

N° 15

Juillet - Décembre
2023

CLASS

Revue congolaise de Communication
Lettres Arts et Sciences Sociales

Sous la coordination de
Jean Bruno ANTSUÉ

LANGUES, CULTURES ET IDENTITÉS DANS UN MONDE GLOBALISÉ



LES ÉDITIONS HEMAR

**LANGUES, CULTURES ET IDENTITÉS
DANS UN MONDE GLOBALISÉ**



Revue congolaise de Communication, Lettres, Arts et Sciences Sociales

Directeur de publication : Pr Mukala Kadima-Nzuji

Rédacteur en chef : Bienvenu Boudimbou, Maître de conférences

Comité de rédaction

Bienvenu Boudimbou (MC), Didier Ngalebaye (MC), Damase Ngouma (MC), Jean Félix Yekoka (MC), Dr. Dieudonné Moukouamou Mouendo, Dr. Ghislain Méliodore Mvoula Massamba

Comité scientifique

Camille Roger Abolou, Professeur, Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)
Jean-Luc Aka Evy, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Maurice Amuri Mpala Lutebele, Professeur, Université de Lubumbashi (RD. Congo)
Jean-Claude Bayakissa, Maître de conférences, Université Marien Ngouabi (Congo)
Charles Binam Bikoï, Professeur, Université de Yaoundé 1, CERDOTOLA (Cameroun)
André-Patient Bokiba, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Gabriel Danzi, Professeur, Université de Bangui (RCA)
Scholastique Dianzinga, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Laurent Gankama, Maître de conférences, Université Marien Ngouabi (Congo)
Jean-Claude Gakosso, Maître de conférences, Université Marien Ngouabi (Congo)
Makhily Gassama, Ancien directeur général de la Culture de l'ACCT (Agence de Coopération culturelle et technique), actuelle Agence intergouvernementale de la Francophonie (AIF)
Joachim Emmanuel Goma-Thethet, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Joseph Itoua, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Grégoire Lefouoba, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Bertin Makolo Muswaswa, Professeur, Université de Kinshasa (RD. Congo)
Jean-Félix Makosso, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Omer Massoumou, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Frédéric Mambenga Ylagou, Maître de conférences, Université Omar Bongo (Gabon)
Michel-Alain Mombo, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Gertrude Ndeko, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Yvon-Pierre Ndongo Ibara, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Krishna Amen Ndounia, Maître de conférences, Université Marien Ngouabi (Congo)
Didier Ngalebaye, Maître de conférences, Université Marien Ngouabi (Congo)
Dieudonné Tsokini, Professeur, Université Marien Ngouabi (Congo)
Rony Devyllers Yala Kouandzi, Maître de conférences, Université Marien Ngouabi (Congo)
Jean Félix Yekoka, Maître de conférences, Université Marien Ngouabi (Congo)
Lye Mudada Yoka, Professeur, Institut National des Arts (RD. Congo)
Joseph Zidi, Maître de conférences, Université Marien Ngouabi (Congo)

Mise en pages : Serge Mboma

E-mail : revueclasscg@gmail.com

Sous la coordination de Jean Bruno Antsué

**LANGUES, CULTURES ET IDENTITÉS
DANS UN MONDE GLOBALISÉ**

LES EDITIONS HEMAR
B.P. 144545, Brazzaville,
République du Congo
E-mail : hemaredition@yahoo.fr

© Les Éditions Hemar, 2023
ISBN : 978-2-491151-18-8
EAN : 9782491151188
ISSN : 2708-3691

Droits de reproduction, de traduction, d'adaptation réservés pour tous pays. La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes de l'alinéa 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies et reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective », et, d'autre part, que les « analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration », toute représentation intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite (alinéa 1er de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

SOMMAIRE

Présentation	
Jean Bruno Antsué	9
Quel(s) enjeu(x) pour les pays africains face à la guerre linguistique mondiale ?	
Kouassi Ange Aristide Molou	13
Le yiddish : bouée de sauvetage pendant la Shoah dans le roman concentrationnaire	
Séverin Ngakosso	23
L'image de l'Autre dans La Mort de Dieke de Martial De-Paul Ikounga	
Jean Bruno Antsué	39
Management et religion : quel modèle d'organisation et de fonctionnement au sein des Communautés pentecôtistes et charismatiques de réveil au Gabon ?	
Tessa Moundjiegout	49
Le culte Afa dans le Sud du Togo : Des représentations aux pratiques dans la communauté des Bè à Lomé	
Severin Koffi Agouvi, Mahamondou N'Djambara, Konga Palassi et Atiyihwè Awesso	68
Le nomothète et la justesse du nom dans le Cratyle de Platon	
Pierre Hubert Mfoutou	85

VARIA

L'usage du télétravail pendant la COVID-19 : quel impact sur la performance des employés ?	
Kader Kane Inagnibomoua	97

Présentation

Jean Bruno Antsué

Dans le dessein de promouvoir la recherche et la diffusion des connaissances dans les domaines de la communication, des lettres, des arts et des sciences sociales, les Editions Hemar (dirigées par le Pr Mukala Kadima-Nzujii) publient depuis janvier 2016, une revue scientifique à comité scientifique dénommée CLASS (ISSN : 2708-3691). Dans sa politique éditoriale, la revue privilégie l'interdisciplinarité – le terme est préférable à pluridisciplinarité –, c'est-à-dire le rapprochement et la confrontation des regards sur des problématiques transversales. De ce fait, les contributions attendues à chaque parution (une par semestre) tournent autour d'un thème. Chaque numéro est coordonné par un ou plusieurs chercheurs.

Pour son quinzième numéro que voici, des réflexions ont été convoquées autour du thème : « **Langues, cultures et identités dans un monde globalisé** ». L'occasion a été donnée aux chercheurs de tous les champs des lettres, des arts et des sciences humaines et sociales d'explorer les interactions complexes entre les langues, les cultures et les identités. Ils permettent de prendre en compte les enjeux contemporains liés à la diversité culturelle, à la mondialisation et à la préservation des patrimoines linguistiques et culturels.

Les langues, les cultures et les identités sont intrinsèquement liées. Système de signes identifiés permettant une communication entre une ou plusieurs entités, la langue joue un rôle crucial dans la construction de l'identité individuelle et collective. Elle permet aux individus de se connecter à leur patrimoine culturel, de se sentir appartenir à une communauté et de s'exprimer pleinement dans leur cadre culturel spécifique. La perte d'une langue peut avoir des conséquences profondes sur l'identité culturelle d'un groupe, pouvant entraîner un sentiment de déracinement et de marginalisation.

La liaison entre langue et culture suppose que la langue d'un individu est le signe de son appartenance à un groupe, à une identité. C'est ce que soutient notamment Fernand Dumont (1995), lorsqu'il considère la langue comme la plus belle fleur d'une culture, que l'on ne saurait dissocier ni de sa tige ni de ses racines. En un mot, la langue et la culture sont indissociables : la langue est le véhicule de la culture ; et la culture est la gardienne de la langue. Comme l'écrivent G. Zarate et A. Gohard Radenkovic (2003, p. 57), « la langue est une manifestation de l'identité culturelle, et tous les apprenants, par la langue qu'ils parlent, portent en eux les éléments visibles et invisibles d'une culture donnée. »

Remysen (2004) abonde aussi dans le même sens lorsqu'il affirme que la langue est considérée comme une des composantes principales de l'identité d'une collectivité. Elle constitue l'expression de cette identité à laquelle les membres d'un groupe social peuvent s'identifier et se rattacher en tant que communauté. Dans cette perspective, la construction langagière peut se définir comme le processus qui favorise le développement de la langue comme outil de communication, d'apprentissage, de structuration de la pensée et de construction des référents associées à la langue et à la culture et donc de l'affirmation identitaire.

Dans un monde de plus en plus globalisé, de nombreuses personnes développent des identités culturelles hybrides ou en constante évolution. Elles naviguent entre différentes cultures, adoptent des éléments de différentes traditions et négocient leur identité en fonction des contextes sociaux, professionnels et personnels. Cette dynamique mérite également d'être évaluée, car elle peut conduire à des formes d'expression identitaire uniques et complexes.

En effet, à l'heure de la mondialisation marquée par la porosité des frontières et où les identités se contaminent les unes et les autres dans un élan fusionnel, les langues, les cultures et les identités ne se lisent plus comme facteurs isolés. Elles dépassent les stéréotypes du repliement sur soi et prônent ce que Glissant appelle « poétique de la relation » ou « identité rhizome ».

En particulier, dans ce contexte, l'Afrique se présente comme un champ d'étude fécond. Pour cause, le continent se trouve à la croisée des langues, c'est un grand carrefour de cultures où se construisent des identités multiples du fait de son lourd héritage historique, et au gré des mutations induites par les crises multiformes qui entravent son développement.

Les contextes culturels dans lesquels évoluent les populations ont un impact significatif sur la construction de leur identité. Les normes sociales, les attentes culturelles et les structures de pouvoir propres à une culture spécifique façonnent l'identité en définissant les rôles de genre, les comportements acceptables, les modèles de réussite et les conceptions de soi.

C'est ce qui transparaît dans les contributions réunies dans les pages qui suivent.

La guerre des langues à l'échelle planétaire inspire Kouassi Ange Aristide Molou. Selon lui, cette guerre mondiale est accentuée par la mondialisation. Les enjeux s'illustrent bien dans les stratégies d'imposition des langues qui, dans les mouvances de la globalisation, permettront à certains pays dominateurs de contrôler le monde et donc de décider de son orientation.

Au fil du temps et au gré des événements, certaines langues deviennent un vecteur de cohésion communautaire, un gage de valorisation ou de préservation identitaire, une astuce de survie face aux vicissitudes puis aux drames de la vie. Tel est le propos au cœur de la contribution de Séverin Ngakosso. Il prend pour exemple le yiddish lors de la Shoah, mieux, au cours de la période des persécutions puis de l'extermination des Juifs par les antisémites nazis entre 1939 et 1945. L'étude est menée au miroir du roman concentrationnaire.

Pour sa part, Jean Bruno Antsué analyse l'image de l'Autre dans *La Mort de Dieke* de Martial De-Paul Ikounga. En explorant l'univers construit par cet écrivain congolais, à travers les mésaventures du personnage central du récit, l'auteur de la contribution étudie la nature des relations entre la communauté bantoue et celle des pygmées dont la culture et l'identité peinent à résister aux stéréotypes dévalorisants, à la déforestation et aux attraits irrésistibles du modernisme.

Management et religion : quel modèle d'organisation et de fonctionnement au sein des communautés pentecôtistes et charismatiques de réveil (CPCR) au Gabon ? C'est la question à laquelle répond Tessa Moundjiegout en passant au crible le fonctionnement de ces communautés dans le pays. Au terme de son étude, il propose « un modèle organisationnel pour les églises éveillées ».

Le culte *Afa* dans le Sud du Togo fait l'objet d'un article proposé par Severin Koffi Agouvi, Mahamondou N'djambara, Konga Palassi et Atiyihwé Awesso. Ces derniers en étudient les représentations et les pratiques dans la communauté des Bè à Lomé. En pays Ewe, soulignent-ils, « le recours à la divination reste encore courant, pour se rapprocher de la connaissance d'un fait ou phénomène qui surplombe l'entendement de la raison humaine ». Malgré la grande diversité des arts divinatoires dans le pays, *Afa* reste l'une des formes les plus pratiquées dans cette aire culturelle.

