raison et prédispose les hommes à la manipulation. La critique à la sanction de laquelle Spinoza soumet les miracles, participe de cette entreprise de dénonciation de l'aliénation dont la raison est l'objet en théocratie. Présenté comme l'effet de la volonté divine ou comme un événement qui se produit contre l'ordre normal de la nature, le miracle peut, d'après Spinoza, s'expliquer rationnellement. La croyance aux miracles traduit l'ignorance du

¹Nous entendons désormais utiliser des sigles pour désigner les ouvrages de Spinoza. TTP pour le *Traité théologico-politique* ; TP pour le *Traité politique et Lettres* ; TRE pour le *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Seule l'*Éthique* pourra être citée comme telle.

vulgaire qui y prête foi en même temps qu'elle témoigne de sa frivolité d'esprit¹. Dans la théocratie, notamment celle des Hébreux, on fait régner la crainte dans l'esprit des hommes. La crainte de Dieu, surtout celle de contrevenir au pouvoir qu'il a placé entre les mains de ses vicaires politiques terrestres, suscite et entretient la superstition. C'est cela qui fait dire à Spinoza que « la crainte d'où naît la superstition, qui la conserve et l'alimente, est donc la crainte (...). Les hommes ne sont dominés par la superstition qu'autant que dure la crainte »². Pour les soumettre davantage à l'autorité théologico-politique, on instrumentalise politiquement les affects, (Amour, haine, joie, sentiment d'utilité, etc.), pour empêcher les hommes d'exercer librement leur raison, avec le risque de faire preuve de sédition à l'égard de l'État. L'instrumentalisation politique des affects sert à aliéner la raison et à soumettre efficacement le peuple à l'autorité théologico-politique. C'est ainsi que la stabilité politique de l'État est assurée. Spinoza enchaîne cet argument par la suite avec celui de " la déviation des sentiments religieux". Pour Spinoza, la mauvaise interprétation de l'Écriture n'explique pas seulement la superstition qu'exploite le pouvoir théocratique pour se conserver dans le temps. Elle est aussi la cause de la déviation des sentiments religieux, parce qu'elle prédispose les hommes à croire à des forces invisibles et inconnues dont les représentations affectent négativement la raison et altèrent notre liberté³. Une fois déviés au profit de la superstition, les sentiments religieux font le lit des passions qui, une fois exacerbées, deviennent le terreau fertile pour les conflits sociaux de toutes sortes. C'est ainsi qu'en se figurant défendre les vrais sentiments religieux, ils défendent plutôt la superstition et la mythologie à partir des Écritures mal interprétées. Et, ils se montrent intolérants à la fois à l'égard de ceux dont ils considèrent la foi comme non orthodoxe et à

¹SPINOZA (B); *TTP*, Ch. V, p. 122.

²*Ibid.*, Préface, p. 20.

³SPINOZA (B); *Éthique*, Traduction Charles Appuhn, Paris GF-Flammarion, 1965, V, Scolie, pp. 315-314.

l'égard de ceux qu'ils considèrent comme des athées. C'est ainsi qu'à cause de la déviation des sentiments religieux, les hommes arrivent à se faire la guerre là où ils devaient plutôt vivre en paix, car en défendant ce qu'ils croient être la vraie religion quand, en réalité, ce n'est que de la superstition qu'ils défendent. En cela, les passions rendent hostiles et belliqueux les uns envers les autres. C'est par exemple le cas lorsque les hommes éprouvent des sentiments de colère, d'envie, de haine vis-à-vis d'autres hommes. C'est ce qui fait dire à Spinoza :

En tant que les hommes sont en proie à la colère, à l'envie, ou en quelque sentiment de haine, ils sont entraînés à l'opposé les uns des autres et contrairement les uns aux autres et d'autant plus redoutables qu'ils ont plus de pouvoir et sont habiles et rusés que les autres animaux. Comme maintenant les hommes (...) sont très sujets par nature à ces sentiments, ils sont aussi par nature ennemis les uns des autres¹.

En dressant les hommes les uns contre les autres, les passions qui résultent de la déviation des sentiments religieux font décroître leur puissance de juger et d'agir. Ainsi influencés par leurs passions, les hommes sont indéfiniment surpassés par la puissance des causes extérieures. De cet argument Spinoza aboutit à un autre, qui est celui de la séparation des instances politiques et théologiques. Pour atteindre un grand nombre de personnes dans cette œuvre critique de la théocratie, en lisant Spinoza, on se rend compte qu'il s'est beaucoup attardé sur l'argument de la séparation des instances politique et théologique. Ce qui se justifie du fait que cette fusion est à la base de tous les troubles sociaux qui secoue la Hollande. Dans cette optique, Spinoza développe d'une part une critique des fondements politiques de l'irrationalisme religieux et d'autre

¹SPINOZA (B) ; *TP*, Ch. II, § 14. p. 20.

part celle des représentations sociales en vigueur. Enfin, Spinoza boucle cette critique par l'argument de l'hétérogénéité des fins de la politique et de la religion. Pour Spinoza, il est tout à fait absurde de « concevoir Dieu comme un prince législateur imposant des lois aux hommes »¹. Lorsqu'on assigne à Dieu une telle mission, on oublie que la fonction de Dieu, c'est-à-dire la Nature, n'est pas celle-là. Elle ne peut même pas être celle-là, dans la mesure où la politique et la religion sont des instances séparables, compte tenu du fait qu'elles sont tout à fait distinctes. Le fait qu'elles soient distinctes prouve que leurs fins respectives sont aussi différentes. Pour bien comprendre le pourquoi de l'hétérogénéité des fins de la politique et de la religion chez Spinoza, il faut d'abord prendre en compte le fait que la religion est révélée alors que la politique résulte de l'organisation des hommes voulant vivre ensemble. La religion est, d'après lui, l'asile de l'ignorance qui, ajoutée à la crainte, suscite dans l'esprit du croyant des terreurs superstitieuses. La fin de la religion est de rendre l'homme vertueux par l'instrumentalisation de la crainte de Dieu. C'est ce qui fait dire à Spinoza que : « accomplir la loi de Dieu c'est pratiquer la justice et la charité suivant le commandement de Dieu, d'où il suit que le Règne de Dieu est établi où la justice et la charité dont force de droit et de commandement. Et Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la Lumière Naturelle ou par la Révélation. »².

Par contre, la fin de la politique est de contribuer à la réalisation d'un vivre-ensemble garantissant à l'homme la liberté, à l'État la stabilité et la paix. C'est pour cette raison qu'il doit revenir au souverain l'exclusivité du droit de légiférer sur les affaires publiques et même sacrées. Étant donné que la fin de la politique est de garantir les libertés et d'assurer la paix civile, il doit donc revenir au souverain le pouvoir de

¹ *Ibid*, Ch. XIX, p. 316.

² *Ibid*, Ch. XIX, p. 314.

régler non seulement ce qui relève du droit civil, mais aussi ce qui relève du droit sacré. L'argument de l'hétérogénéité des fins de la politique et de la religion renforce l'argument de la séparation des instances politique et théologique dont la confusion est vérifiable dans une théocratie.

II. Les modalités spinozistes de la critique de la religion

Spinoza, juif marrane et Jésuite de surcroît, formé dans le respect des principes sacro-saints, trouve obsolète les pratiques religieuses de sa communauté. L'anathème est jeté sur lui. L'assassinat de son ami Jean De Witt par des fanatiques religieux marque un tournant décisif dans sa vie. Il rompt avec la synagogue en 1649. Situation oblige, il abandonne la publication de *l'Éthique* qui était tant attendu par le public et entame la rédaction de toute son œuvre à la fois. Compte tenu de ce qui est arrivé à Galilée, il évite un combat frontal avec la théocratie, mais dissimule ses critiques à travers plusieurs ouvrages mis en chantier en même temps. Cependant il privilégie la rédaction du *Traité théologico-politique*, le seul ouvrage publié de son vivant qui paraît pour la première fois sans nom d'auteur. Les concepts critiques et théocratiques n'apparaissent nulle part dans cet ouvrage qui, pourtant en débat largement. Bien que les objectifs de cette critique soient bien définis dans la préface de cet ouvrage, ses modalités s'imbriquent à tel point qu'il faut beaucoup d'attention pour distinguer celles de la Raison de celles de la Foi. En parlant des modalités, nous sommes dans l'ordre procédural, c'est-à-dire dans l'étude de la méthodologie de rédaction et de traitement des textes de Spinoza. Même si chacun traite d'un sujet particulier, qui ne s'achève que dans un autre, ce que veut Spinoza, c'est d'affranchir l'Homme du dogmatisme et des préjugés des religions auxquels il est assujéti depuis des siècles. Cet affranchissement passe nécessairement par la connaissance de l'homme par lui-même. C'est pourquoi il fait du *Traité de la réforme de l'entendement* un ouvrage de méthodologie ; de

L'Éthique, un traité de la psychologie; le *Traité politique* expose les différents régimes politiques et leurs mécanismes de fonctionnement et dans le *Traité théologico-politique*, il se livre enfin à une critique acerbe à la fois de la monarchie et du clergé. Cette critique consiste à dépouiller Dieu de toute représentation contractuelle, absolutiste, monarchiste et anthropologique. Alors Spinoza focalise sa critique sur l'irrationalité de l'État. Il critique ensuite les cérémonies religieuses et l'hypocrisie de la dévotion superstitieuse, signes de l'absence du sens sacramental des rites. Ce qui l'aide à avancer dans son entreprise critique, ce sont les nombreux échanges épistolaires des notes particulièrement discourtoises et anti-juives avec des amis très célèbres dans le milieu juif marrane. Comme Archimède qui cherche un point d'appui afin de soulever le globe, Spinoza dégage d'abord le sol mouvant pour poser les jalons de sa critique sur le roc. Il adopte une position de rébellion contre l'ordre établi. Il s'insurge contre tous ses prédécesseurs, y compris Descartes qu'il adule pourtant. Il passe au crible les différents points de vue sur la raison depuis Platon et Aristote. Alors il décide de débusquer la foi et l'irrationnel des acteurs théologico-politiques, puis, la *doxa* qui prend maintenant la place de la connaissance scientifique en Hollande. C'est ainsi que, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, il précise le premier but qu'il veut atteindre: « *chercher enfin s'il y avait quelque chose qui fut un vrai bien, susceptible de se communiquer et par lequel seul, toutes les autres choses ayant été rejetées, l'âme serait affectée*¹ ». A partir de là dit-il, chacun pourra voir que je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin et un seul but, à savoir « *parvenir à la suprême perfection humaine* » et « *tout ce qui dans les sciences ne nous fait pas avancer vers notre fin devra être rejeté comme inutile, c'est-à-*

¹SPINOZA (B) ; *TRE*, p. 65.

dire en un mot, que toutes nos actions et en même temps que toutes nos pensées doivent être dirigées vers cette fin¹».