Abordant toujours les questions d'identité, Pierre Hubert Mfoutou disserte pour sa part sur le nomothète et la justesse du nom dans le *Cratyle* de Platon. Son propos est que le discours platonicien sur le nomothète ne devrait pas être considéré comme une simple élucubration par nos contemporains. Il nous concerne à plus d'un titre. « A notre époque, la figure du nomothète est incarnée par tout père de famille qui fixe la loi pour sa maison et qui donne les bons noms à ses enfants », conclut l'auteur de la contribution.

Enfin, en varia, Kader Kane Inagnibomoua propose un article sur l'usage du télétravail pendant la COVID-19. L'étude consiste en une évaluation sur l'impact et la performance des employés en pareil contexte.

QUEL(S) ENJEU(X) POUR LES PAYS AFRICAINS FACE À LA GUERRE LINGUISTIQUE MONDIALE ?

Kouassi Ange Aristide Molou
Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
molplaykouassi@yahoo.fr

Résumé :

Le monde est en guerre, une guerre linguistique camouflée par une approche économique. En effet, l'une des armes utilisées dans la conquête des colonies fut les langues. Les premiers colons ont manifesté leur volonté de « dévaloriser » les langues africaines pour asseoir leur politique de domination. Ainsi, les pays africains sous le joug de la colonisation ont vu leur droit linguistique spolié en toute évidence. Cette réflexion vise à situer les responsabilités des pays africains face à la bataille de positionnement linguistique et les enjeux de cette guerre asymétrique. La mondialisation se focalise sur un aspect typiquement linguistique dont les reflets soulèvent un enjeu économique : la phase visible est d'ordre économique et celle invisible révèle une imposition linguistique mondiale. Les résultats attendus de cet article permettront de trouver des ébauches de solutions à une politique linguistique efficace et efficiente pour pallier les problèmes d'identité linguistique des pays africains et surtout d'asseoir un fondement éducatif dont les retombées seront culturelles, sociologiques, technologiques et historiques pouvant aboutir au développement durable recherché. L'orientation méthodologique de cette étude est fondée sur des faits linguistiques, sur l'histoire des choix des langues officielles et les conceptions des systèmes éducatifs des pays africains.

Aussi, l'une des questions fondamentales qui sous-tend la mondialisation est la suivante : quelle est la langue qui dominera le monde de demain ?

Mots clés : Enjeux, guerre linguistique, identité linguistique, langues, mondialisation

Abstract :

The world is at war - a linguistic war camouflaged by an economic approach. Indeed, one of the weapons used in the conquest of the colonies was language. The first colonizers had a deliberate and objective tendency to "de-value" African languages in order to establish their policy of domination. As a result, African countries under the yoke of colonization saw their linguistic rights blatantly violated. The aim of this article is to examine the responsibilities of African countries in the battle for linguistic positioning, and the issues at stake in this asymmetrical war. Globalization focuses on a typically linguistic aspect whose reflections raise an economic stakes: the visible phase is economic and the invisible one reveals a worldwide linguistic imposition. The

results expected from this article will enable us to sketch out solutions for an effective and efficient language policy to alleviate the problems of linguistic identity in African countries, and above all to establish an educational foundation with cultural, sociological, technological and historical spin-offs that can lead to the desired sustainable development. The methodological orientation of this study is based on linguistic facts, on the history of the choice of official languages and on the conceptions of the educational systems of African countries specifically and, in general, of those countries whose educational systems are copies of and/or derived from those of colonizing nations. One of the fundamental questions underlying globalization is: which language will dominate tomorrow's world?

Key words: Stakes, language war, linguistic identity, languages, globalization

Introduction

La langue – au-delà de son aspect d'instrument de communication – est un facteur de sociabilité et d'identité. Vu sous cet angle, toute langue constitue un creuset de cultures qui permet à tout individu de s'identifier socialement.

L'un des facteurs les plus essentiels de l'existence de l'Homme demeure la langue, à travers laquelle les individus affichent leur appartenance sociétale et/ou leur identité culturelle multiforme. En effet, les préceptes de la mondialisation questionnent fondamentalement l'identité individuelle et dans ce bouillissant de cultures manifestées se cache une guerre linguistique, dont la finalité recherchée reste le droit linguistique et le développement durable. Ce droit substantiel à toute communauté, à tout groupe voire à tout individu devient de plus en plus dynamique et flexible sous les effets de la mondialisation. Ainsi, la mondialisation soulève la question de la domination et l'affirmation de soi à travers les stratégies politiques pouvant permettre à certaines communautés linguistiques d'imposer leurs visions du monde. Dans ce choc linguistico-culturel globalisé, certains pays africains manifestent un complexe en utilisant – à ce jour – de gré ou de force – les langues dites coloniales. Ce constat amer vulnérabilise le continent du point de vue de certains facteurs comme l'intégration, l'identité, l'appartenance linguistique ou sociétale, etc.

L'enjeu de cette guerre linguistique mondiale est essentiellement vital puisqu'il prend en compte l'existence même des communautés, le droit et la langue. En d'autres termes, la question de la liberté de l'espèce humaine est mise en cause. Alors, face à cette réalité immuable dans un monde de globalité, quelles politiques linguistiques doivent mener les pays africains pour leur survie ? Autrement dit, quels enjeux représentent les pays africains dans ce jeu de construction d'identité linguistique mondiale ?

L'objectif général recherché dans cette étude est de promouvoir les langues africaines en proposant des solutions à une politique linguistique claire des pays africains et les objectifs spécifiques visent non seulement à asseoir un fondement éducatif dont les retombées seront culturelles, sociologiques, technologiques et historiques qui peuvent aboutir au développement durable

recherché mais aussi et surtout à donner une place de choix aux pays africains dans cette guerre linguistique.

Le présent travail se penche sur la question de développement durable des pays africains. Il pose, en effet, la sempiternelle problématique de la place de l'Afrique à travers son droit linguistique ainsi que son développement durable.

1. La langue comme identité

La langue est le reflet de la vision du monde. Elle permet de nommer, de se construire et de se donner une approche des réalités autour de soi – la façon d'appréhender et de voir tout ce qui nous environne. Cette possibilité de voir et de se voir participe à la construction d'une identité sociale de soi. De même, étant historiquement un puissant moyen de sociabilité, la langue permet aux communautés qui l'utilisent de se consolider autour de certaines valeurs communes définies comme une vertu. La langue véhicule ainsi implicitement tout un ensemble de facteurs qui définissent la manière d'agir et de se comporter de l'être humain. C'est un tout identitaire révélé dans l'espèce humaine.

Le continent africain compte plusieurs langues locales¹. Cette diversité linguistique constitue, en réalité, une très grande richesse pour l'Afrique car elle est le socle d'une cohabitation sociale multiforme et dynamique : *on est riche de sa langue mais on s'enrichit de la langue des autres*. En fait, la langue, en tant qu'identité culturelle, révèle la souveraineté des locuteurs et favorise le génie créateur de l'humain. Elle est source d'inspiration et d'interconnexion entre les communautés linguistiques. La construction ou la valorisation de l'identité linguistique présente de réels enjeux pour les pays africains dans la dynamique de développement du continent à l'ère de la mondialisation, où chaque pays se doit d'imposer sa(ses) langue.s aux autres pour manifester sa suprématie – sa domination – ses lois – en un mot sa vision. Dans ce contexte mondialisé où plusieurs langues/cultures se rencontrent, la reconnaissance de l'identité linguistique est un réel défi pour les pays africains de se créer nécessairement de la place en vue de se libérer d'un pan du joug colonial mortifère. La plupart des pays du continent africain ont subi les effets pervers de la colonisation et ils ont vu leur droit linguistique spolié, causant ainsi leur assujettissement éducatif, intellectuel, technologique et même social.

2. La langue comme facteur d'assujettissement ou d'épanouissement.

Nombreux sont des pays africains qui utilisent à ce jour des langues coloniales dans des systèmes publics comme l'éducation et l'administration. Le cas est vraiment flagrant dans les pays francophones, surtout dans la partie ouest-africaine où les systèmes éducatifs fonctionnent au squelette de la colonisation : les langues d'enseignement sont autres que les langues maternelles des apprenants, ce qui rend l'apprentissage plus laborieux et donc démotivant. En effet, l'utilisation d'une langue étrangère comme langue officielle d'enseignement et dans l'administration crée un esprit ou un sentiment de rejet. Et, cela assujettit les sujets et cache certains facteurs pouvant permettre l'expression de l'identité linguistique : l'assujettissement.

¹ Environ 2140.

L'histoire de la colonisation sur le continent africain montre que la langue a été une arme très efficace pour assujettir les peuples. L'imposition des langues coloniales aux pays africains colonisés – dans la grande majorité – a contraint ces pays à se défaire de leurs réalités culturelles et linguistiques. Or, étant donné que la langue est un creuset de culture, cela suppose que ces pays africains colonisés sont dans une sorte d'aviilissement et de vulnérabilité. Ainsi dire, pour dominer un peuple, il faut le faire par sa langue.

Dans cette bataille linguistique de domination, plus accentuée à l'ère de la mondialisation, les pays africains de façon générale et, de façon plus spécifique, ceux qui ont en usage les langues coloniales doivent penser à la construction d'une identité linguistique propre prenant en compte tous les aspects culturels locaux. La langue occupe – sans aucun doute – une place prépondérante dans la mondialisation car elle permet de sauvegarder les acquis culturels, de concevoir le monde selon son approche et de participer à la construction de l'identité de la communauté qui la parle. La langue reste et demeure un puissant moyen de domination et d'assujettissement d'un peuple ou d'une communauté.

En même temps, la langue est (aussi) un facteur d'épanouissement si elle est révélatrice de la culture de ses locuteurs/locutrices. En effet, toute langue vivante sert de moyen de communication entre les membres d'une même communauté linguistique. De ce fait, la langue transporte et préserve la culture d'une communauté. Cela démontre l'indissociabilité entre langue et culture et (dé)montre à quel point cette binarité engendre le plein potentiel identitaire de l'Homme. Si les enjeux de la mondialisation donnent la possibilité aux pays africains de repenser/repanser leur politique linguistique, il est indéniable de tenir compte de la diversité dialectale et/ou linguistique pour une meilleure prise en compte des réalités culturelles africaines dans la guerre linguistique qui bat son plein de nos jours.

3. La diversité linguistique comme un atout pour l'Afrique.

La diversité linguistique est indiscutablement un avantage pour le développement d'un pays, surtout pour les pays africains en quête de modèle d'intégration. En effet, la pluralité linguistique du continent est un garde-fou pour préserver les langues africaines puisque du point de vue de la description et de la documentation, ces langues sont plus ou moins apparentées. La politique d'intégration des institutions, comme l'Union Africaine (UA) et les autres organisations sous-régionales, doit privilégier et promouvoir des identités linguistiques plurielles et multiples pour décroiser les barrières linguistiques idéologiquement conçues. Cette politique d'intégration axée sur la diversité linguistique favorise la consolidation des sociétés africaines, qui fonctionnent sur la base communautaire et/ou sur l'appartenance linguistique. Les pays africains gagneraient énormément dans la guerre linguistique mondiale, en faisant la promotion de leurs langues et en les insérant dans les systèmes d'éducation et les programmes d'alphabétisation fonctionnelle. De même, la diversité linguistique suppose la diversité culturelle, la diversité d'approches et aussi la diversité d'identités. Cela rend les regards fertiles, flexibles et dispose le continent à se trouver au carrefour du paysage linguistique mondial. C'est un

grand avantage pour l’Afrique de se hisser au plus haut rang dans les débats et politiques linguistiques dans le monde.

Dans ce monde de globalisation, les pays africains offrent un plateau pluri-lingue enrichi non seulement des langues locales africaines mais également de celles dites coloniales, mettant ainsi l’Afrique au centre de plusieurs cultures, traditions et identités linguistiques. La langue et la culture étant considérées comme deux volets d’une seule entité et donc parler une langue suppose adopter sa culture. Ces éléments d’un seul ensemble, à savoir langue, culture et identité sont intimement liés et présentés comme un tout qui permet au sujet parlant d’être en connexion avec lesdits éléments, c’est-à-dire se voir appartenir à une communauté, exposer une culture et surtout exhiber une identité sociétale. De tout ce qui précède, la diversité linguistique voudra, en effet, dire diversité culturelle. Ainsi, les pays africains, grâce à la diversité linguistique, manifestent cette identité culturelle multiple et multiforme. Les politiques linguistiques actuelles à travers le monde – semblables à une guerre linguistique – (pré)disposent l’Afrique à tirer profit de la richesse de sa sphère linguistique, culturelle et identitaire.

4. La politique linguistique de l’Afrique

La politique linguistique des pays africains de façon générale se heurte aux soubresauts de la colonisation. Toute la sphère linguistique africaine est atteinte de traces coloniales. Les systèmes éducatifs sont des copies conformes de ceux des pays colonisateurs et les langues qui y sont enseignées le sont également. Cet héritage linguistique colonial défavorise l’intégration réussie de certains pays africains dans la mouvance de la mondialisation, où chaque pays doit se construire sa marque d’identité – qui constitue d’ailleurs sa plus-value dans ce monde globalisé. C’est le cas de la Côte d’Ivoire (et bien d’autres pays) où le français est la seule langue officielle agréée et dans l’enseignement et dans l’administration. Avec un fort taux d’analphabétisme dans ce pays (la Côte d’Ivoire), la langue française devient exclusive et marginalisante pour ces populations. Ainsi, ces citoyens analphabètes se sentent spoliés de leur droit linguistique et donc privés de leur liberté d’expression – contraints de ne pas pouvoir se prononcer sur les sujets d’intérêt public dans leur pays. C’est en ce sens que Noël Kouassi AYEWA affirme ceci : « *En Côte d’Ivoire, le taux d’alphabétisme reste un des plus bas au monde car les trois quarts de la population adulte, du fait de son illettrisme, sont exclus de la vie publique active.* » Le cas de la Côte d’Ivoire n’est qu’illustratif, car la politique linguistique des pays africains est pratiquement identique à cause de l’histoire commune liée à la colonisation.

Cependant, certains pays africains essaient tant bien que mal de mener une politique linguistique en promouvant les langues locales africaines. C’est le cas du Mali avec le bamabara, du Sénégal avec le wolof et de la Tanzanie avec le swahili.

Selon le guide de la politique sur l'intégration des langues et cultures africaines dans les systèmes éducatifs de l'UNESCO², la prise en compte des langues locales africaines dans les systèmes d'éducation en Afrique permet d'offrir une égalité des chances de réussite et aussi de libérer les génies créateurs de tous les apprenants. Cette politique de promotion des langues africaines crée un environnement favorable pour un plurilinguisme objectif dans le cadre de la coopération entre les autres pays ainsi que la conservation/préservation des patrimoines culturels et linguistiques (identité linguistique). À côté des langues nationales coloniales, l'intégration des langues locales africaines permet (également) de créer la cohésion sociale, de lever un pan du poids des vestiges de la colonisation et de disposer ces pays africains à la construction de leurs identités face au vaste champ de la mondialisation.

5. La langue au cœur de tout développement

La langue permet de valoriser trois (03) principaux facteurs au niveau du développement de la vie des humains, à savoir le facteur politique, le facteur social et évidemment le facteur économique. De ces trois niveaux, la langue se (re)trouve au centre. En effet, la langue est le moyen par lequel toute action politique est menée. On communique avec et par la langue. Elle reste ainsi tout un condensé de signes codiques à travers lequel les humains communiquent pour se comprendre. Ce sont des valeurs qui sont véhiculées à travers l'expression langagière. L'épanouissement en dépend énormément en ce sens que les humains qui utilisent la langue en commun se transfèrent (aussi) des valeurs sociales. L'environnement social s'avère épanouissant pour tous les humains qui pratiquent le même signe langagier. Les pratiques sont les mêmes, les habitudes/attitudes aussi. Les individus qui l'utilisent sont socialement bien intégrés et donc reconnus comme tels. Ils se sentent apparentés. De même, les échanges entre les humains qui parlent les mêmes langues créent un climat de confiance et favorisent le développement d'activités commerciales. L'économie se diversifie et se consolide inévitablement.

La diversité linguistique et le multilinguisme sont des éléments incontournables dans la guerre linguistique mondiale contemporaine. Le monde d'aujourd'hui exige plus de flexibilité et moins de barrières linguistiques entre les humains pour mieux asseoir les contenus de la mondialisation. On se développe par/à travers la langue. Le développement, vu sous cet angle, est très important sinon obligatoire pour les pays africains de se lancer dans la machine de la mondialisation. La promotion des langues africaines s'inscrit dans une double approche de développement du continent africain : d'une part se construire une marque d'identité linguistique et d'autre part participer au développement mondial.

Le développement politique, social et économique des pays africains est tributaire de la stratégie d'intégration des langues africaines dans les canaux internationaux de communication. La langue étant un puissant moyen de conquête de l'espace, les pays africains doivent utiliser les langues africaines

²<https://uil.unesco.org/fr/apprendre-au-long-vie/banque-donnees-politiques/guide-politique-lintegration-langues-cultures>

dans les environnements économiquement et culturellement denses, présentant des enjeux majeurs dans les rencontres internationales. Les politiques de développement des pays du continent africain doivent tourner autour de la promotion des langues locales et des cultures pour se donner une place de choix dans la guerre linguistique mondiale. Même dans la globalisation, les langues africaines locales doivent être promues pour garder leurs caractères d'éléments culturels et identitaires que Emmanuel N. Kwofie appelle « l'instrument de socialisation le plus important qui soit mis à la disposition des Hommes. »³ La langue est ainsi considérée comme l'élément unificateur le plus absolu qui participe efficacement à la construction de la cohésion sociale entre les Hommes qui l'ont en partage – favorisant le développement social.

La situation des pays de l'Afrique noire francophone semble plus alarmante et dramatique, puisque le développement du capital humain s'arrime avec la langue française et que celle-ci est la langue utilisée dans le système d'éducation. Ainsi, le développement humain, social, psychologique et même économique des pays africains est freiné par l'utilisation des langues étrangères coloniales dans les systèmes éducatifs.

Il n'existe au monde de pays développé qui utiliserait une langue étrangère comme langue d'enseignement – qui emploierait une langue étrangère en qualité de langue de formation [...]. Les pays qui le font œuvreraient à paralyser les intelligences de ses apprenants et de tels pays ne seraient jamais capables de produire des savants – à plus forte raison des Hommes capables d'amorcer ou promouvoir le développement, s'est désolé Noël Kouassi AYEWA⁴.

6. La langue comme élément de droit

La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) stipule que les Hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit.⁵

La langue est un droit intrinsèquement inaliénable à l'être humain. Elle fait partie intégrante de l'humain. Ainsi, le droit linguistique est un droit fondamental lié à l'Homme et donc spolier ce droit à tout être humain est semblable à le dénaturer, à le plonger dans l'esclavagisme assujettissant. Tous les Hommes (tout être humain) utilisent ce droit (droit linguistique) dans les relations humaines pour communiquer, comprendre et se faire comprendre. Le contexte de la colonisation sur le continent africain a été l'une des pires formes de martyr dans l'histoire des Hommes. Les peuples ont été privés de leurs droits – et – l'un de ces droits est le droit linguistique qui paraît le plus élémentaire mais substantiel, et ce jusqu'à ce jour.

³Kwofie Emmanuel N., *La diversité du français et l'enseignement de la langue en Afrique*. Paris : AUF/Harmattan, 2004, p. 11.

⁴Enseignant-Chercheur à l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire.

⁵Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) est adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 Décembre 1948 à Paris.

https://www.google.com/search?gs_ssp=eJzj4tDP1TcwsjTKNWD0MkpJTC5JLEosyczPUyjNyyxLLSpOzcIJVUHJLVZIKcrPLAFSQQo5Chn5ubmpCobmFpYAiNgUzg&q=declaration+universelle+des+droits+de+l+homme+1789&oq=declaration+universelle+des+&aqs=chrome.4.69i57j69i57j746i512j0i51212j46i512j0i51212.15514j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8

La guerre linguistique mondiale actuelle handicape les pays africains dans la grande majorité puisqu'ils utilisent les langues coloniales comme moyen d'expression dans l'administration, l'enseignement et la formation. Ainsi, la triste réalité est implacable : penser comme l'autre est handicapant et même mortifère car cela emmène à réfléchir et/ou à penser comme l'autre, à avoir des habitudes/attitudes comme l'autre, en d'autres termes à vivre comme l'autre. Le sujet reste assujéti et condamné dans un carcan fielleux de domination. Par ce droit linguistique spolié, la majorité des pays africains se trouvent dans le sous-développement intellectuel, technologique, social, culturel et scientifique. En fait, la colonisation de façon générale et le refus aux pays africains à utiliser les langues locales dans les systèmes éducatifs (imposition des langues étrangères coloniales) sont à l'origine du sous-développement du continent. De ce fait, la valorisation des langues africaines locales est comme un réel défi de survie du continent africain dans la guerre linguistique mondiale qui s'est accrue avec les effets de la mondialisation.

La promotion des langues africaines dans l'administration, l'enseignement et la formation doit être perçue comme un droit – sinon c'est un droit – et, par conséquent non négociable puisque, à n'en point douter, le droit n'est à aucun moment négociable. C'est à juste titre que Kouassi Ange Aristide MOLOU écrit ce qui suit : « l'un des défis de la volonté politique de l'Etat à doter la Côte d'Ivoire d'un nouveau système éducatif reste indéniablement le choix de la langue d'enseignement. »⁶. C'est dire d'une manière générale que l'un des maux des systèmes éducatifs coloniaux en Afrique demeure la langue d'enseignement. Il va sans dire que pour se hisser à une place dans la mouvance de ce monde globalisé, les pays africains doivent se doter de systèmes éducatifs prenant en compte les réalités linguistiques africaines pour leur développement inclusif et durable. Cela relève de leur droit.

En effet, droit linguistique et développement vont de pair car la reconnaissance et/ou la valorisation du droit linguistique constitue un atout pour l'intégration sociale et surtout dispose moralement et psychologiquement l'individu à l'apprentissage et à l'appropriation de certaines valeurs cardinales comme le savoir, le savoir-faire, le savoir-faire faire et le savoir-être. L'impact des langues coloniales sur les langues locales africaines est négativement perceptible dans plusieurs domaines, dont les plus significatifs sont la reconnaissance de l'appartenance linguistique (droit linguistique) et le génie créateur/inventeur des Africains.

Conclusion

Cette étude a présenté les enjeux d'une guerre linguistique mondiale accentuée par la mondialisation. Un accent particulier a été mis sur ceux des pays africains dans ce monde globalisé. Les enjeux s'illustrent bien dans les stratégies d'imposition des langues qui, dans les mouvances de la globalisation, permettront à certains pays dominateurs de contrôler le monde et donc de

⁶Kouassi Ange Aristide MOLOU, *Educament*, Allemagne, Editions Universitaires Européennes, 2018, p.76, ISSN : 978-620-2-26707-6

décider de son orientation. Les défis pour les pays africains sont certes multiformes, mais la langue demeure un élément fondamental pour leur développement inclusif et durable. Pour ce faire, les pays africains doivent réformer leurs politiques linguistiques en (re)valorisant et/ou en promouvant les langues locales africaines. Toutefois, l'utilisation des langues coloniales dans les systèmes d'éducation doit être considérée comme un atout pour l'intégration des pays africains dans le monde globalisé. Mais, l'abandon des langues locales africaines au profit des langues coloniales est suicidaire.