Alors, Spinoza part de la Raison, donc de la philosophie pour mener à bout sa critique de la religion. C'est pourquoi le *Traité théologico- politique* commence par un exposé sur la prophétie, le prophète, et certains livres Bibliques mais de façon essentiellement critique. Dans le *Traité politique*, il interroge ses compatriotes sur la fin de la société. Il fait de la raison la pierre angulaire de sa critique, car c'est par elle que l'homme devient libre et Spinoza appelle libre, un homme qui vit suivant le commandement de la Raison et qui n'est pas dirigé par la crainte de la mort. L'homme libre dit-il ne « *pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie²* ». Après la critique de la Raison, Spinoza cherche par la suite la possibilité d'accroître la puissance de l'homme tant dans son être que dans ses actes. C'est sur le conatus qu'il fonde cette théorie en dernier ressort. Le conatus devient chez lui une stratégie dynamique qui dépend du degré d'activité de toute chose, qui s'efforce de persévérer dans son être, c'est-à-dire dans la direction de l'affirmation de soi, qui lui est propre pour accroître sa puissance. Tel est même le fondement de l'existence humaine selon Spinoza. Après avoir accru la puissance de l'homme, Spinoza s'attaque à l'un des sentiments les plus dangereux: la passion. Pour lui, les passions nous aident à gouverner nos sentiments, à les penser avec vérité, à les conduire avec lucidité et sérénité. Elles conduisent l'homme à agir par vertu, à vivre et à conserver son être. Pour que la paix règne dans la cité, il faut que l'homme domine ses passions en général ou se débarrasse totalement de ses passions négatives pour adhérer aux principes d'une vie rationnelle. L'homme ainsi libéré ne connaît une véritable efficacité que si ses actes se déroulent sous la conduite de la

¹SPINOZA (B); *TP*, Ch.7, § 16, p. 73.

²SPINOZA(B) ; *Éthique*, IV, Prop. LXVII, Démonstration, p.285.

Raison. Il peut donc mener une vie de joie, même dans un monde ravagé par des crises. Spinoza trouve que cela est possible si seulement, il y a prééminence du politique sur le religieux et où s'il y a rationalité dans les actes des acteurs sociaux impliqués dans les sphères de décisions sociales. Il inclut dans son champ critique de la religion la notion de la superstition, utilisée à la fois par le politique et les pasteurs pour dissuader les ignorants. C'est la manipulation sous tous azimuts de la superstition qui a engendré tous les maux dont souffre la Hollande aujourd'hui, pense Spinoza. Pour paraître plus complet dans cette critique, il s'élève contre l'obscurantisme des préjugés considérés comme connaissance vraie. Pour lui, la superstition et le préjugé sont intimement liés et cela constitue des délires des âmes tristes et craintives. Ce qui signifie en clair que la superstition affecte un esprit vivant sous le régime de l'imagination, qui flotte entre l'espérance et la crainte. Une fois la question procédurale résolue, Spinoza s'attaque à la critique religieuse proprement dite.

III. La critique spinoziste de l'usage de la religion

Pour Spinoza, toutes les représentations des grandes religions monothéistes, surtout le judaïsme, le christianisme et l'islam se fondent sur la superstition qui est un moyen de maintenir les hommes dans la crédulité, la crainte et l'ignorance. Elle exprime l'intention des individus à ériger leur imagination en connaissance surnaturelle. Alors, pourquoi toute cette gymnastique intellectuelle de Spinoza? Cette question ne peut trouver de réponse que si nous examinons les pratiques de la religion au temps de Spinoza, car il veut recadrer la religion à partir de la logique passionnelle qui domine la vie sociale. Spinoza ne perd pas de vue son projet de rétablir la paix en Hollande. Ce qui fait que le spinozisme devient une multitude de thèmes énoncés et traités, mais dans l'unité de la pensée et dans un esprit critique. C'est pourquoi en mettant de bout en bout les différents fragments de ses textes, on comprend mieux

son combat contre la religion et contre la monarchie en faveur de la paix. La démarche à laquelle il recourt se présente en palier qu'il faut surmonter de temps à autre. Spinoza s'indigne avant tout du fait que les hommes soient si ignorants au point de croire aux miracles. Alors, il part de la superstition pour fouiner dans les recoins de la théocratie, la raison d'être de leurs pratiques asociales qui troublent la paix civile. Il en dégage deux points saillants qui sont: la crainte et l'espoir des biens incertains. Pour Spinoza, ce que les prophètes appellent la vision ou la révélation du message divin est couverte d'hallucination et d'imagination. Pour masquer cette imagination truffée de mensonge, il conçoit que les relations humaines sont régulées par le désir. Ce qui génère la crédulité en faisant naître le flottement de l'esprit entre l'espoir et la crainte. Pour être un peu plus clair dans sa critique, Spinoza affirme que les croyances superstitieuses ne sont que des fantômes de l'imagination créés par la crainte des événements incertains. C'est une passion inquiétante qui a entraîné de nombreux troubles et d'atroces guerres. Et il le justifie en citant l'attitude qu'adopta Alexandre lorsque l'ennemi se trouvait aux portes de Suse. Il commença à consulter superstitieusement les devins¹. Cet exemple montre la négativité de la superstition. Nous pouvons dire dans une certaine mesure que les Rois se servent de la superstition religieuse pour brimer leur peuple. Ils se paient le luxe de leur interdire la liberté d'expression et de pensée. Ce qui est évident, c'est que « *autant par suite les hommes se laissent facilement prendre par tout genre de superstition, autant il est difficile d'obtenir qu'ils persistent dans la même*² ».

Après avoir évoqué les méfaits de la superstition, Spinoza s'attaque à l'intolérance cléricale et aux abus des pasteurs qui ruinent la vraie religion spirituelle. Pour lui, « *Dès que cet abus a*

¹ SPINOZA (B) , Préface au *TTP*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 21.

commencé dans l'Église, un appétit sans mesure d'exercer les fonctions sacerdotales a pénétré dans les cœurs des plus méchants et l'amour de propager la foi en Dieu a fait place à l'ambition et à une avidité sordide¹ ». Dès lors, le temple ayant dégénéré en une scène de théâtre, on entendait plus des docteurs de la Loi, mais des orateurs de l'Église dont chacun avait le désir non d'instruire le peuple mais celui de captiver l'admiration. Selon Spinoza, il n'y a rien comme enseignement à tirer de leur message. Sinon, c'est un stratagème pour s'en prendre publiquement à ceux qui ne partagent pas leur opinion et leur faire violence. Ce qui aura pour effet de réduire « des hommes raisonnables à l'état de bêtes brutes, puisqu'ils empêchent tout libre usage du jugement, toute distinction du vrai et du faux² ». En réalité, la religion n'a pas besoin d'ornement, ni de superstition. Et durant les cultes, ces pasteurs n'enseignent rien d'autres que les spéculations platoniciennes et aristotéliennes et pour ne pas laisser entrevoir les opinions des païens dans leurs messages, ils adaptent l'Écriture à des spéculations pour faire délirer les prophètes avec eux³. Par cette critique, Spinoza maintient sa volonté de libérer l'homme de la servitude de la superstition. Il mène sans relâche un combat au quotidien pour libérer l'âme de la multitude qui est encore en proie à la superstition des païens. Il reste persuadé que la superstition est un mal qui ronge l'Église et des hommes qui pratiquent la religion sous elle. Dès lors, on comprend pourquoi la religion s'est transformée en ambition et en avarice sordide et le temple même a dégénéré en un théâtre. Spinoza est aussi contre le fait que les prêtres, les pasteurs ou les rabbins aient outrepassé leur rôle religieux en devenant des orateurs publics ou en prenant même des positions politiques. Par exemple, lorsque le rabbin Morteira a dénoncé Spinoza comme athée en public dans la synagogue, cela est tout à fait normal. Mais en demandant aux autorités civiles de l'éconduire d'Amsterdam n'est pas un rôle

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibidem.*

³ *Ibid.*

qui lui est dévolu. Selon Spinoza, les hommes ne pourraient s'affranchir de la superstition religieuse qu'à condition d'éclairer leur vie par la Raison et non par la passion. Car la superstition les amène à croire à n'importe quel présage ou à des images chimériques. Ils s'adonnent à toutes sortes de pratiques obscurantistes et à des illusions dangereuses pour obtenir les faveurs de la divinité et son estime. Ainsi, il juge les sources de la superstition ruineuses non seulement pour la religion spirituelle, mais aussi pour la paix sociale, car on assiste à une confusion de domaine dès lors que la superstition se mêle à quelque chose. Il illustre ce propos par ce constat:

Quand ils (souverains pontifes) furent entrés en possession du pouvoir de traiter les affaires de l'État et eurent joint au pontificat le droit du prince, chacun eu l'ambition d'illustrer son nom, à l'égard de la religion et à d'autres encore, en réglant tout par son autorité pontificale, en rendant tous les jours sur les cérémonies, la foi et tous les points, de nouveaux décrets auxquels il ne voulait pas qu'on attribuât un caractère moins sacré et une autorité moindre qu'aux lois de Moïse ; il arriva par là que la religion dégénéra en une superstition funeste et que le sens vrai et l'interprétation des lois se corrompirent¹.