L'influence aliénante des langues coloniales sur les langues africaines handicape les pays africains et les empêche de se hisser à une place de choix dans le concert des nations à travers le monde. Or, la mondialisation exige la construction d'identité linguistique claire, individuelle et/ou collective pour briser les frontières idéologiquement conçues dans les têtes des Hommes. Chaque peuple/individu vient à la mondialisation avec son identité linguistique, culturelle et l'enrichit des autres, mais en étant connecté à ses valeurs.

La langue étant au centre de toute action de développement et en tant qu'identité linguistique et/ou culturelle, l'Afrique doit valoriser son paysage linguistique pour espérer atteindre le développement humain, social, culturel, technologique et intellectuel nécessairement tant souhaité.

Références bibliographiques

ALEXANDRE Pierre, 1967, *Langues et langage en Afrique noire*, Paris, Payot

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

ATTIN Kouassi 1978, Les langues africaines instruments de développement », *Cahier ivoirien de recherche linguistique*, N°3.

AYEWA Kouassi Noël, Le droit linguistique et le développement en Afrique, Laboratoire des

Théories et Modèles Linguistiques, LTML, pp.1-14

BARRETEAU Daniel (ed.), 1978, *Inventaire des études linguistiques sur les pays d'Afrique noire d'expression française et sur Madagascar*. Paris, Conseil international de la langue française

BLENCH Roger Marsh, 1993, *Recent development in African language classification and their implication for prehistory*. In shaw et al (éd.) 1993, pp. 126-138

BOLE-RICHARD Remy et HOUIS Maurice, 1977, *Intégration des langues africaines dans une politique d'enseignement*. Paris, AGECOP/UNESCO

GREVISSE Maurice, 1989. *Le Français correct*, Duculot, livre Rare Book, Bruxelles Belgique, p.400, ISBN : 48.

KWOFIE Emmanuel N., 2004, *La diversité du français et l'enseignement de la langue en Afrique*, Paris, AUF/Harmattan.

LEFEVRE Henri, 1966, *Le langage et la société*, Gallimard, Paris.

MAKOUTA-MBOUKOU Jean-Pierre, 1973, *Le français en Afrique Noire*, Paris, Bordas

MENFB/DPES, 1995-1996, *Analyse Statistique du Système Educatif*, Abidjan, DPES.

MOLOU Kouassi Ange Aristide, 2018, *Educament*, Allemagne, Editions Universitaires Européennes, ISSN : 978-620-2-26707-6.

ODDEN David, 1995, *Tone: African Languages*. In Goldsmith (éd) 1995, pp. 444-475

PERROT Jean, 1981, *Les langues dans le monde ancien et moderne : Les langues de l'Afrique subsaharienne (Pidgins et Créoles)*, Paris, Editions du CNRS.

POITIER Bernard, 1970, L'ethnolinguistique, *Langages*, n°18, pp.5-11.

VIGNER Gérard, 1992, Le français, langue de scolarisation, in *ELA*, n°88, Paris, Didier

**LE YIDDISH : BOUÉE DE SAUVETAGE PENDANT LA SHOAH
DANS LE ROMAN CONCENTRATIONNAIRE**

Séverin Ngakosso
Université Marien Ngouabi (Congo)
ngakossoseverin70@gmail.com

Résumé

De nos jours, les humains s'expriment en de nombreuses langues. Certaines sont parlées par plus d'un milliard ou des millions et d'autres par moins d'un millier. Quoique les idées exprimées et communiquées par les locuteurs de chacune d'elles restent fondamentalement semblables, il existe de multiples façons de les présenter. Proportionnellement aux circonstances et aux endroits, il y a celles qui deviennent un vecteur de cohésion communautaire, un gage de valorisation ou de préservation identitaire, une astuce de survie face aux vicissitudes puis aux drames de la vie. De fait, toutes ces diverses et nobles missions ont été bienveillamment accomplies par le yiddish lors de la Shoah mieux la période des persécutions puis de l'extermination des Juifs par les antisémites nazis entre 1939 et 1945. Cet article va illustrer via quelques romans concentrationnaires français de quelles manières cette langue a joué le rôle de bouée de sauvetage pour ces ennemis de l'hitlérisme.

Mots clés : yiddish, bouée de sauvetage, Shoah, roman concentrationnaire

Abstract

Today, the humans express themselves in numerous languages on the earth. Some are spoken by more of one billion; of others by hundreds of millions; well of others again by less than one thousand. Although the expressed ideas and communicated by the speakers of each of them remain fundamentally similar, multiple ways exist to present them. In proportion to the circumstances and to the places, there are those that become then a communal cohesion vector, a pledge of valorization or preservation identitaire, a trick of survival facing the vicissitudes to the dramas of life. In fact, all these various and noble missions have been accomplished understandingly then by Yiddish at the time of the better Shoah the period of the persecutions of the extermination of the Jews by the Nazi anti-Semites between 1939 and 1945. This article is going to illustrate via novels french concentrationnaires of what manners this language played the role of life-preserver for these enemies of the hitlérisme.

Key words: yiddish, life-preserver, Shoah, Romanesque concentrationnaire

Introduction

Uniformément, les mots sont pour l'homme le principal moyen de recevoir, d'emmagasiner, de manipuler et de transmettre les informations par le moyen de la langue. Par langue, on entend généralement un ensemble de mots puis de méthodes servant à les combiner et qui sont compris par un groupe de

personnes. La philologie, l'étude comparative des langues, les classe ordinairement en familles distinctes à partir d'une langue mère. C'est ainsi que les Juifs, connus habituellement pour s'exprimer en hébreu, ont utilisé une de ses composantes appelée yiddish lors de la Seconde Guerre mondiale, pour ne pas que leurs ennemis nazis les exterminent facilement dans les camps de mort. Cette langue secondaire leur a été une bouée de sauvetage comme cela ressort de quelques œuvres romanesques françaises ayant trait aux camps hitlériens. En effet, quels stratagèmes ces personnages tant haïs et ostracisés mettent-ils en place à ce propos ? Sur quoi voire sur qui s'appuient-ils afin de parvenir à leurs fins ? En guise d'hypothèses, les protagonistes juifs auraient créés concomitamment des lieux de rencontre et des codes en yiddish dans la visée d'éviter la Shoah. Qui plus est, ils se seraient adonnés aux prières ferventes dans la même langue pour sortir victorieux des camps. De la sorte, cet article qui se fonde sur les romans racontant les atrocités ou monstruosité des camps du régime totalitaire hitlérien a pour objectif celui de montrer comment les détenus juifs évitent certains obstacles antisémites parce qu'ils recourent incessamment au yiddish.

Par le truchement de la sémiostylistique qui clarifie les mécanismes permettant une communication entre personnes et/ou collectivités d'individus comme expression de leur identité (G. Molinié, 1998, p. 112), nous ferons comprendre par exemple pourquoi les Juifs s'expriment davantage en yiddish afin d'éviter les dangers antisémites. Nous incluons aussi l'approche imagologique dans notre analyse puisque « les études imagologiques se situent entre l'histoire littéraire, l'histoire politique et la psychologie des peuples (...) Elles s'inscrivent dans le champ de la "sociocritique" dans la mesure où elles vérifient comment telle image littéraire (...) peut atteindre l'échelle du groupe social tout entier. » (J.-M. Moura, 1992, p. 273) A partir de cette même méthode critique, nous allons cerner pourquoi en pleine Shoah, les personnages juifs font des prières en yiddish leur priorité en passant sous silence les langues européennes qu'ils connaissent pourtant. Dès lors, le plan de cette analyse est le suivant : 1) Ce qu'implique le yiddish selon les critiques concentrationnaires ; 2) les pratiquants du yiddish : ennemis de la transculturation ; 3) le yiddish : langue juive d'expression de la foi et de l'espérance.

1. Ce qu'implique le yiddish selon les critiques concentrationnaires

Le yiddish est la langue des communautés juives d'Europe centrale et orientale. Il s'apparente de très près à l'ancien haut allemand avec de nombreux emprunts à l'hébreu et à diverses langues slaves. Quelques auteurs le définissent en le rattachant à la valorisation de l'identité juive et considèrent sa pratique comme une désassimilation identitaire. Parmi ceux-ci, il y a J. Gutwirth (1973, p. 294) qui écrit à son sujet :

Le yiddish est un composé d'hébreu et d'allemand, à syntaxe germanique, dont le vocabulaire se modifie selon la région ou le pays où il était ou est encore parlé. Il s'agit d'une langue à la fois modèle, fascinateur, une langue de distinction, de légitimité. C'est la langue de la judaïcité, de ceux qui sont des "vrais Juifs". C'est une langue de quotidienneté identitaire, un élément d'intimité (...), de barrage à l'assimilation ou à l'acculturation.

A en croire le même critique (Ibid., p. 20-22, 83), le refus de l'assimilation ou de l'acculturation par l'usage du yiddish revêt une importance capitale pour les Juifs :

L'assimilation des Juifs était en passe d'achever l'œuvre du III^e Reich dans sa volonté d'effacer toute présence juive sur la terre. Pour le peuple juif, l'assimilation est un génocide culturel. A cause d'elle, ses identités collectives se décomposent et se recomposent en permanence. Le peuple juif meurt à petit feu avec chaque groupe qui s'oublie, qui s'assimile. (...) Ce phénomène engendre le recul massif de la pratique religieuse, de la perte du yiddish (...) et de l'oubli des traditions les plus prégnantes (respect du shabbat, observance des fêtes). Dans la pratique, l'injonction "Ne t'assimile pas" se réduit à "N'oublie pas que tu es Juif".

Pour R. Robin (1984, p. 88), « le yiddish, parce que langue d'amour, de culture et de survie, ne peut se pratiquer sans rapport à l'identité qu'elle inscrit et la façon dont elle conforte le Juif qui en fait usage. » De son côté, D. Lindenberg (1997, p. 82, 244), après avoir révélé qu'« à l'origine, le yiddish était un mélange de moyen-haut-allemand (allemand médiéval) et d'hébreu et avait en 1939 huit à neuf millions de locuteurs », précise en fin de compte que, « grâce à ses multiples mots de passe mis en place pendant la Shoah, cette langue a sauvé la cohésion parmi les Juifs internés dans les camps et assuré la survie de plus d'un. »

Grâce à la pratique du yiddish par conséquent, les Juifs de l'ère de la Shoah gardent une certaine unanimité entre eux et évitent l'assimilation, mot défini ainsi par H. Goldman (2002, p. 20) : « Le terme "assimilation" désigne la volonté prêtée à certaines politiques d'intégration des immigrés de vouloir éradiquer tout particularisme renvoyant aux cultures d'origine. » Vu que le "particularisme" est l'attitude d'une population ou d'une communauté qui veut conserver, à l'intérieur d'un autre État ou d'un autre pays, ses libertés régionales, son autonomie, son identité ; les Juifs veulent à tout prix conserver également les leurs. En effet, dans le dessein de déjouer les traquenards antisémites et échapper à la Shoah, ils font courageusement face à l'assimilation en utilisant uniquement le yiddish lors de leurs entretiens journaliers.

Examinons pratiquement comment dans le corpus le yiddish apparaît – pour reprendre les termes de deux des auteurs que nous venons de citer – comme "une langue de distinction, de légitimité, d'intimité, de la judaïcité, de ceux qui sont des vrais Juifs, de quotidienneté identitaire" d'un côté ; "une langue à multiples mots de passe qui a sauvé la cohésion parmi les Juifs internés dans les camps et assuré la survie de plus d'un" de l'autre.

2. Les pratiquants du yiddish : ennemis de la transculturation

2.1. Acceptions du terme transculturation

Selon Jean Lamore cité par J.-M. Lacroix (1992, p. 45, 47), le terme "transculturation" a été forgé en 1943 par le Cubain Fernando Ortiz en remplacement de changement culturel, acculturation, diffusion, migration ou osmose de cultures :

La transculturation est un ensemble de transmutations constantes (...). C'est un processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce que l'on reçoit : les deux parties de l'équation s'en trouvent modifiées. Il en émerge une réalité nouvelle et généralement fascinatrice qui n'est pas une mosaïque de caractères, mais un phénomène nouveau, original (...) Il y a transculturation dans un texte lorsque ce dernier propose des lieux de rencontres ainsi que des mécanismes de rapprochement entre personnes d'origines différentes.

J.-M. Lacroix lui-même (Ibid., p. 119) affirme que « la transculturation est la création d'espaces communs aux groupes ethniques ou régionaux différents. » Empruntant le même cheminement de pensées, H.-J. Greif (2003, p. 445) admet que dans le cas spécifique d'un "vrai Juif", « la transculturation est le fait pour la mémoire juive, mémoire exclusive, de ne point accepter l'interaction avec d'autres mémoires, parce qu'elle est porteuse de souvenirs insoutenables, d'échecs répétés au fil de son histoire, reflets de l'errance juive. » Comme va l'authentifier le roman concentrationnaire français, refuser la transculturation pour les personnages juifs implique pour ces derniers valoriser leur identité en s'exprimant en yiddish.

2.2. Le yiddish : langue de valorisation de l'identité juive

Au sein du roman concentrationnaire, les Juifs qui refusent la transculturation subodorent souvent dans leurs conversations autarciques une chasse aux sorcières contre eux, autrement dit, un antisémitisme. Dès lors, ils forment un espace particulier où ils mettent en exergue leur histoire commune, leurs valeurs culturelles ou identitaires. Cet espace, c'est une façon pour eux de se souvenir qu'ils sont Juifs et qu'ils ne doivent jamais l'oublier, qu'ils doivent se serrer les coudes en pratiquant une langue incompréhensible pour leurs ennemis afin de mieux résister à leurs assauts.

Vu la vie trépidante que les Juifs mènent au cours de l'hitlérisme, certains d'entre eux ne sont pas dupes que, comme de belles fleurs qui se flétrissent parce que privées d'eau, leurs frères de race peuvent rapidement trépasser s'ils ne sont pas soutenus ou encouragés. De ce pas, la tenue des réunions devient pour plus d'un détenu désespéré l'occasion appropriée pour s'encourager mutuellement avec les autres Juifs et que d'un commun accord ou conformément à ce qui leur est promulgué durant celles-ci, ils restent forts, optimistes, ne se laissent pas crédulement prendre par les hitlériens puis, par-dessus tout, restent en vie dans les geôles hitlériennes au sein desquelles ils sont incarcérés.

Dans ces camps en effet, les rassemblements organisés par les prisonniers sont monnaie courante. Ces réunions clandestines regroupent d'ordinaire les détenus de même race, comme l'atteste *L'Étoile noire* : « Dans les camps [nazis], des clans se forment par races. Les Français n'acceptent point de Russes, les Espagnols de Norvégiens (...) ; chaque groupe organise des réunions secrètes (...) pour survivre. » (M. Maillet, 1990, p. 217, 228)

En ce qui concerne les Juifs, leurs réunions sont généralement orchestrées par les patriarches. Ceux-ci apparaissent comme des bergers dont la charge consiste à fortifier les autres. Ils savent que les encouragements donnés lors de

ces rassemblements sont opportuns, car ils peuvent affermir leurs frères, leur redonner du courage pour affronter les horreurs des camps. Au cours de ces assemblées entre Juifs, la sémiotique est primordiale, car le yiddish demeure la langue principale. En effet, comme le montre l'extrait suivant d'*Adieu Volodia* qui fait état d'une grande concertation un peu à l'écart des regards antisémites indiscrets sous la conduite du patriarche Elie, le yiddish permet non seulement d'affirmer mieux de parfaire l'identité des participants, mais surtout les aide à dissimuler ce qu'ils se disent ou ce qu'ils projettent de faire. Au sujet de cette réunion, un personnage «goy»⁷ mais pas antisémite, prisonnier du Troisième Reich pour une raison non évoquée par S. Signoret (1985, p. 395, 403), commente :

Un dimanche, sur une terrasse ensoleillée qu'ils avaient choisie parce qu'ils n'y connaissaient personne et que personne ne les connaissait, c'est en yiddish qu'ils parlaient. En yiddish et à voix basse. Et à la façon bien étrange (...) Après, ils s'aimaient, s'embrassaient : «C'est le plus beau jour de ma vie», hurla [tout content] Elie en yiddish.

Le yiddish représente pour ces détenus juifs un substitut d'existence nationale, un lien d'identité dans une société qui fait choir leur civilisation. Sûrement, les susurrements et rarement le brouhaha qu'ils font en yiddish aux côtés ou loin de leurs codétenus sont pour ces honnis du nazisme un exutoire à leurs diverses phobies, une dynamique sociale. S'exprimer en yiddish est donc pour ces personnages une sorte de bouée de sauvetage face à la folie de la Shoah.

Parce que vomis et haïs par l'ensemble des «goy» – nazis ou codétenus antisémites –, les Juifs ne s'expriment qu'en yiddish pour éviter la transculturation. Assurément, même lorsqu'ils se réunissent à l'insu des S.S., mais au vu et au su de leurs compagnons d'esclavage d'autres races, se met toujours en place le discours de la singularisation recherchée dans la langue qui traduit tangiblement leur judéité, des salutations initiales à la conclusion. C'est ainsi que dans *Le Patriarche* (C. Bermant, 1992, p. 493), toutes les réunions tenues par les «fertl of» (tournure yiddish traduite puis expliquée dans le même roman qui veut dire «maigres détenus ou prisonniers») juifs d'un camp inconnu s'ouvrent toujours par le mot de passe «Sholom aleichem» (Ibid., p. 277) non traduit dans tout le roman alors qu'il apparaît plusieurs fois ; et se terminent quand tous les assistants, avec un léger sourire qui souligne tant soit peu leur espérance au milieu des tribulations, se topent en marmonnant : «Schaden-freude» (Ibid., p. 345), expression yiddish que seuls les Juifs ont l'insigne privilège de comprendre.

Le fait que ces tournures ne soient point interprétées est probablement une volonté du romancier pour accentuer le caractère intime des conversations fiables et vitales entre Juifs faisant du yiddish une bouée de sauvetage, une métaphore, un canal, un exutoire de survie. En ce cas, comme l'explique M. Rossi (2016, p. 87, 88) :

⁷ Terme yiddish qui signifie non-Juif (D. Grossman, 1991, p. 494).

La langue secrète devient une métaphore, métaphore considérée essentiellement comme un instrument au service de la pensée cohérente, procédant par l'évidence des analogies perceptives (...), garantissant la transmission rapide de messages à l'intérieur de la communauté des locuteurs. C'est par son truchement que l'on arrive à constituer de nouvelles unités lexicales, immédiatement et aisément décodables, qui vont enrichir le lexique de la langue commune, réduisant l'effort de mémorisation et permettant la survie des interlocuteurs.

L'importance de faire usage du yiddish lors des rencontres entre personnes juifs incarcérés par les nazis dans divers camps de concentration et d'extermination ressort également au sein de *Voir ci-dessous : Amour*. Dans ce roman, cette langue apparaît comme salvatrice et reste un gage de bonheur pour quiconque la maîtrise et la pratique. Avec le yiddish donc, les Juifs s'encouragent affectueusement, s'observent de près et se livrent mutuellement de nombreux secrets, sans attirer l'attention de leurs ennemis qui les environnent.

Les tournures saillantes qui prévalent lors de tels rassemblements sont entre autres (D. Grossman, Op. cit., p. 493) : «A-shokl» (Encore un petit effort) ; «Aza yor oïf mir» (J'aimerais bien vivre longtemps) ; «Mir viln nischt shtarbn !» (Nous ne voulons pas mourir !) ; «Shvartzer yor oïf ir Hitler» (Qu'une année noire s'abatte sur Hitler) En plus, pour reconnaître facilement leurs frères de race, les Juifs usent d'un mot de passe appris au cours d'une de leurs réunions : «Haïmova» (Ibid., p. 494). Ce même terme permet davantage aux Juifs régulièrement présents aux réunions d'éviter «l'indrerl» (Ibid., p. 494), c'est-à-dire «la mort atroce, cruelle».

Oui, les réunions régulières en yiddish animées par les Juifs durant la Shoah sauvent généralement certaines «mishpokhé»⁸ (Ibid., p. 495), leur procurent de la «mekhaïe»⁹ (Ibid., p. 495). En effet, à travers celles-ci, ces bannis des antisémites apprennent certains procédés qui leur permettent d'éviter les «nakhtiger tog»¹⁰ (Ibid., p. 495) et les «krekhtz»¹¹ réguliers (Ibid., p. 494), de ne pas avoir une crainte morbide des «Yekke»¹² (Ibid., p. 496), surtout de leur tenir tête avec beaucoup de tact et de perspicacité.

Durant le déroulement des rassemblements que les Juifs organisent secrètement, il leur est enseigné à savoir tenir leur langue en bride, à rester taciturnes pour ne pas se faire facilement ou rapidement identifier par leurs bourreaux. Ces stratagèmes sont précautionneusement respectés. Que le «shtil»¹³ (Ibid., p. 496) reste une règle d'or pour un Juif qui tient à cœur sa survie, Léna et sa cousine dans *Daniel ou Israël* (F. Lalande, 1987, p. 18) le confirment au sortir d'une réunion clandestine organisée par les détenus d'un camp tristement célèbre :

[On nous a enseigné] des règles fort simples pour éviter la mort : repérer dans une maison un endroit discret, y rester le plus longtemps

⁸ Terme yiddish qui veut dire familles.

⁹ Allégresse ou vive joie.

¹⁰ Jours sombres.

¹¹ Soupirs, grincements de dents.

¹² Allemands.

¹³ Silence.

possible sans bouger ni parler. Ne pas éternuer. Ne pas tousser. Ne pas ronfler pendant le sommeil. Surtout, écouter avec inquiétude les bruits du dehors.