Puisque la superstition devient le moyen par lequel les pontifes maîtrisent leurs adeptes, les rois se servent aussi d'elle pour dompter et brimer leur peuple en leur interdisant la liberté d'expression et de pensée, croit Spinoza. Voilà qui montre que sa critique vise tous les chefs religieux qui imposent des croyances absurdes et l'individu n'a pas le droit de contester. Loin d'être une propagande de haine rétrospective, Spinoza vise à établir la nécessité de la pensée dans un État libre. Ce message s'adresse à la fois aux Hollandais et aux chrétiens du

¹SPINOZA (B), *op. cit.*, Ch. XVIII, pp. 304-305.

monde. Ce qui est sûr, c'est que la critique de la théocratie des Juifs est une mise en garde contre un retour à ce mode de gouvernance politique. C'est ce qui amène Spinoza à parler de la transformation des temples en théâtre et la dégénérescence de la situation. Ne pouvant tolérer une telle mascarade de ce qu'il connaît ou de ce qu'il a appris, Spinoza est obligé de prendre ses distances vis-à-vis des ignorants et des superstitieux, car l'homme sage ne tolère pas l'arbitraire et la compagnie des ignorants. En luttant contre la soumission de l'État à l'Église, Spinoza préserve l'État contre toute décadence superficielle, en vue de permettre l'émergence de la liberté de pensée. Sa réaction à son excommunication devient un roc sur lequel il fonde toutes ses critiques.

IV. La finalité de la critique spinoziste de la religion

Spinoza n'a pas été formé comme un critique. L'esprit critique dont il fait preuve est un accident de l'histoire. Sa formation religieuse le prédestinait à vouloir la paix et à concevoir une société où il ferait bon vivre. A sa grande surprise, c'est encore cette religion qui devient facteur des troubles. Ce qui choque son esprit est le traitement humiliant dont il est l'objet. Traiter un pieu comme Spinoza d'athée à l'époque n'est pas du goût d'un jésuite du genre. Sa double réaction à ce qualificatif prouve combien il est choqué. Pour lui, l'athée n'est pas celui qui ne croit pas en Dieu, mais plutôt celui qui met son espérance dans les biens de ce monde, qui tyrannise et qui humilie et hait les hommes. Or la Bible déclare que quiconque hait son frère est un meurtrier et toutes les religions enseignent l'amour du prochain, la charité, la justice et la paix, bref, à faire le bien. Il voit dans les pratiques religieuses de sa communauté autre chose que les bonnes manières d'adorer Dieu et d'organiser le culte religieux conformément aux prescriptions des Saintes Écritures. Son excommunication ce jour 24 novembre 1656 l'offusque d'avantage car le message est assez fort:

Par décret des anges, par les mots des Saints nous bannissons, écartons, maudissons et déclarons anathème Baruch Spinoza avec toutes les malédictions écrites dans la loi. Maudit soit-il la nuit, maudit soit-il à son coucher et maudit soit-il à son lever, maudit soit-il en sortant, et maudit soit-il en entrant¹ .

Certaines langues sont allées plus loin: au lieu de l'appeler Benedictus, il faut l'appeler désormais Maledictus. Alors Spinoza consacre tous ses efforts à la composition du *Traité théologico-politique*, son livre de combat dans lequel il précise dans la préface les motifs qui l'amènent à écrire. C'était une confiance qu'il avait déjà faite dans une lettre à Oldenburg, qu'il rapporte en ces termes:

Je m'occupe à présent ... à composer un traité où j'exposerai ma manière de voir dans l'écriture. Les motifs qui m'ont fait entreprendre ce travail sont : - primo, les préjugés des théologiens : à mes yeux le plus grand empêchement qui soit l'étude de la philosophie ;... secundo, l'opinion qu'a de moi le vulgaire, on ne cesse de m'accuser d'athéisme... ; tertio, mon désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leurs jalousies menacent de supprimer dans ce pays².

Sa rupture avec la synagogue se justifie par le fait que les pratiques religieuses et politiques dans sa communauté lui apparaissent comme des nouveautés inédites et inouïes, mais irrationnelles. Ce qui est plus offusquant pour Spinoza est le précepte religieux en vogue : « tel prince, telle religion ». Ce

¹Marcellin Konin Alla; *Les modalités Spécifiques de la raison politique : critique religieuse et engagement politique chez Spinoza*. Thèse de doctorat, Université de Poitier, France 2008, p. 233.

²SPINOZA (B) ; *TP, Lettre N°30*, p.232.

qui veut dire que c'est le prince qui choisit la religion pour son peuple et on parle désormais de la religion d'État. Ce qui n'est pas du tout conforme aux enseignements reçus par Spinoza. Il tranche clairement avec la monarchie en ces termes: « *nul ne pourra jamais, quel abandon qu'il ait fait à un autre de sa puissance et conséquemment de son droit, cesser d'être homme; et il y aura jamais de souverain qui puisse tout exécuter comme il voudra*¹. » et aux pasteurs il dit ceci :« *Nul ne peut transférer à un autre le droit d'avoir une religion, c'est-à-dire d'honorer Dieu*² ».Sa conclusion finale est la suivante : Le rôle de la religion est de conduire les hommes à l'égalité des conditions et dans une société politique fondée sur la liberté. Spinoza va encore plus loin en établissant la prééminence de la souveraineté politique sur la souveraineté religieuse. C'est en cela que Spinoza est de plus en plus haï par le clergé de sa communauté. Il profite de son excommunication pour relire la Bible et faire une étude comparative des querelles en Hollande à partir de l'histoire des Hébreux. Il rappelle les malheurs nés de la place politique que prirent les prophètes au temps des rois dans la théocratie des Hébreux, lorsque, en voulant se substituer aux magistrats, les pontifes se permettaient de critiquer moralement les rois au nom de leur prérogative religieuse avant de pointer le doigt accusateur sur l'Église chrétienne qui a toujours régné avec les pouvoirs politiques, qui tranchent très clairement sur les questions dogmatiques et introduit le cas hollandais en ces termes : « *Nous voyons là combien il est pernicieux tant pour la religion que pour l'État d'accorder au ministre du culte le droit de décréter*³ ». Cet examen du rôle politique que joue le pontife devient une sorte d'élucidation de la nature divine se ramenant essentiellement à un combat contre le préjugé anthropomorphiste, source d'erreurs et de confusions. C'est en ce sens que Spinoza envisage un dépassement politique de la théocratie et une

¹ *Ibid.*

² SPINOZA (B) ; *TP*, & Lettres, ch.VII, § 26, p. 66.

³ SPINOZA (B) ; *TTP*, Ch. XVIII, p. 307.

séparation des domaines de la philosophie et de la théologie qui représentent deux modes de connaissance distincte. Ainsi donc, la philosophie ne saurait être au service de la théologie, vis versa. Aussi, la théologie et la politique restent distinctes par leurs fins et leurs moyens. Elles n'ont rien en commun, puisque chacune a son domaine propre et ne doit asservir l'autre. A ce propos Spinoza écrit :

Entre la Foi ou la Théologie et la Philosophie il n'y a nul commerce, nulle parenté; nul ne peut l'ignorer qui connaît le but et le fondement de ces deux disciplines, lesquels sont entièrement différents. Le but de la philosophie est uniquement la vérité ; celui de la Foi, comme nous l'avons abondamment montré, uniquement l'obéissance et la pitié¹.

En lisant Spinoza, on se rend compte que la philosophie ne peut constituer un obstacle ni pour la religion, ni pour la politique car « La foi donc reconnaît à chacun une souveraine liberté de philosopher² ». Ce qui choque Spinoza, est le fait de voir la philosophie et la liberté d'expression soumise aux autorités religieuses. Bien qu'il faut se garder de porter atteinte à la liberté religieuse, il faut dire que c'est aussi une valeur constitutionnelle d'exprimer la liberté de culte. C'est la raison pour laquelle, il indique que la fin de la République est en réalité la liberté. Pour notre part, Spinoza revendique la religion philosophique plutôt que de faire de la philosophie une religion, qui se démarque des croyances judéo-chrétiennes, qui permet de vivre et de trouver le salut dans un État de liberté. C'est pourquoi il valorise le rôle de l'État qui garantit la sécurité des individus et assure leur liberté dans le but d'apaiser la tempête des théologiens et des monarques qui agitent les citoyens hollandais. La fin de l'État pour lui n'est pas de faire

¹SPINOZA (B) ; *Op. cit*, Ch. XIV, p. 246.

²*idem*.

« Passer les hommes de la condition d'être raisonnables en bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire, il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une Raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l'État est donc en réalité la liberté »¹ .

En dernier ressort, le spinozisme vise comme objectif d'oblitérer les conditions désastreuses notamment: honneurs exagérés rendus aux prêtres en l'occurrence, pouvoir politique toujours grandissant des monarques, psychose généralisée des citoyens de la Hollande. Pour lui, si les pasteurs étaient sincères dans les témoignages qu'ils rendent de l'Écriture, *« leurs âmes ne seraient pas agitées par tant de discordes et ils ne se combattraient pas avec tant de haine ; un aveugle et téméraire désir d'interpréter l'Écriture et de découvrir dans la religion des nouveaux ne les posséderaient pas² »*. C'est par ce fait qu'une ambition criminelle a pu faire que la religion consistât moins à obéir aux enseignements de l'esprit-saint qu'à défendre des inventions humaines. Vu le contexte sociopolitique et religieux que traverse la Hollande, Spinoza envisage deux possibilités pour contenir la situation et donner la solution aux problèmes de l'ère. Il s'agit d'instaurer un État de droit et d'adopter la laïcité religieuse qui va de pair avec la tolérance. Alors la tolérance et la laïcité constituent pour lui des réponses aux problèmes politiques, juridiques et éthiques des sociétés qui souffrent de déficit des faits religieux. Or, quand on parle de la laïcité, il faut aborder du même coup la question de la paix et de la démocratie. Le remède proposé pour que cette laïcité s'instaure sans heurt par Spinoza est la séparation de l'Église et de l'État.

¹ SPINOZA (B) ; *op. cit.*, Ch. XX, p. 329.

² *Ibid.*, Ch. VII, p. 138.

Du point de vue de l'équilibre des corps, cette séparation est bénéfique et réel. La laïcité et la tolérance peuvent favoriser la diversité d'opinions.

V. actualité de la critique spinoziste de la religion

Même si Spinoza a été très poignant dans sa critique de la religion qui a pu donner un résultat concluant qui est celui de libérer ses concitoyens des giron de la théocratie, quelque chose semble lui échapper: l'homme. A la fois ange et bête, l'homme est capable des pires bêtises quand il n'est pas limité par un maître, ou quand il n'a pas de repère moral. La liberté de pensée, de croire que prônait Spinoza semble conduire l'humanité très loin aujourd'hui. Au nom de la liberté, la critique des religions est devenue un droit pour tous les démocrates¹, autrement dit un droit pour tous les penseurs modernes. Certains hommes débarrassés de toutes obligations religieuses sont devenus des impies. Croyant gagner la liberté par la démocratie, l'homme moderne se trouve empêtrer dans un borbier, car la liberté octroyée par la démocratie est « *la pseudo-liberté qu'on vous octroie et que vous ne gagnez pas*² ». Alors la critique de la religion chez Spinoza a paru comme un idéal qui améliorerait la condition de vie des citoyens. Mais, que constatons-nous aujourd'hui dans la plupart des pays qui pratique une liberté d'expression et de religion? Le degré de foi se dégrade constamment et les revendications des droits sociaux se transforment soit en marche qui dégénère en violence, soit en mutation qui aboutit à la création des mouvements sécessionnistes ou des mouvements revendicatifs du pouvoir. Ce qui peut remettre en cause les acquis de la paix et plonger le pays dans des troubles surtout religieux. Le cas de l'Égypte, de la Tunisie, de la Syrie et de la Libye en sont des exemples palpant. En soulevant la question de la liberté,

¹ *Ibid.*, Ch.VII, p. 137.

² Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Ed. Clé, 1972, p. 103.

Spinoza ne l'évoque pas seulement sur le plan politique. Il l'évoque aussi sur le plan religieux, car il identifie la liberté à la béatitude. Tout reste clair que la première liberté est celle de croire dans la religion de son choix, de suivre sa conscience et sa propre raison. Cela implique que la liberté d'expression et de militer en faveur de la religion de son choix sont désormais des droits qu'on peut revendiquer sans aucune crainte. Si cela l'était dans le temps, de nos jours, cette revendication de Spinoza a atteint ses limites. La liberté religieuse se heurte aux intransigeances soit des politiques, soit de certaines religions anciennement établies. Certains individus et régimes absolutistes transforment cette liberté de religion en lutte en faveur de l'instauration d'un régime théocratique tout en violant des droits humains. La séparation des domaines de la religion de celui de l'État qui a permis de réduire la religion à son rôle moral, d'éviter les massacres et les persécutions devient un dossier difficile à gérer. Réinstaurer la théocratie n'est pas seulement l'affaire de certains individus, mais aussi des États passionnés par ce projet qui leur tient particulièrement. Ce qui limite l'usage de la raison dans la religion. La religion ne peut donc admettre le libre exercice de la raison que si elle permet de retrouver le message originnaire des textes sacrés¹. Pour eux, tout usage politique de la religion, toute violence commise en son nom constitue donc *a fortiori* une trahison de la parole divine. Mais pour l'individu éclairé, la vraie liberté ne se laisse point figer, ni séquestrer. Alors, la situation religieuse que le Nord du Mali a vécue en 2012 suffit pour justifier l'engagement religieux des djihadistes et l'opposition de la population à cette forme de pratique religieuse. Car il ne s'agit pas de pratiquer la religion dans sa pureté, mais un fanatisme ou un extrémisme religieux qui s'est développé chez les hommes. On pourrait parler d'un retour au XVIIe siècle religieux alors que nous sommes en plein XXIe siècle.

¹SPINOZA (B) ; *TTP*, Ch. IV. pp. 89-90.

Ce qui est vraiment dégradé aujourd'hui par la liberté de foi réclamée par Spinoza, c'est l'esprit humain. Il n'est pas non seulement érodé, il est aussi acculé par la vitesse et le poids des transformations sociales. La liberté de pensée réclamée par Spinoza a favorisé l'essor de la science. Aujourd'hui, les progrès technologiques sont au service de l'homme. Mais ils sont devenus en quelque sorte des dogmes qu'on peut utiliser à tort ou à raison contre des citoyens. Mêlés à la liberté de dire et au progrès des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC), l'homme adopte une nouvelle culture, plus que démocratique mais contraire à la religion, créant ainsi un malaise dans toutes les cultures et dans toutes les religions. Dès lors, la démocratie libérale devient selon Francis Fukuyama « *la forme finale de tout gouvernement humain, être en tant que telle la fin de l'histoire*¹ », car ce que l'homme moderne a cherché tout le long de son existence, c'est la reconnaissance de sa liberté et de son droit à l'existence et l'établissement d'un régime qui le traite en adulte et non plus en enfant, et qui reconnaisse son statut d'individu libre. Si nous accusons Spinoza au sujet de la déviance de l'homme moderne, ce n'est pas en vain. Pour parvenir à la paix et à la liberté, Spinoza a toujours cherché à perfectionner la raison humaine. Or la modernité se donne comme une victoire de la connaissance rationnelle sur les connaissances superstitieuses et passionnelles. Spinoza fonde son raisonnement sur la victoire du thymos. Faisant usage de son thymos, l'homme moderne a donc découvert à partir du spinozisme et de la Charte de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qu'il avait des droits inaliénables et qu'il est porté à les revendiquer, à les obtenir et enfin, de vivre selon sa complexion. Dès lors, le processus démocratique est appréhendé par l'homme moderne non comme un simple moyen de prendre des décisions ou de regroupement d'intérêts, mais comme un processus de développement c'est-à-dire comme une étape par lesquels les hommes peuvent rechercher la

¹ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, p.11.

reconnaissance de leurs propres conceptions. La chose la plus grande et la plus gratifiante que devait leur procurer la démocratie est la reconnaissance de leur dignité. On a cru que la démocratie libérale vaincrait les tyrans, les autocrates et les prêtres superstitieux du monde entier et « *l'obéissance aveugle à l'autorité serait remplacée par une autonomie rationnelle dans laquelle tous les hommes libres et égaux en droit obéiraient non plus à des maîtres mais à eux-mêmes*¹ ». En fait, l'homme moderne, doué de raison ne devait pas être ce qu'il est aujourd'hui et rien ne présageait que certains pays modernes pouvaient retomber dans les formes plus primitives de gouvernement comme la théocratie ou la dictature militaire. Le citoyen typique d'une démocratie libérale devient ce que Francis Fukuyama appelle « *le dernier homme*² », c'est-à-dire un citoyen formé à l'école des fondateurs du libéralisme moderne, qui a renoncé à l'orgueilleuse croyance en sa propre valeur supérieure en échange d'une confortable préservation de soi. Le dernier homme est l'homme moderne pétri de la démocratie et de la liberté. Mais cet homme est aujourd'hui un peu moins que l'être humain normal. C'est un être insatisfait par le mot d'ordre « Paix et prospérité ». C'est pourquoi il est évident que la démocratie libérale contemporaine affronte beaucoup de problèmes délicats, depuis la drogue, le vagabondage et le crime jusqu'aux dommages. Toutefois, la critique spinoziste de la religion est plein d'actualités.

Pour montrer combien Spinoza est notre contemporain, il suffit de jeter un coup d'œil dans la notice du *Traité Théologico-politique* où il est écrit : « *Spinoza a posé le problème, marqué le but et, par une sorte d'intuition de génie, prévu les résultats de recherches qui, au XIXème siècle, devaient renouveler l'exégèse*³ ». Les questions des religions soulevées par Spinoza en son temps sont les nôtres. En intitulant son ouvrage de

¹ Francis Fukuyama, *op cit*, p. 28.

² Francis Fukuyama, *op. cit*, p. 23.

³ SPINOZA (B) ; *op. cit.*, Notice, p.10.

combat : *Traité théologico-politique*, Spinoza envisageait déjà une étude à la fois politique et religieuse des facteurs qui allaient troubler la paix dans le temps. Ce qui est sûr, c'est que les religions se sont détournées de leurs buts et sont utilisées par certains acteurs, surtout politiques à d'autres fins. Et les religions représentent désormais pour eux un instrument de contrôle des masses, car elles consistent à rendre les hommes obéissants. Ce qui fait dire à Spinoza que « ... le grand secret de la monarchie, est de tromper les hommes et de colorer du nom de la religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut... ¹ ». En se fondant sur cette pensée, on peut dire que certains problèmes que connaît le monde contemporain tirent leurs sources du détournement des religions de leur but. Ceux qui utilisent mal les religions sont encore nombreux parmi nous et sont passés des simples individus aux organisations à connotation terroriste. Entre autres groupes terroristes, on peut citer les réseaux ALQUAÏDA, le Boko Haram, les Chabab et récemment les AQMI et autres groupes du genre. Certains souverains ont entouré les religions de folklore et dans ces pays où les Livres Saints sont définis comme constitution, et les hommes de Dieu sont mêlés au pouvoir politique, il y a un déficit de liberté et de paix. Il y sévit la méconnaissance de la liberté d'expression et de foi et l'interprétation de l'Écriture est irrationnelle. On note d'une part la montée de l'intégrisme religieux et d'autre part un écart de comportement qui laisse à désirer, surtout du point de vue éthique dans ces pays. Le désir de séparer le spirituel et le temporel prôné par Spinoza a abouti en France à l'élaboration de la loi du 09 décembre 1905 qui a séparé l'église et l'État. Cette loi subordonne le cléricat au pouvoir politique de chaque pays afin qu'il ne soit pas un État dans un État comme l'a bien souhaité Spinoza. Voilà encore une preuve qui fait de Spinoza notre contemporain. Si l'intégrisme que l'orthodoxie considère comme normal et que dénonce Spinoza sont le jalon sous-jacent

¹ *Ibid.*, Préface, p.21.

des conflits religieux dans la Hollande de Spinoza, leur iceberg est le dogmatisme qui s'impose par le biais d'une foi violente, corrompue et irrévocablement pervertie dès lors qu'il promet le salut par l'extermination de l'autre. L'intégrisme est aujourd'hui la mise en pratique des dogmes soit par des organisations religieuses, soit d'une manière diffuse par certains États à vocation théocratique du fait que dès que la religion n'a pas le pouvoir d'imposer ses normes de foi par la persuasion et par l'adhésion intérieure, elle se défend par la violence. Quelquefois, à défaut de faire face seule, cette religion s'infiltré dans la politique et utilise ces canaux pour atteindre son but. C'est pourquoi Spinoza insiste sur la séparation des domaines et fait du *Traité théologico-politique* un manifeste en faveur de l'autonomie de la politique par rapport au clergé. Mais il distingue entre la laïcité de l'État et la laïcité religieuse. Car si la laïcité est étatique, la liberté religieuse se compromet et compromet aussi celle de la politique, puisque l'État dispose du pouvoir sans limite. En refusant un mélange de la politique et du religieux, apparaît l'intérêt de l'étude du spinozisme qui consiste à montrer que la souveraineté du peuple est l'essence de l'État laïc. Puis la religion est facteur de trouble, la solution que propose Spinoza est celle qui nous convient aujourd'hui, c'est-à-dire évacuer du champ de la politique la religion afin de mieux la tenir à l'œil. Toutefois, on peut s'accorder avec Spinoza que l'autorité politique et l'autorité religieuse sont conciliables, mais à une condition: que les bornes ne soient pas définies par des lois transcendantales mais par la nature de l'autorité politique. Donc, il faut veiller à l'utilité commune et au droit public.