S'il est vrai que la réunion faite état par l'héroïne de Françoise Lalande et sa cousine se déroule à l'extérieur du camp hitlérien au sein duquel sont internés leurs parents et quelques autres Juifs, les deux adolescentes évitent d'être incarcérées – pourtant journellement recherchées – parce qu'elles respectent scrupuleusement les injonctions entendues antérieurement. En effet, après ce rassemblement capital, Léna a pris la décision de chercher un lieu de refuge, toujours secondée par sa tante ; une cachette que les SS chargés de la perquisition n'ont pas songé à vérifier, car incommode et malsaine :

Nous avons découvert au fond d'une écurie un trou à cochons, une niche de pierre où régnait une obscurité profonde. C'est là que nous nous sommes cachées des Allemands. Il n'y avait plus de cochons depuis longtemps, mais leur odeur impayable y traînait encore. Personne n'a deviné (...) l'endroit où nous nous étions fourrées. (Ibid., p. 19)

L'Oublié évoque avec fréquence diverses réunions tenues par d'innombrables personnages juifs pour éviter les terribles déportations au camp d'Auschwitz et au ghetto de Varsovie. Grâce à elles, d'aucuns d'entre eux en réchappent de la Shoah, comme la plupart des membres de la famille Rosenbaum. Selon Malkiel, si leur père n'avait pas écouté et appliqué les avertissements d'un voyageur juif comme eux – données lors d'une réunion nocturne, ils seraient tous exterminés (É. Wiesel, 1989, p. 103) :

Cela se passe en 1941, un Juif qui parlait dans un yiddish germanisé et avec une voix craintive conseilla aux [assistants], en particulier à mon père :

Je vous donne un conseil ; suivez-le ; ne vous attardez pas dans ce pays. L'ennemi surgira ici aussi ; n'attendez pas ; prenez votre famille et partez ; le plus tôt possible et le plus loin possible. Ayez pitié [des vôtres] et de vous-même.

Certains rassemblements secrets organisés par les Juifs dans ce même roman de Wiesel n'ont pas spécifiquement comme objectif la fuite du pays dans lequel ils résident. Bien au contraire, ils les aident à avoir une claire compréhension de ce que leur réserve l'avenir. Ils éclairent sur les précautions à prendre, la manière de se vêtir mieux comment ne pas tomber dans les guets-apens des oiseleurs nazis. Malkiel Rosenbaum, qui a eu l'insigne honneur d'assister à ces types de réunions parmi les patriarches, rappelle deux d'entre elles qui lui ont valu la survie, ainsi que celle de la plupart des membres de sa famille :

Une réunion urgente en yiddish a lieu chez le président de la communauté [juive de Varsovie]. Une autre chez le grand rabbin. La première traite des problèmes pratiques : les mesures financières et politiques à envisager (...) La seconde revêt un caractère strictement religieux (...) Les réunions s'achèvent sur une résolution (...) : il fallait surtout se méfier des [hitlériens] qui parcouraient l'Europe à la recherche des «illégaux» juifs. Consignes pratiques : comment se vêtir, ce qu'il fallait emporter, acheter ou vendre. (Ibid., p. 106, 199)

La survie lors de la Shoah via l'usage du yiddish est également abordée dans *Le Patriarche*. Dans ce roman, les prisonniers juifs d'un camp innommé évitent l'extermination grâce aux médicaments que leur distribuent en sourdine quelques-uns de leurs frères médecins qui ne s'expriment qu'en yiddish. Pour ne pas tomber ou sombrer dans le piège de la transculturation, ils fondent leurs entrées en matière sur la tournure «Modeh ani lefonecho» (C. Bermant, Op. cit., p. 451), en d'autres termes : «Je viens devant toi pour te soigner, pour t'aider».

Parallèlement à la sémiostylistique (qui met en relief comment les codes parfois secrets de la langue d'une collectivité d'individus forgent et confortent son identité), le yiddish permet aux Juifs de se témoigner de l'«ahavat hinam» (A. Neher, 2007, p. 142) ou de l'amour gratuit, sans hypocrisie : fondement même de la judéité et de la judaïcité. Il définit leur véritable essence et fait d'eux de «vrais Juifs». C'est ainsi que selon le livre *Ecriture de l'histoire et identité juive* :

[Dans les camps nazis], tandis que l'hébreu reste pour la plupart des détenus la langue de la Bible et la «langue historique» ou «classique» du peuple juif, le yiddish a pour statut la langue vernaculaire, la langue de cohésion et d'unanimité entre Juifs, ... tel que l'avait préconisé l'Allemand Johannes Boeschstein, scripteur de sa première grammaire en 1514, à l'intention d'un public germanophone. (D. Bechtel, 2003, p. 253)

Au sein du roman concentrationnaire français, les réunions régulières organisées entre Juifs, notamment en yiddish, sont incontestablement une expression de l'amour que ceux-ci se portent entre eux dans le double objectif de valoriser leur identité en refusant la transculturation ou l'interculturalité et de survivre des camps. Du reste, dans le corpus, cette langue apparaît également comme un remède contre la sécularisation fréquente dans les prisons hitlériennes du fait qu'elle garantit une sincère communication du Juif avec Dieu.

3. Le yiddish : langue de communication avec Dieu

3.1. Le yiddish : langue juive de prière

Au sein du roman concentrationnaire, une poignée de Juifs incarcérés par les hitlériens restent fermement attachés à leur judaïsme et au Dieu de leurs ancêtres, Jéhovah. Ils font face à la sécularisation – prise ici comme la perte de l'esprit religieux dans une communauté (Watch Tower, 1991, p. 5) – en utilisant journalièrement le yiddish dans leurs prières, surtout publiques. Ce stratagème, loin de paraître vain, est très judicieux. Il certifie que même au milieu des tribulations, un Juif doit privilégier ses relations avec son Créateur. En outre, il doit impérativement s'adresser à ce dernier dans une langue codée, non maîtrisée par les non-Juifs. Voilà pourquoi É. Wiesel (1987, p. 26) admet que le yiddish comme moyen d'expression traduit l'intimité, l'attachement à la judéité, à Dieu. Il tient, plus que toute autre langue, une place prépondérante quand un Juif veut faire état de ce qui est sacré et primordial :

Il est des chants que je ne peux chanter qu'en yiddish. Il est des prières que seules les grands-mères juives avaient coutume de chuchoter dans la pénombre du crépuscule. Il est de bons mots qui ne sonnent juste qu'en yiddish. Il est des contes dont seule la langue yiddish, inondée de nostalgie et de profondeur, peut rendre la magie et le mystère (...)

Les mots (...), il en est de riches et de pauvres, de petits et de grands (...) [Avec le yiddish], vous révélez des générations de Juifs, venues de toutes les contrées. C'est vrai, on peut en dire autant d'autres langues. Mais montrez-moi un peuple qui ait porté avec lui le joug de tant de saintetés, de lieu en lieu, de pays en pays.

Sans entreprendre un travail de linguiste, nous allons simplement exposer quelques prières faites par des Juifs en yiddish et reprendre in extenso leurs traductions telles que reproduites dans les romans au sein desquels elles apparaissent. Que le yiddish soit une langue de "sainteté" voire de noblesse, de nombreux personnages juifs ne l'ignorent pas, surtout quand ils cherchent la survie par le truchement de la prière. C'est ainsi que pour un personnage du *Rabbi païen* de C. Ozick (1988, p. 114), « celui qui a oublié le yiddish va au-devant de l'amnésie de l'histoire. Connaître le yiddish, c'est mille ans de nos durs labeurs oubliés (...) C'est porter nos pères et nos oncles avec nous vers l'avenir. »

L'usage du yiddish comme langue de communication avec Dieu est perpétuel dans *Nous allions vers les beaux jours*. Dans ce roman, quoique la plupart des Juifs soient exécutés en 1944 dans un village par une bande de nazis, la survie n'a été possible que pour les quelques-uns qui priaient avec constance en yiddish. Voici sommairement compilées leurs requêtes :

"Got tse danken" ("Loué soit notre Dieu")

"Gsse iz bagot" ("Que ta volonté soit faite")

"Zol Got ouphiten" ("Seigneur protège-moi")

(P. Cauvin, 1983, p. 13, 39, 115)

De semblables supplications sont courantes dans la bouche des personnages de *Voir ci-dessous : Amour*, et ils sont sortis sains et saufs des camps hitlériens grâce sans aucun doute à ces dernières :

"Got moj !" ("Mon Dieu")

(...) "Mir Zol zeïn far deïne beindelekh", ("Que le malheur [nous] épargne, qu'il ne retombe pas sur [nous]")

(...) "Zol ikh azoï habn koïekh tzu lebn" ("[Donne-nous] assez de force pour vivre") (Grossman, Op. cit., p. 493, 495, 497)

Quant aux personnages des *Bertini* et d'*Une Éducation polonaise*, leurs prières en yiddish consistent en des sortes de rabâchage ayant trait à l'injonction de Moïse aux Israélites contenue dans *La Bible en Deutéronome* 6 :4. Dans le roman de R. Giordano (1983, p. 427), trois prisonniers juifs échappent à la mort au sein du camp de concentration de Bodenford en Allemagne. Comme raison principale : « Reicha Lehmberg, Ahab et Kezia Seelmann avaient

la bonne habitude de prier Dieu en répétant, sans crainte devant les nazis : “Schéma Israël, Adonai elohenu, Adonai ehat !” “Écoute Israël, L’Éternel, notre Dieu, L’Éternel est unique !” »

Maciek et sa tante Tania dans le roman de Louis Begley sortent victorieux du ghetto de Varsovie en prononçant fréquemment dans leurs prières les mêmes paroles de Moïse. Néanmoins, à la différence des protagonistes des *Bertini* dont le yiddish est beaucoup proche de l’Allemand, c’est-à-dire le yiddish pur ; celui des héros d’*Une Éducation polonaise* est adjacent au polonais : « “Shema Yisrael ! Adonai elochinu, Adonai echad” (“Ecoute, ô Israël, le Seigneur ton Dieu, le Seigneur est Un”). » (L. Begley, 1992, p. 107)

Pour d’aucuns détenus juifs, la prière faite en yiddish est synonyme de survie dans les camps ; elle apparaît comme une victoire sur la Shoah. L’un des protagonistes du *Rabbi païen* nommé Ostrover nourrissait journallement une telle espérance alors qu’il était le seul Juif incarcéré dans un camp nazi non cité nominativement. Le narrateur de ce roman clarifie à son propos : « Son yiddish, par son moyen, ses prières montaient toujours vers Dieu avec leur familiarité (...) Après, tous les autres condamnés à l’obscurité, Ostrover l’unique rescapé. Ostrover le survivant par ses prières. » (C. Ozick, Op. cit., p. 79)

Les Juifs dévots prisonniers du roman de R. Deforges (2007, p. 376) répètent jour après jour le kaddish – prière faite en yiddish reprenant dans une large mesure “Le Notre Père” contenu en Matthieu 6 : 9, 10) – pour que Dieu empêche les nazis lucifériens qui les gardent de les anéantir. Cette prière maintes fois réitérée n’est pas restée lettre morte ou vaine :

Uithgaddal weyitkaddash Shemèd rabba beolmâ si-verâ ’khire’ outhé xegamli khmal khoutbé be’hayye ’khôn ouveyome ’kkôn ouve ’heyyé dékkol beth Yisraël ba’agalâ ouvizman gariv weimeron. Amèn... Ossé schalom bimerôman hou ya’assé shalom ’alenou xe’al kel Yisraël weimeron. Amèn. » (Que le Nom du Très-Haut soit exalté et sanctifié dans le monde qu’Il a créé selon Sa volonté ; que Son règne soit proclamé de nos jours et du vivant de la Maison d’Israël et qu’il advienne dans un temps prochain. Amen... Que Celui qui entretient l’harmonie dans les sphères célestes la fasse régner parmi nous et parmi tout Israël. Amen.)

En résumé, le refus de la transculturation et de la sécularisation à partir de la pratique du yiddish valorise le Juif et le protège journallement contre les attaques antisémites, principalement l’assimilation, perçue par certains d’entre eux comme un génocide culturel. C’est cette langue qui contribue à le garder à l’intérieur d’un cercle pris à la fois comme une oasis, une cachette contre le vent, une retraite ou un refuge contre la tempête de pluie, des ruisseaux d’eau dans une terre aride, l’ombre d’un rocher massif sur une terre desséchée. Elle lui permet de s’approcher sans crainte de son Créateur tout en faisant fi du qu’en-dira-t-on de ses bourreaux pangermanistes. A la vérité, dans la fiction concentrationnaire, le yiddish, surtout les prières par son truchement, reste une véritable bouée de sauvetage pour les Juifs qui en prononcent.