Conclusion

Un peu partout dans le monde, les faits qui touchent rapidement aux sensibilités des hommes sont ceux d'ordre religieux. En fait, traité Spinoza d'athée, le déclaré anathème est quelque peu illégitime. Ce qui est sûr, le clergé est allé très loin dans ses

prérogatives. La révolte de Spinoza non seulement contre le clergé, mais aussi contre la monarchie a ouvert le chemin à la critique de tout genre, surtout religieuse. Karl Marx assimilera à cet effet la religion à *l'opium*¹. L'extrémisme religieux dans laquelle retombe l'humanité « *n'est pas une simple question de résurrection des formes anciennes d'organisation sociale, mais un curieux mélange des formes sociales anciennes et de technologies modernes*² ». On se rend compte que les hommes sont de plus en plus malheureux non pas parce qu'ils ont échoué à satisfaire un ensemble donné des désirs, mais à cause du hiatus qui se creuse et se renouvelle continuellement entre les nouveaux désirs et leur assouvissement du point de vue moral. La nature impérieuse du thymos nous pousse à des critiques acerbes de la religion. Les progrès technologiques favorisés par la liberté de pensée réclamée à cor et à cri par Spinoza développent aujourd'hui un malaise dans toutes les cultures et dans tous les régimes politiques car,

*Dans les sociétés démocratiques contemporaines, des nombreuses personnes, particulièrement les jeunes ne se contentent pas de se féliciter de leur largeur d'esprit, elles aimeraient vivre avec un but fixé. Elles désirent en fait choisir leur croyance et leur engagement pour des "valeurs" plus profondes que le libéralisme lui-même, telles que celles offertes par les religions traditionnelles*³.

En définitive, il y a lieu de dire que Spinoza opère une sorte de rupture épistémologique permettant de mettre en exergue des valeurs nouvelles fondées sur la rationalité, la laïcité, la tolérance. De même il faut souligner son ambition

¹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel.*, Trad. A. Baraquin, in critique du droit politique hégélien, Paris, Ed. Sociale, 1975.

² Francis Fukuyama, *op.cit.*, p. 109.

³ *Ibid.*, p. 347.

manifeste à recadrer les normes de la religion afin de prendre en charge l'homme qui semble avoir perdu ses repères.

Bibliographie

FUKUYAMA (Francis), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

KONIN ALLA (Marcellin), *Les modalités Spécifiques de la raison politique : critique religieuse et engagement politique chez Spinoza*. Thèse de Doctorat, Université de Poitier, France, 2008

MARX(Karl) et ENGELS (F), *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel.*, Trad. A. Baraquin, in critique du droit politique hégélien, Paris, Ed. Sociale, 1975.

NJOH MOUELLE (Ebénézer), *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Éditions Clé, 1972.

SPINOZA (Baruch), *Éthique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.

SPINOZA (Baruch), *Traité de la réforme de l'Entendement*, Traduction d'André Lécivain, Paris, GF-Flammarion, 2003.

SPINOZA (Baruch), *Traité politique & Lettres*, Traduction de Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.

SPINOZA (Baruch), *Traité théologico-politique*, Traduction de Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.

Article original

L'ontologie africaine au cœur d'un système logique

Par Dieudonné VAIDJIKE

Enseignant-chercheur, Université de N'Djaména

E-mail : vaidjiked@yahoo.fr ; Tél : 66 74 73 40/99 80 06 79

Résumé : Avant la période de Tempels, des recherches ont conduit à l'identification des penseurs qui ont essayé d'expliquer l'univers et de trouver les meilleures règles de sagesse en Afrique : ce sont des philosophes. Cette vision remet en cause les idéologies qui soutiennent que l'Afrique est un continent sans pensée logique ; elle met en relief un courant qui développe un système de principes qui a toujours existé en Afrique. En examinant particulièrement les ouvrages de Sauneron, C. A. Diop, Tempels et Kagamé, nous avons découvert que le comportement des Africains repose sur une philosophie complète, entre autres, de l'être et des choses. Il en découle que les Africains vivent de leurs idées. Celles-ci nécessitent une analyse profonde aujourd'hui.

Mots-clés : être, idée, philosophie, sagesse, univers.

Abstract : Before the period Tempels, research led to the identification of thinkers who have tried to explain the world and find the best rules of wisdom in Africa: they are philosophers. This vision criticizes ideologies who argue that Africa is a continent without logical thinking, and defends current develops a logical system that has always existed in Africa. Examining particularly the works of Sauneron, C. A. Diop, Tempels and Kagamé, we found that the behavior of Africans based on a complete philosophy of the being and things, among others. It follows that Africans live their ideas, and they require today a deep analysis.

Keywords : being, idea, philosophy, wisdom, world.

Reçu le 10/05/2013

Accepté le 06/04/2014

Introduction

Des fausses idées relatives à la civilisation africaine sont mises en relief par la seule volonté des Occidentaux épris de domination. Aucun d'entre eux ne reconnaîtrait une seule civilisation qui serait l'œuvre des Africains eux-mêmes. Selon ces allégations mensongères, c'est l'Occident qui a créé, entre autres, la civilisation éthiopienne ; il a civilisé l'Afrique en lui dévoilant la voie de la sagesse. Le discours de Sarkozy (l'ex Président français) prononcé à l'université Cheik Anta Diop, au Sénégal, lors de sa tournée en Afrique, en est une parfaite illustration. Or, l'histoire révèle que l'Afrique est non seulement le berceau de l'humanité, mais encore des connaissances, avec des éminents sages. Il en ressort que c'est l'Afrique, notamment l'Egypte, qui a civilisé le monde. Le Noir est en effet « *le plus ancien guide de l'humanité dans la voie de la civilisation au sens plein de ce mot* » (Diop et al., 1962).

L'Afrique a ingénieusement contribué au développement des savoirs, à l'émergence et à l'édification des grands penseurs ou scientifiques. Elle a abreuvé ces derniers, en l'occurrence les philosophes grecs qui n'ont en réalité rien inventé d'eux-mêmes, puisqu'ils ont eu recours à la science égyptienne pour rationaliser leur système de pensée. Ils ont exploité ce qui existait déjà : les travaux des prêtres égyptiens, détenteurs de secret des sciences (Diop et al., 1962).

Cette réalité nous conduit, dans un premier temps, à remettre en cause la mystérieuse philosophie qui dénie à l'Africain un mode de raisonnement authentique. Ensuite, nous démontrerons que l'ancienne Egypte est le berceau de sciences (Sauneron et al., 1957), où beaucoup de philosophes grecs ont été initiés (Revel et al., 1968). Enfin, nous concluons avec la connaissance des

êtres chez les Africains en la comparant à celle des êtres chez les Occidentaux.

1. L'eurocentrisme et la vérité historique

L'Occident conditionne et modélise intellectuellement et culturellement l'Afrique par le truchement de la falsification de l'histoire. Il dépouille les Négro-africains de leur identité grâce aux médias et écoles. Parmi les questions soumises au diktat de la subversion internationale, se trouve notamment le problème de la philosophie.

En effet, les Occidentaux présentent la philosophie comme une culture supérieure inaccessible aux Noirs. Ils estiment que ceux-ci sont dépourvus de la raison. Telle est l'illusion partagée par Hegel et d'autres eurocentristes comme Lévy Bruhl. Ces penseurs font de la philosophie, dans les manuels d'usage en Afrique, le produit de la culture grecque. A leurs yeux, les Africains, excepté ceux de l'Afrique du Nord, sont des sous-hommes, sans aucune capacité d'initiative. En fait, du point de vue civilisation, les Occidentaux présentent deux sociétés distinctes en Afrique : archaïques et civilisées. Selon Hegel, elles sont établies dans trois continents (ou zones) séparés l'un de l'autre, sans aucune communication réciproque. Dans cette perspective, il écrit : *« L'un se trouve au sud du désert du Sahara : c'est l'Afrique proprement dite, le haut pays qui nous est totalement inconnu avec d'étroites bandes côtières au bord de la mer. L'autre situé au nord du désert, est l'Afrique, pour ainsi dire européenne, un pays de côtes. Le troisième est le bassin du Nil, la seule vallée d'Afrique, qui se rattache à l'Asie »* (Hegel et al., 1955).