3.2. Prières en yiddish : véritable bouée de sauvetage des Juifs

Il est des romanciers concentrationnaires qui confirment que des Juifs sont sauvés des camps grâce à leurs prières prononcées en yiddish, sans somme toute reprendre leurs paroles dans ladite langue. C'est ce que fait l'auteure de *L'Etoile noire* lorsqu'elle évoque un personnage secondaire, une Juive nommée Rachel, internée au camp pour femmes de Ravensbrück. Voici de façon éparpillée ses prières tronquées mais pleines de ferveur dans lesquelles elle ne passe pas sous silence ses codétenues de diverses nationalités :

Dieu, nous avons besoin d'une force intérieure, la même qui a permis à [nos] ancêtres de survivre, d'éviter la mort (...). Fortifiez-[nous] contre la mort, qui est sans couleur (...), que rien ne [nous] détruise, que rien ne tue en [nous] ni [nos] racines, ni les rameaux de l'avenir (...) Père tu es bon (...), tu es le Maître de l'air et de l'eau ; tu es la Lumière dans le noir (...). Tu es le Maître de la vie et du haut de ta puissance, Tu répondras à [notre] voix (...). Mourir loin des [nôtres], effacées à tout jamais, non ! Tu ne permettras pas que nous disparaissions sans laisser les traces de ce qui arrive ici. (M. Maillat, 1990, p. 89, 90, 95, 101, 205)

Dans ce roman, à partir des prières ferventes en yiddish prononcées fortement puis formellement par Rachel, nombreuses de ses codétenues de multiples horizons en sont venues à comprendre davantage qu'elles avaient « besoin d'une autre force, d'autres sèves, d'autres racines, pour lutter contre la mort. » (Ibid., p. 88) Voilà pourquoi, en parfait accord avec l'imagologie ou l'étude de l'autre, notamment ses actions, son héroïne noire antillaise Sidonie Hellénon atteste avoir lié une sincère amitié avec « Rachel, une Juive (...) qui connaissait un autre Dieu qu'elle ne connaissait pas, d'autres mots, d'autres paroles qu'elle ignorait. » (Ibid., p. 96) C'est d'ailleurs par l'intermédiaire de cette dernière qu'elle a fini par se joindre aux nombreuses Juives de Ravensbrück qui imploraient Dieu quotidiennement dans leur langue d'amour et de cœur afin qu'il les sauve de l'extermination. En conséquence, ces deux femmes ainsi qu'une autre dame juive nommée Dubreuil n'ont pas connu la mort dans ce camp.

Vu sous cet angle, J.-M. Lustiger (2002, p. 214, 215) donne cette précision :

Comment pouvons-nous appliquer à la Shoah le commandement de se souvenir des bienfaits de Dieu et de Dieu lui-même ? (...) Le Juif doit se souvenir de Dieu en Le priant. Les souffrances d'Israël nourrissent sa foi pour en appeler à la mémoire de Dieu. La mémoire du malheur n'est vivable que remise à Dieu, Lui qui porte le poids de la mémoire de l'homme saisi par la mort, en lui donnant l'espérance de la vie. (...) Le Juif doit "se retourner vers Dieu", ne pas dire comme l'impie : "Il n'y a pas de Dieu" (Ps 10 : 4), car c'est refermer sur lui la porte de la mort.

Dans le même ordre d'idées que Rachel, les personnages juifs pour chercher la survie, la protection ou pour endurer avec optimisme leurs peines hors ou dans les camps supplient, sollicitent, recherchent, interrogent, louent, remercient, bénissent et implorent instamment en yiddish la faveur du Dieu Tout-Puissant. Il est courant de voir ces pieux déportés et internés communiquer avec leur créateur en lui adressant de ferventes prières qui rappellent leur

crainte pieuse, leur attachement, leur confiance, leur espoir et leur sentiment de dépendance envers lui, leur seule bouée de sauvetage dans ces gouffres de la mort du nazisme.

De façon perceptible, au sein de quelques romans concentrationnaires français, les Juifs s'adonnent à d'incessantes prières quotidiennes en yiddish pendant la Shoah du fait qu'ils sont convaincus, comme le pense ce protagoniste de *La Passagère sans étoile* (N. Moati, 1989, p. 274) que « chaque Juif a un ange qui l'accompagne tout au long de sa vie ». Certains trouvent en Dieu un véritable refuge car, à l'instar du grand rabbin évoqué par É. Wiesel (1983, p. 165), « les histoires de vengeance ne [les] ont jamais passionnés. » Autant vaut dans ce cas pour les personnages juifs se confier entièrement à Dieu et le convier à les soutenir afin qu'ils sortent sains et saufs des camps de concentration ou d'extermination hitlériens.

Le yiddish dans le roman des camps permet à beaucoup de Juifs d'exprimer leur foi en Dieu pour vaincre leurs déments ennemis par des armes non charnelles mais spirituelles. Ce qui confirme ces propos d'Alf Bertini (R. Giordano, 1983, p. 699) :

Même Auschwitz n'avait pu étouffer la foi, puisque l'homme juif avait un immense besoin de Dieu, un besoin monstrueux surtout – dans ce que l'homme faisait à l'homme (...) C'est pour répondre à ce besoin que [les Juifs] priaient souvent Dieu (...) dans leur langue maternelle, le yiddish.

Pour Schiller, personnage secondaire de *L'Or et la cendre*, un Juif digne de ce nom se doit de prier incessamment en yiddish lors de la Shoah, car c'est la désobéissance et l'obstination des siens qui ont contraint Dieu à tolérer ce génocide antisémite :

Pour moi, Dieu ne s'est pas caché à Auschwitz, c'est nous qui avons perdu la capacité de l'entendre. Si les enfants écoutaient leurs parents, si les maris et les femmes se respectaient, alors il n'y aurait pas eu la Shoah. Je dis que Dieu, jamais, ne se cache la face. Dieu a toléré la Shoah pour punir le peuple hébreu de ses fautes. De mon côté, je ne peux que Le prier. (E. Abécassis, 1997, p. 77)

Dans ce roman, Schiller est parmi les Juifs qui, « malgré les massacres, priaient toujours en yiddish en tant que Juifs. » (Ibid., p ; 157) La prière d'Elhanan via la même langue dans *L'Oublié* (É. Wiesel, Op. cit., p. 189) rappelle également que tout Juif doit se tourner impérativement vers Dieu lors des drames comme la Shoah pour protéger sa vie puis assurer sa survie : « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'oublie pas [ton] fils qui se réclame de [toi]. Toi Dieu, peux-tu oublier ? (...) Même si tu m'oublies, Dieu, moi je refuse de t'oublier. »

C'est pour ainsi dire qu'il y a divers personnages juifs qui ne se lassent point de prier Dieu en dépit des tourments concentrationnaires. Leurs prières sincères en yiddish, même si les mots dans cette langue ne sont point rapportés par les romanciers comme précédemment, les protègent et les sauvent de la Shoah.

Un fait saillant qui met en valeur la prière en yiddish comme sémiotique ou gage de survie pendant la Shoah se trouve dans *101, Avenue Henri-Martin*, un des romans de la trilogie de Régine Deforges *La Bicyclette bleue*. La prière mentionnée dans ce roman est celle de Léa Delmas, jeune juive emprisonnée à Ravensbrück : « Mon Dieu, je vous offre ma journée, heureuse ou malheureuse elle est à vous, pour vous, faites-en ce que vous voudrez, mais faites qu'en me rapprochant de vous, je me rapproche aussi de mon éternité. » (R. Deforges, 1982, p. 122) Effectivement, Dieu a protégé Léa de l'horreur de Ravensbrück. Bien qu'elle soit cruellement persécutée dans ce camp, elle ne perd pas la vie et reste l'une de rares protagonistes de Deforges avec François Tavernier à vivre longtemps après la Shoah, jusqu'au-delà de l'année 2007, comme le montre *Et Quand viendra la fin du voyage...*, dernier ouvrage de son très long cycle romanesque commencé en 1981 et clos en 2007.

Élie Wiesel insiste sur la survie des Juifs au sein des camps du Troisième Reich grâce aux prières en yiddish dans trois de ses romans. La lecture de différents épisodes qu'il expose et les agissements des femmes juives qu'il prend comme archétypes sur ce nous font comprendre la déclaration d'un personnage des *Versets du pardon* pour qui « seule la prière peut arrêter la violence des S.S., la prière des Juifs sincères. » (M. Antaki, 1999, p. 98)

Dans *L'Oublié*, ce romancier décrit comment une mère juive s'adonne aux prières régulières en yiddish pour que Dieu prenne soin de son fils Elhanan Rosenberg incarcéré par les nazis dans un camp d'extermination hongrois. En fin de compte, il a entendu les supplications de cette femme de foi et a répondu à ses appels à l'aide en délivrant son jeune enfant de l'affliction. Subséquemment, « la mère de Elhanan Rosenberg confiait à qui voulait l'entendre qu'elle remerciait le Seigneur d'avoir sauvé son fils : “Loué sois-tu, Seigneur, de nous avoir accordé ce triomphe. Finie l'errance, fini l'exil, finie la peur.” » (É. Wiesel, Op. cit., p. 188, 216)

Ruth, dans *Le Crépuscule, au loin*, prie et crie avec larmes envers ce Dieu sauveur de l'extermination ou bouée de sauvetage presque de la même manière que la mère de Rosenberg. Elle est écoutée et reste en vie avec ses enfants lors du génocide perpétré contre les détenus juifs d'un camp polonais. Sa requête, elle l'a formulée de la sorte (É. Wiesel, 1987, p. 35) :

Dieu du Ciel, sauve mes enfants et les tiens.

Dieu du Ciel, Dieu du Ciel, écoute le cœur

d'une mère juive : lève ton bras et protège-nous.

L'héroïne juive que Wiesel peint comme femme de foi parce que considérant ses prières journalières en yiddish comme une astuce de survie pendant la Shoah dans *Le Cinquième fils* (Op. cit., p. 155) est la nommée Hanna Zeligson. En effet, alors qu'en

1942 le ghetto de Dąbrowa s'enfonçait dans le malheur et la malédiction [et que] les malades s'éteignent, [les déportés] s'éclipsent et disparaissent (...) ; pendant que Richard Lander, gouverneur militaire, décide qui vivra et qui périra [d'entre les Juifs], et de quelle manière ;

tandis qu'il lance le défi suivant aux Juifs : "Vous aurez la preuve que votre Dieu se veut sourd à vos prières" ;

Hanna, après avoir marmonné une sincère requête en yiddish ayant trait aux manières d'agir de ce scélérat, va jusqu'à l'affronter à la grande surprise de tous. Pourtant habitué à ne jamais converser avec les détenus et à tuer du tac au tac tout insoumis, ce vétéran nazi engage un entretien avec elle et lui laisse la vie sauve, contrairement à ses errements couramment connus. Leur tête-à-tête sans précédent s'est passé comme suit (Ibid., p. 156-158):

- Monsieur l'officier, je m'appelle Hanna Zeligson. Je suis Juive (...) Prier, pour un Juif, est une affirmation de foi. Cette affirmation vaut seulement si elle est libre. Il nous appartient de choisir l'objet ou le sujet de notre foi. Foi en Dieu, oui (...) Foi en la mort, jamais (...)