Hegel parvient à cette division pour distinguer l'Afrique du Nord de l'Afrique sub-saharienne. Il développe un mécanisme pour rattacher les pays de la première à l'Europe, comme l'ont aussi tenté les Français. En revanche, il note que l'Afrique sub-

saharienne est la partie qui n'est pas intéressante du point de vue de sa propre histoire. Dans cette zone, clame Hegel, l'homme est dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'exclut de facto de la Civilisation. A ses yeux, cette partie est repliée sur elle-même. C'est ainsi qu'il assimile les hommes qui y habitent aux groupes d'animaux, aux hordes. Ensuite, il propose de les ranger ensemble avec les fauves dans un univers carnassier. Quillet illustre clairement cette position dans son article intitulé « Hegel et l'Afrique » (Quillet et al., 1976). Selon lui, Hegel prouve de la sorte, la barbarie des Noirs. Il conclut que cette position n'est pas seulement le fait de l'ignorance ou de la négligence. Elle est « *une position systématiquement affirmée et justifiée avec tout le déploiement de la rationalité philosophique.* » (Quillet et al., 1976).

A en croire Hegel, il ne peut y avoir d'histoire proprement dite dans la partie principale de l'Afrique, moins encore un but, un Etat, mais seulement une masse de sujets qui se détruisent. Seule, la partie la plus septentrionale a un autre caractère à cause de sa relation avec les Européens. Aussi souligne-t-il que la conscience n'est pas encore arrivée à l'intuition d'une objectivité, à la reconnaissance de Dieu¹, l'éternel, le juste, la nature et les choses naturelles. Ces valeurs, entre autres, la relation verticale avec Dieu, sont réservées aux peuples civilisés et aux sociétés historiques dont les sujets auraient été libérés des obscurantismes inhérents à la religion et à la mythologie (Hegel et al., 1955).

Mais, contre cette idéologie obscure, s'oppose l'Ethno-Histoire de l'Afrique qui dénonce la vision coloniale, celle d'une falsification de l'histoire. D'où l'émergence de la *Négritude* comme point de départ d'une considération et d'une promotion des valeurs culturelles nègres. Elle est l'œuvre de ces éminents intellectuels : Césaire, Damas et Senghor. Leur engagement engendre chez les Noirs un éveil de conscience, une réplique légitime. Ils décident alors d'examiner profondément les réalités

africaines et de défendre les valeurs nègres. Senghor, par exemple, suit avec intérêt les révoltes, les revendications qui se déroulent dans le monde, particulièrement en Inde, « où des manifestations contre la domination britannique ont abouti à l'arrestation du Mahatma Gandhi (...), puis plus tard Martin Luther King » (Sorel et al., 1995). Ces défenseurs de la justice sociale influencent la pensée du poète de la *Négritude* ainsi que d'autres Africains. Comme eux, et à l'image de Césaire, Senghor devient l'un des défenseurs aux mains nues de la justice sociale, « la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche » et sa voix « la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir » (Césaire et al., 1983).

A cet égard, les intellectuels noirs, unis pour une cause commune, découvrent le sang nègre. Ils combattent l'insolence, l'arrogance occidentale dépouillant le Noir de son système de principes. Devant une attitude répugnante qu'affiche le monde occidental en général, ils se donnent une tâche immense qui consiste à examiner les réalités africaines, ou à revisiter leur pensée, car les cultures, les pensées se valent. Dès lors, ces intellectuels soutiennent que chaque société a sa pensée, donc une conception du monde et de l'être, une idée sur l'âme, des codes de conduites, des critères pour tenir un discours, entre autres. Ces réalités ne sont pas uniquement propres aux Blancs, toujours poussés par une ambition folle : la négation d'une civilisation négro-africaine.

L'être humain étant le même partout, il ne peut y avoir un seul peuple sans civilisation, donc sans science. Mais, il importe de souligner que la civilisation a sa source là où a commencé l'humanité, et elle s'est répandue en prenant un autre tournant selon que chaque peuple la modélise. En un mot, l'humanité a vu le jour en Afrique, donc en Egypte, berceau de l'humanité et berceau de sciences. C'est à ce titre que tous les pionniers de la science et de la civilisation grecque, en particulier, visitent d'abord l'Egypte comme disciples de prêtres égyptiens pour y

puiser le savoir afin de le répandre dans leur patrie (Diop et al., 1962).

2. L'ancienne Egypte comme berceau de sciences

Les Noirs étaient considérés comme des êtres inférieurs, incapables de réfléchir et de raisonner, clament les Occidentaux. Ces derniers prétendent que les Noirs n'ont pas le statut d'homme, car ils ont une mentalité qualifiée de prélogique, parce que fondée sur des mythes, des contes, des proverbes ou des légendes. Les mythes n'ont-ils pas constitués les fragments des présocratiques, les textes philosophiques grecs ? Beaucoup de textes prouvent que la période de la philosophie grecque est allée du mythe à la science. « *L'expression est parfaitement correcte dans la mesure où, en effet, la civilisation grecque a élaboré des explications de l'origine et de l'organisation du monde qui ne pouvaient être et ne furent tout d'abord que mythiques...* » (Revel et al., 1968).

Ces propos suscitent une interrogation, surtout sur ce que représente la civilisation pour les Noirs eux-mêmes. Etaient-ils dépourvus de toute civilisation ? Selon C. A. Diop, le Blanc ne reconnaît pas une seule civilisation propre au noir. Il prétend que c'est lui qui a civilisé le noir. C'est à juste titre que C. A. Diop écrit : « *En effet, s'il faut en croire les ouvrages occidentaux, c'est en vain qu'on chercherait jusqu'au cœur de la forêt tropicale, une seule civilisation qui, en dernière analyse, serait l'œuvre des Nègres* » (Diop et al., 1979). Il fait remarquer que pour les Occidentaux, toutes les civilisations, entre autres, éthiopienne et égyptienne, ont été créées par eux, c'est-à-dire des Blancs mythiques qui se sont évanouis comme en rêve pour laisser les Noirs perpétuer les formes, les organisations et les techniques qu'ils avaient inventées. L'usage de ces théories sur le passé africain a un but essentiel, celui d'imposer une civilisation occidentale. Les Blancs ont employé tous les moyens pour faire croire aux Noirs qu'ils n'ont jamais été responsables

d'une réalisation valable, scientifique, moins encore, de ce qui se trouve chez eux. Ainsi, il a existé plusieurs théoriciens au service du colonialisme, « *tous plus habiles les uns que les autres, dont les idées sont diffusées, enseignées (...), au fur et à mesure qu'elles sont élaborés* » (Diop et al., 1979).

L'aliénation culturelle, utilisée comme instrument de domination, est donc vieille comme le monde. Chaque fois qu'un peuple conquiert un autre, il l'utilise. Tel est le cas des descendants des Gaulois contre qui César s'était servi de cette arme. Ils l'emploient contre les Africains. Aux yeux des conquérants romains, il manquait aux Gaulois l'esprit d'initiative, de créativité, de tout ce qui fait la valeur de l'homme. C'est une situation similaire que les Négro-africains et tous les peuples colonisés ont connue. Mais, cette domination coloniale sera combattue. Les fausses théories développées par les Blancs pour valoriser leur civilisation et sous-estimer celle des Noirs seront aussi dénoncées. C'est dans cette optique que C. A. Diop s'insurge contre cette manœuvre fallacieuse, déshumanisant l'homme noir. Il n'apprécie pas le fait de lui enlever sa valeur, ou de ruiner son identité. Selon lui, ces théories ne cherchent pas à atteindre la vérité, à pénétrer la civilisation noire qui a incontestablement contribué à l'initiation des philosophes grecs.

En réalité, c'est l'Afrique qui a civilisé le monde. Elle a été plusieurs siècles le réservoir des connaissances scientifiques, morales, sociales, entre autres, où sont venus s'abreuver les Occidentaux. Le centre de ce réservoir a été l'Égypte nègre, considérée « *comme le berceau de toute science et de toute sagesse* » (Sauneron et al., 1957). Cela signifie que l'Égypte est la mère *lointaine* de sciences. La majorité de textes grecs anciens en témoigne sans réserve. Ces textes montrent que les plus célèbres parmi les savants ont franchi la mer pour chercher auprès des prêtres égyptiens, l'initiation à de nouvelles sciences. C. A. Diop, à la lumière des propos de Sauneron, aborde la liste de ces pionniers de la science et de la civilisation grecque

qui ont été comme de simples étudiants, puiser leur savoir dans les sources devenues traditionnelles de la Vallée du Nil ; c'est après leur initiation qu'ils sont retournés le répandre dans leur patrie en faisant des conférences publiques et en recrutant, à leur tour, des disciples. La liste de ces élèves, devenus tous des maîtres, fait donc remonter l'influence de la science égyptienne sur la philosophie grecque à l'âge mythique où ont vécu les premiers ancêtres des hellènes (Diop, et., 1962).

Les prêtres égyptiens considéraient les étudiants grecs, qui cherchent à se faire ouvrir le chemin du savoir, comme des enfants, c'est-à-dire des jeunes d'esprit² qui ne possèdent pas « de tradition vraiment antique et une notion blanchie par le temps » (Sauneron et al., 1957). Pour cela, ils n'étaient pas initiés sur-le-champ. Ils ont attendu parfois plusieurs années ou une bonne partie de leur vie pour s'approprier le secret des sciences. En effet, « le corps sacerdotal égyptien qui détenait alors le secret des sciences, le garda jalousement et n'accepta de le dispenser de façon très parcimonieuse qu'aux disciples qui, après avoir subi une longue série d'épreuves, s'en sont révélés dignes » (Sauneron et al., 1957). Thalès, Pythagore, Platon comme Eudoxe ont enduré ces épreuves. L'exemple le plus édifiant est la brimade infligée à Pythagore. « Lorsque Pythagore, conseillé par Thalès, alla chercher la science en Egypte, il fut en butte à ces difficultés » (Diop et., 1962). En fait, celui-ci a subi, dans les différents sanctuaires fréquentés, de mauvais traitements et à exécuter des ordres très durs, absents dans l'éducation hellénique. On a voulu pousser Pythagore au désespoir et le détourner de son entreprise. Mais résolu d'apprendre la sagesse égyptienne, il a exécuté avec zèle tout ce qu'on lui a demandé. Ce désir d'apprendre a conduit les prêtres égyptiens à le traiter avec égards. Pour bénéficier de cette admiration, Pythagore aurait passé vingt deux ans dans les temples d'Egypte pour apprendre la géométrie notamment. A la fin de son initiation, il a adopté le système d'enseignement reçu des Egyptiens, en introduisant le

premier, de véritables sectes où n'entraient que des initiés dans le domaine scientifique et métaphysique par exemple ; « sectes qui semblaient en tous points, écrit C. A. Diop, une imitation des collèges de prêtres égyptiens » (Diop et *al.*, 1962). Nous constatons que l'influence des prêtres égyptiens a été capitale dans la formation intellectuelle et spirituelle de la majorité de savants grecs.

Platon et Eudoxe ont rencontré les mêmes difficultés que Pythagore. Ils ont vécu environ treize ans à Héliopolis, apprenant la géométrie, la théologie, toutes ces sciences qui les ont rendu célèbres par la suite. Autrement dit, Platon et Eudoxe, comme Thalès et Pythagore, sont devenus maîtres après s'être faits former dans les temples égyptiens, des lieux réservés exclusivement aux initiés. Par exemple, toute la pensée philosophique de Platon, particulièrement sa théorie des archétypes, plonge profondément leurs racines dans la cosmogonie égyptienne. Il en est de même de toute sa pensée mathématique et de celle d'Eudoxe. Cependant, quand on fait l'éloge de Platon, qu'on mentionne ses mérites intellectuels, on fait abstraction de son long stage en Egypte.

De ce constat, il se dégage clairement que les Grecs ne se sont pas seulement contenté d'aller puiser les sciences chez les Egyptiens, mais ils ont aussi voulu les acclimater dans leur patrie, par des traductions de mémoires et d'ouvrages égyptiens. « Strabon rapporte que, jusqu'à ce que de telles traductions aient existé, les Grecs n'avaient que des notions très imprécises sur les connaissances scientifiques d'ordre astronomique et autres » (Sauneron et *al.* 1957).

En résumé, beaucoup de penseurs s'accordent que c'est l'Egypte qui a civilisé le monde, et que la Grèce a emprunter à l'Egypte les éléments structurants de sa civilisation, jusqu'au culte des dieux. L'Afrique demeure le point de départ de la civilisation, donc de la science. Elle a profondément spéculé avant le reste

du monde sur des notions comme l'univers, la mort et l'être. Nous en concluons que l'Afrique a un système de pensée qui comprend, entre autres, une métaphysique (ou une ontologie existentielle). Nous nous attarderons sur cette science dans le dernier paragraphe de notre étude, en nous inspirant des auteurs tels que Tempels, Janheinz et Kagamé.

3. La métaphysique : connaissance des êtres ou des forces

La notion fondamentale de l'être chez les Africains est le concept de la force vitale (substance immatérielle, impérissable). C'est ainsi que l'effort de ces derniers est orienté vers la puissance vitale, ou l'énergie vitale du corps comme le désignaient les pythagoriciens (Revel et *al.*, 1968), influencés par les écoles égyptiennes (Sauneron et *al.*, 1957). Les Africains tendent ainsi à trouver le sens de leur être et des choses de l'univers.

Cette approche est une connaissance intellectuelle qui n'est pas essentiellement différente de la conception occidentale sur l'essence des choses ; toutes deux sont connaissance de l'être. Cette science considère les réalités qu'on retrouve dans tout être de l'univers : l'origine, le devenir, le changement, l'anéantissement ou l'achèvement des êtres et la nature de l'être en soi. En d'autres termes, la métaphysique est la connaissance universelle des êtres (Janheinz et *al.*, 1961). Tempels soutient la même expression. C'est ainsi qu'il affirme que la métaphysique embrasse la totalité du physique, « *tout ce qui a une existence réelle* » (Tempels et *al.*, 1945). De ce fait, son objet est la réalité intense qui existe en l'homme et autour de lui.

La philosophie chrétienne comme la philosophie grecque, définissent cette réalité commune à tous les êtres comme *la réalité qui est, quelque chose qui existe, ce qui est*. Il en découle que chez les Occidentaux en général, le concept de l'être est statique. Cette conception s'oppose à la conception de l'être

chez les Africains. Tempels, à l'instar de ceux qui ont étudié l'ontologie bantoue, présume que ces derniers ne conçoivent pas l'être de la même manière que les Occidentaux. Nous avons souligné ci-haut que la notion fondamentale de l'être chez les Noirs est le concept de la force vitale. Or, dans la pensée occidentale, du fait que la notion de force n'est pas incluse dans la notion de l'être, le concept de l'être est statique. L'attribut de la force apparaît comme un accident de l'être en soi. L'être est le support de la force des changements. Contrairement à la pensée africaine qui met l'accent sur l'aspect dynamique des êtres, la pensée occidentale la situe sur l'aspect statique des choses.

Les Noirs n'ont donc pas interprété dans la même logique la notion de l'être. Si l'Occident voit dans la force un attribut de l'être, pour l'Africain, la notion de l'être est dynamique. Celui-ci conçoit que la notion de force est liée à toute notion de l'être. Le Noir aurait donc une notion composée de l'être : l'être est ce qui possède la force ou l'être *EST* force ; la force est l'essence de l'être en soi, elle n'est pas un accident. Selon Tempels, le Noir pense que la force vitale est l'être même tel qu'il est dans sa totalité, actuellement réalisé et actuellement capable d'une réalisation en instance. En effet, l'être est force, la force est l'être. Ainsi, le Noir identifie l'être à la vie, plus exactement à la force vitale. Chez les Occidentaux en revanche, c'est ce *qui EST* et non *la force qui est*. Là où les premiers voient des êtres concrets, les seconds voient des forces concrètes. Là où les occidentaux disent que les êtres se distinguent par leur essence ou leur nature, les Africains affirment que les forces diffèrent par leur essence ou leur nature (Tempels et *al.*, 1945).

De cette esquisse, nous constatons que chez les Africains, la vie est centrée sur la force vitale. Les termes tels que la vie, la force, vivre fort ou force vitale expriment des valeurs suprêmes. Tous les usages étranges servent à acquérir l'énergie nécessaire pour assurer la pérennité dans la descendance.

En outre, chez les Africains, tous ces êtres possèdent leur force vitale propre : humaine, animale, végétale. Les forces des deux dernières catégories renforcent celle de la première. « *Chaque être a été doté par Dieu d'une force susceptible de renforcer l'énergie vitale de l'être le plus fort de la création : l'homme* » (Tempels et al., 1945). La félicité suprême, poursuit-il, est pour l'homme noir la possession de la plus grande puissance vitale. La diminution ou la perte de cette puissance est un malheur ; elle peut provoquer la maladie, la souffrance, la fatigue ou l'injustice. Seul, le renforcement de l'énergie vitale peut éloigner les hommes de ces maux ainsi que de la mort.

Ces aspects du comportement révèlent l'idée centrale de l'ontologie africaine : l'énergie vitale, c'est-à-dire la réalité invisible mais suprême dans l'homme.

Par ailleurs, il est important de rappeler qu'on ne peut pas, en abordant l'ontologie africaine, se passer de la causalité métaphysique entre le Créateur et la créature. La seconde est naturellement dépendante du premier quant à son existence et à sa subsistance. Dès lors, nous nous apercevons que les êtres sont distingués en philosophie scholastique (Tempels et al., 1945) comme substances, des choses qui sont, qui subsistent, au sein desquelles se trouvent unies matière et forme.

Cette conception d'êtres distincts, indépendants les uns des autres, semble étrangère aux Africains. Selon eux, il existe un rapport ontologique intime entre les êtres ou les forces. Il est comparable au lien de causalité qui relie la créature au Créateur. C'est une interaction d'être à être ou de force à force. Dans cet échange de rapport, certains sont par nature dominés par d'autres. Tel est le cas de l'enfant qui subit toujours l'influence des parents, des aînés, ou encore d'autres adultes. Dans cette optique, Tempels écrit : « *Rien ne se meut dans cet univers de forces sans influencer d'autres forces par son mouvement. Le monde des forces se tient comme une toile*

d'araignée dont on ne peut faire vibrer un seul fil sans ébranler toutes les mailles » (Tempels et al., 1945). Cette expression met en évidence le principe d'interaction entre les êtres, laquelle implique indéniablement celui de la hiérarchisation rigoureuse des êtres suivant leur puissance.

- Au sommet, Dieu unique, incréé et créateur : celui qui a la force. Il donne l'existence, la substance et l'accroissement aux autres forces.
- Après Dieu, viennent les Ancêtres, en premier, les fondateurs des clans, les semblables-à-Dieu. Ceux-ci servent de pont entre Dieu et les hommes vivants. Ils reçoivent directement de Lui leur force vitale.
- Ensuite, nous enregistrons les défunts selon leur degré de primogéniture. Ils sont établis sur un ordre établi et reconnu. Comme les ancêtres, les défunts sont membres du clan.
- En descendant l'échelle, nous trouvons les vivants qui sont, à leur tour, ordonnés suivant la coutume, mais surtout selon l'ordre de primogéniture.
- Enfin, nous rencontrons au bas de l'échelle, les classes des animaux, végétaux et minéraux. Ces forces, inférieures à l'homme, renforcent son énergie vitale.

La philosophie africaine comprend donc une ontologie (conception générale de l'être et de la hiérarchie des êtres) et une éthique qui dérive de cette ontologie. Cette éthique consiste à respecter la vie des êtres et la hiérarchie des forces vitales.

Comme Tempels, Kagamé a aussi étudié l'ontologie bantoue, en traitant l'existant, c'est-à-dire tout ce qui est réalisé dans la nature et ce qui peut, chacun dans son ordre, soit en lui-même (substance), soit par adhésion à la substance (accidentalité). Selon lui, l'ontologie comporte des subdivisions traitant respectivement de chaque catégorie des existants. Kagamé présente de la manière suivante le classificatif approprié au « *NTU = Etre* » (Kagamé et al., 1976) ou QUELQUE CHOSE

(Tout ce qui est possible de concevoir et d'exprimer). Sa théorie dégage quatre catégories dans laquelle se rangent tous les existants, à l'exception de Dieu qu'il exclut des catégories. Dieu étant le Pré-existant.

- Première catégorie : lorsque l'idée représentée est exprimée au singulier par MU et au pluriel par BA, alors nous avons MU + NTU = Muntu et BA + NTU = les hommes (agissent avec intelligence).
- Deuxième catégorie : les idées représentées au singulier par le classificatif KI et au pluriel BI aboutissent à KI + NTU = Kintu = la chose et BI + NTU = les choses (sans intelligence).
- Troisième catégorie : la même méthode nous fait constater que les termes affectés du classificatif HA font HA + NTU = Hantu = lieu + temps. Il se rapporte à la localisation sur la dimension espace et sur celle de durée.
- Quatrième catégorie : en suivant la même méthode on aboutit au classificatif KU + NTU = Kuntu, la manière d'être d'un existant, par exemple : grosseur, beauté, transparence, etc.

Il faut citer dans la même catégorie cet ouvrage de Janheinz, *Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine*. Dans la partie philosophico-religieuse, il adopte le principe de classification fait par Kagamé :

- Muntu est la catégorie philosophique qui comprend Dieu, les esprits, les disparus, les êtres humains et certains arbres. Tout cela constitue une force douée d'intelligence ;
- Kintu comprend toutes les forces qui n'agissent pas par elles-mêmes ;
- Hantu est la catégorie où se placent le temps et l'espace ;
- Kuntu est ce que Janheinz désigne par modalité et comprend des abstractions telles que la beauté et le rire.

Janheinz adopte également le concept de force vitale chez Tempels et déclare que l'homme est une force, toutes les choses sont des forces, le lieu et le temps sont des forces et les modalités sont des forces (Janheinz et al., 1961).

Il faut noter que la racine NTU qui désigne l'être au sens ontologique, en Bantou, est commune à plusieurs langues africaines (Diop et al., 1962) : on la retrouve dans :

- Nit-ki, en valaf ;
- N-ty, en égyptien ancien (ce qui est, qui existe...) ;
- Neddo, en peul.

Au final, le concept fondamental des religions et de la philosophie africaine semble être la force vitale. Mais, John Mbiti, qui prend un peu de distance, fait savoir que la théorie de la force vitale ne peut être appliquée à d'autres peuples africains dont la vie et les idées ne sont pas familières.

Conclusion

Nos lectures ont révélé que la quasi-totalité des Occidentaux soutient que les Noirs, inférieurs à eux par nature, ignorent toute tendance évolutive du fait qu'ils ont une mentalité primitive. En revanche, quelques-uns d'entre eux, en réaction contre ces jugements dépréciatifs, relèvent, dans la pensée africaine, des éléments philosophiques. Cette réalité n'est-elle pas justifiée par les longs séjours des Grecs en Egypte ? Des étudiants grecs sont allés en Egypte pour accroître le prestige de leurs philosophies. Thalès, Pythagore, Démocrite, Platon, Eudoxe et autres, « *qui ont créé l'école scientifique et philosophique grecque et qui s'attribuent les inventions et découvertes, étaient des disciples formés à l'école des prêtres égyptiens* » (Diop et al., 1962), où était vulgarisé un ensemble de savoirs. Il s'agissait, entre autres, de la cosmogonie, de

l'astronomie, de la géométrie et de l'ontologie. Celle-ci a fait l'objet d'étude dans le dernier paragraphe de notre travail.

En nous attardant sur l'ontologie, nous avons relevé qu'au centre du système, il ya l'existence, c'est-à-dire la vie. C'est le bien par excellence, et toute l'activité de l'homme ne tend qu'à l'accroissement et à l'expression de la puissance vitale. Mais cette force n'est pas statique. Cela signifie que l'être est en équilibre instable, toujours capable de se renforcer ou de diminuer. Cependant, l'homme n'est pas le seul être au monde. Une force vitale semblable à la sienne anime chaque objet doué de caractères sensibles, depuis Dieu jusqu'au grain de sable (Tempels et *al.*, 1945).

Bibliographie

Césaire A., 1983, **Cahier d'un retour au pays natal**, 95 p, Présence Africaine, Paris.

Diop C. A., 1962, « Histoire primitive de l'humanité : Evolution du monde noir », in, **Bulletin de l'IFAN**, tome XXIV, Université de Dakar, série B, n°3-4, pp. 449-574

Diop C. A., 1979, **Nations nègres et culture. Anthropologie sans complaisance**, 565 p, Présence Africaine, Paris.

Hegel G. W. F., 1955, **La raison dans l'histoire**, 312 p, Librairie Plon, Paris.

Janheinz J., 1961, **Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine**, 302p, Seuil, Paris.

Kagamé A., 1976, **Philosophie bantu comparée**, 334 p, Présence Africaine, Paris.

Mbiti J., 1972, **Religion et philosophie africaines**, 299 p, Clé, Yaoundé.

Quillet P., 1976, « Hegel et l'Afrique », in, **Ethiopiennes, revue socialiste de culture-africaine**, Dakar, n°6, pp. 52-70.

Revel J.-F., 1968, **Histoire de la philosophie occidentale. Penseurs grecs et latins**, 410 p, Stock, Paris.

Sauneron S., 1957, **Les prêtres de l'ancienne Egypte**, 186 p, Seuil, Paris.

Sorel J., 1995, **Léopold Sédar Senghor, l'émotion et la raison**, 203 p, Sépia, Paris.

Tempels P., 1945, **Philosophie bantoue**, 129 p, Présence Africaine, Paris.

INSTRUCTIONS AUX AUTEURS

Série A- Lettres, Arts et Sciences Humaines

Les annales de l'Université de Moundou publient en français ou en arabe des articles originaux, des notes, des comptes-rendus de mémoires, de thèses ou d'ouvrage résultant des recherches effectuées dans l'établissement ou produits par des chercheurs extérieurs dans les domaines de l'intérêt de l'établissement.

Pour faciliter l'édition, les auteurs contribuant pour la **Série A- Lettres, Arts et Sciences Humaines** sont invités à se conformer aux recommandations suivantes:

1. Tous les manuscrits doivent impérativement comporter en première page :
 - Le titre (il doit être concis et précis) ;
 - le nom de l'auteur suivi de sa fonction ;
 - une adresse précise pour la correspondance ;
 - un numéro de téléphone.
2. Les manuscrits doivent être présentés au format A4, recto seulement, avec une marge de 2,5 cm de chaque côté. Utiliser de préférence la police **Tw Cen MT**, corps 12, fortement interlignée (1,5), soit environ 25 lignes par page.
3. Préciser en tête du manuscrit s'il s'agit d'un article, d'une note ou d'un compte rendu.
4. La taille maximale des publications ne doit pas dépasser :
 - pour les articles : 15 pages, hors bibliographie ; 5 illustrations, au plus, pourraient y être ajoutées ;
 - pour les notes : 10 pages ;
 - pour les comptes rendus : 1 page par ouvrage en recension.
5. Les auteurs doivent utiliser un traitement de texte (Word de préférence) et fournir leur fichier sur un CD, toujours accompagnée d'un tirage papier en 3 exemplaires.
6. Les articles doivent comporter des intertitres.
 - Niveau 1 : 1, 2, 3,...
 - Niveau 2 : 1.1, 1.2, 1.3,... et s'il y a lieu
 - Niveau 3 : 1.1.1, 1.1.2, 1.1.3,...
7. **Résumé**: tout article doit être précédé d'un résumé en français et anglais de 15 lignes au maximum. Le résumé devra insister sur la **problématique, les méthodes, les principaux résultats et les apports nouveaux de l'article**. Ils doivent être rédigés dans un langage clair avec le plus grand soin.
Mots-clés : **6** au maximum
8. Les références doivent être citées dans le manuscrit de la manière suivante: (DJANGRANG et al., 2011). Lorsque que la référence comporte plus de trois auteurs, seul le premier sera mentionné, suivi de: «(al.)».

A la fin de l'article, les références constituant la bibliographie doivent être citées par ordre alphabétique et de date pour un même auteur.

La référence d'un ouvrage doit mentionner, dans l'ordre : nom de l'auteur avec des initiales du prénom; date d'édition; titre de l'ouvrage souligné ou en gras; le nombre de volume et le nombre total de pages, le nom de l'éditeur; le lieu de l'édition.

Ex: Djangrang M., 2011 : **Pratiques agropastorales endogènes et territorialisation dans la plaine de Mayo-Boneye au Tchad: état des lieux et modélisation (1986-2025)**, 422 p, Thèse Ph./D de géographie, Université de Ngaoundéré, Cameroun.

Pour les articles: le(s) nom(s) auteur(s) suivi(s) des initiales du (des) prénom(s); la date de parution de l'article; le titre de l'article entre guillemets; le titre du périodique souligné ou en gras et précédé de «(in)»; le volume et le numéro de la première page de l'article.

Ex: Djangrang M., Ndoutorlengar M., Tchotsoua M., 2011 : «*Mise en valeur des zones non aedificandi* du domaine public : une fausse piste pour un aménagement urbain durable (cas de la ville de Moundou)», in, **Int. J. Adv. Stud. Res. Africa, Vol. 2, n°1, pp. 24-36.**

9. Les tableaux doivent être numérotés en chiffres romaines (par exemple: Tableau I, Tableau II, etc.) et tirés en haut.

10. Les cartes, les graphiques et les figures sont numérotés en chiffres arabes et tirés en bas. Ils doivent être produits à l'échelle définitive avec des dimensions adaptées au format de la revue.

11. Les photographies: elles sont numérotées en chiffre arabes et doivent comportées la mention «cliché de l'auteur». Lorsque les photographies ne sont pas originales, l'auteur doit se charger d'obtenir, au préalable, les autorisations nécessaires.

12. Les notes (notes de fin de page), présentées en police **Tw Cen MT** et la taille 10, sont renvoyées à la fin de l'article, avant la bibliographie et mentionnées dans le texte par leurs numéros respectifs.

13. Les articles soumis aux Annales de l'Université de Moundou ne doivent pas faire l'objet d'une soumission pour publication dans une autre revue ou journal.

14. Format de publication : Livre

15. Les articles sont à adresser par courrier ou par mail au Comité de lecture à l'adresse suivante:

B.P. 206-MOUNDOU (TCHAD)

Tél : (+235) 66375029/90339033

Email: djangrangmanna@gmail.com ou annaales@univ-mdou.org

Site web : www.annaales.univ-mdou.org