- Madame, il faut beaucoup prier, je crois que les Juifs aiment prier ; j'aime les prières juives. Il me plairait de vous entendre les réciter [dans votre langue maternelle] (...) Je ne te dis pas de prier la mort mais de prier ton Dieu (...) Couvre ma voix avec tes prières et du vivras.

Outre ce qui précède dans les trois romans de Wiesel, il est des personnages juifs qui reçoivent avec liesse des réponses à leurs prières faites en yiddish qui ne sont pas nécessairement spectaculaires, mais tout autant essentielles. C'est le cas de Sipa, Georges et Rébecca dans le roman concentrationnaire *Bleu panique* lors de leur déportation pour Auschwitz. En fait, s'attendant au pire parce que Juifs, ils prient Dieu à l'unisson pendant qu'ils sont encore dans le train. Ils demandent que celui-ci, s'il existe réellement, touche les cœurs des S.S. chargés de les accueillir pour qu'ils ne les persécutent pas. Leur demande attestant tangiblement que la prière est une bouée de sauvetage est promptement exaucée si bien que « dès que les portes du train s'ouvrirent, l'air frais leur sembla une bénédiction : Dieu ne les avait pas abandonnés. Une agitation réglée présidait à la cérémonie de la descente du train. On ne fit du mal à aucun juif (...) et ils rendirent de nouveau grâce à leur Dieu. » (C. Clément, 1986, p. 121, 122)

Tout compte fait, pendant la Shoah, plus d'un Juif évite la mort pour avoir imploré en yiddish comme Nathan dans *La Répudiée* « le Dieu qui pourvoit à tous les besoins, Roi de l'univers, Dieu qui donne de la force (...) qui lave de tout péché et de toute transgression, de toute tristesse et de toute douleur. » (E. Abécassis, 2000, p. 52, 86) Sans l'ombre d'un doute, pour avoir renoncé à la révolte, à la vengeance et à la contrefaçon sous toutes ses formes, beaucoup de Juifs dans le roman concentrationnaire français voient leurs prières agréées par le Dieu Tout-Puissant et, par bonheur, survivent de ce génocide.

Conclusion

A la lumière de ce qui précède, nous avons compris que malgré les intimidations des soldats hitlériens, les persécutions, le mépris dont ils sont journellement victimes, la risée et l'hostilité de divers antisémites ; beaucoup de Juifs ne s'affaiblissent pas quant aux prières adressées à Dieu en yiddish. Grâce à leur confiance inébranlable au Créateur, ils ont ramolli voire dompté certains hauts SS et ont eu la vie sauve vu les effets bénéfiques et notoires de leurs

multiples requêtes dites du fond puis du tréfonds de leur cœur dans leur langue fascinateur.

Proportionnellement à la problématique et aux hypothèses qui s'y rattachent, il est perceptible que le yiddish dans le roman concentrationnaire reste une bouée de sauvetage pour d'innombrables personnages juifs. A la fois barrage de la transculturation et de la sécularisation lors de la Shoah, cette langue – en symbiose avec sa sémiostylistique et l'imagologie littéraire – a été plus qu'un exutoire contre les camps nazis et leurs vils errements. Elle a joué par-dessus tout de bien nobles rôles : restaurer les rapports oubliés entre Juifs, faire renaître cette intime sympathie qui, tout en respectant les différences et les identités individuelles, abolirait entre ces ennemis de l'hitlérisme les habituelles frontières et leur permettrait l'accession à une jouissance commune malgré les intimidations et les persécutions antisémites.

Références bibliographiques

1. Corpus

- ABECASSIS Eliette, 1997, *L'Or et la cendre*, Paris, Ramsay.
- ABECASSIS Eliette, 2000, *La Répudiée*, Paris, Albin Michel.
- ANTAKI Myriam, 1999, *Les Versets du pardon*, Damas, Actes sud.
- BEGLEY Louis, 1992, *Une Éducation polonaise*, Paris, Bernard Grasset.
- BERMANT Chaim, 1982, *Le Patriarche*, Paris, Balland.
- CAUVIN Patrick, 1981, *Nous allions vers les beaux jours*, Paris, Jean-Claude Lattès.
- CLEMENT Catherine, 1986, *Bleu panique*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- COMBESCOT Pierre, 1991, *Les Filles du calvaire*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- DEFORGES Régine, 1982, *101, Avenue Henri-Martin*, Paris, Ramsay.
- DEFORGES Régine, 2007, *Et Quand viendra la fin du voyage*, Paris, Ramsay.
- GIORDANO Ralph, 1983, *Les Bertini*, Paris, Hachette.
- GROSSMAN David, 1991, *Voir ci-dessous : Amour*, Paris, Le Seuil.
- LALANDE Françoise, 1987, *Daniel ou Israël*, Paris, Acropole.
- MAILLET Michèle, 1990, *L'Étoile noire*, Paris, François Bourrin.
- MOATI Nine, 1989, *La Passagère sans étoile*, Paris, Le Seuil.
- OZICK Cynthia, 1988, *Le Rabbi païen*, Paris, Payot.
- SIGNORET Simone, 1985, *Adieu Volodia*, Paris, Fayard.
- WIESEL Élie, 1983, *Le Cinquième Fils*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- WIESEL Élie, 1987, *Le Crépuscule, au loin*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- WIESEL Élie, 1989, *L'Oublié*, Paris, Le Seuil.

2. Etudes critiques

BECHTEL Delphine, 2003, *Ecriture de l'histoire et identité juive*, Paris, Les Belles Lettres.

GOLDMAN Henri, 2002, *Oublier Jérusalem ? Une approche d'Israël, du sionisme et de l'identité juive*, Bruxelles, Labor.

GREIF Hans-Jürgen, 2003, «D'une identité à l'autre, d'une religion à l'autre : Problématiques de transculturation dans *La Québécoise* de Régine Robin», *Laval théologique et philosophique*, Vol. 59, N° 3, p. 445.

GUTWIRTH Jacques, 1973, « Une langue de gage identitaire : le yiddish », *Recherches sociographiques*, Vol. 14, N° 3, p. 20-22, 83, 294.

LACROIX Jean-Michel, 1992, *Métamorphoses d'une utopie*, Paris, Presses de la Sorbonne.

LINDENBERG Daniel, 1997, *Figures d'Israël : l'identité juive en question*, Paris, Hachette.

LUSTIGER Jean-Marie, 2002, "La mémoire de la Shoah : sa transmission aux jeunes générations juives et non juives", *Editions*, Tome 394, p. 208, 211.

MOLINIE Georges, 1998, *Sémiostylistique (L'Effet de l'art)*, Paris, PUF.

MOURA Jean-Marc, 1992, "L'imagologie littéraire, essai de mise au point historique et critique", *Revue de littérature comparée*, juillet-septembre, N° 3, p. 273.

NEHER André, 2007, *L'Identité juive*, Paris, Grasset.

ROBIN Régine, 1984, *L'Amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue*, Paris, Sorbier.

ROSSI Micaela, 2016, "Pour une typologie des avatars métaphoriques dans les terminologies spécialisées", *Langue française*, Revue trimestrielle, mars, N°189, p. 87, 88.

WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY, 1991, «Observe-t-on un retour à la religion ?», *Tour de Garde*, 1^{er} juin, p. 5.

WIESEL Élie, 1987, "*Di Goldène Keyt*", Tel-Aviv, N°123, p.26.

**L'IMAGE DE L'AUTRE DANS *LA MORT DE DIEKE*
DE MARTIAL DE-PAUL IKOUNGA**

Jean Bruno Antsué
Université Marien Ngouabi (Congo)
Courriel : ajeanbruno@gmail.com

Résumé

Cet article porte sur l'image de l'Autre dans *La Mort de Dieke* de l'écrivain congolais Martial De-Paul Ikounga. L'Autre renvoie au personnage singulier du « pygmée ». Car, il est question de s'apercevoir de la complexité relationnelle entre les peuples Autochtones et les Bantous ; question d'aboutir à une réflexion sur l'altérité ou le vivre-ensemble. La cohésion sociale. En nous appuyant sur l'approche sociocritique de Claude Duchet, notamment dans la prise en compte des réalités sociologiques, voire anthropologiques mises en exergue par le romancier, nous procédons tour à tour à l'étude des différents éléments identitaires qui caractérisent **l'Autochtone**, les stéréotypes dévalorisants dont il est victime et l'image controversée qu'il présente en raison de ses multiples fonctions dans le roman.

Mots-clés : L'Autre, Autochtone, stéréotype, identité, socialisation.

Abstract

This article focuses on the image of the other in *The Death of Dieke* by the Congolese writer Martial De-Paul Ikounga. The other refers to the singular character of the “pygmy”. Because it is a question of realizing the relational complexity between Indigenous peoples and the Bantu, a question of arriving at a reflection on otherness or living together. Social cohesion. Drawing on the sociocritical approach of Claude Duchet, particularly in taking into account the sociological and even anthropological realities highlighted by the novelist, we will proceed in turn to the study of the different identity elements which characterize the native, the demeaning stereotypes of which he is a victim and the controversial image that he presents due to his multiple functions in the novel.

Keywords: The other, indigenous, stereotype, identity, socialization.

Introduction

L'image de l'autre désigne « l'ensemble des représentations, d'opinions et de sentiments sur celui-ci, qui circulent dans un groupe et contribuent à créer son mythe » (P. Kibangou, 2012, p.26). Cela sous-entend une perfection réaliste ou pas de l'autre, ou tout simplement un processus de stéréotypisation qui peut conduire à la répulsion, à la domination et à la fragilisation des liens sociaux. « L'image est représentation, mélange de sentiments et d'idées dont il importe de saisir les résonances affectives et idéologiques » Daniel-Henri Pageaux (1981, p.170). L'autre renvoie à une réalité complexe, à partir du moment où la problématique de l'altérité est quasiment remise en cause, ainsi que

nous pouvons l'observer dans *La Mort de Dieke* de Martial De-Paul Ikounga. Le choix d'une telle réflexion se justifie : c'est une manière de reconnaître et de promouvoir les droits des populations Autochtones, et de réfléchir sur leur apport dans la gestion durable de l'environnement et des sociétés. À cela s'ajoute la prise en compte des mesures coercitives en vue de leur socialisation ou de leur intégration sociale.

La vie des peuples Autochtones suscite un intérêt particulier chez les écrivains congolais. Ce thème est d'abord traité dans les romans *La Vie et demie* (1979) de Sony Labou Tansi, *Pygmedie* (2014) de Bernard Zoniaba, *Gahi ou l'affaire autochtone* (2022) et *Ce que dira de nous demain* (2023) de Henri Djombo. Sur la problématique des relations entre les Autochtones et leurs voisins les Bantous, Dominique Ngoie-Ngalla propose plutôt un récit épistolaire, à savoir : *Lettre d'un Pygmée à un Bantou* (1988).

Sur le plan critique, rares sont cependant les études qui traitent de façon complète de ce sujet. Il y a lieu de citer deux études qui nous ont inspiré dans la rédaction de cet article. Il s'agit de la thèse de doctorat de Paul Kibangou (2012) et celle de Rosin Francis Emerson Loemba (2019). Les auteurs de ces deux dissertations universitaires proposent des analyses sur le personnage de l'Autochtone, à la fois sur le plan imagologique et psychanalytique. À ces analyses s'ajoute la lecture que fait Gashella Princia Wynith Kadima-Nzuji (2023) de l'œuvre de H. Djombo, dans un article intitulé : « Gahi ou l'affaire autochtone de Henri Djombo : une épiphanie du vivre-ensemble »

Le présent article se propose donc de prolonger une réflexion en lien avec le vécu social et réel d'une population minoritaire et marginalisée, en examinant la représentation qu'en font les écrivains congolais, en général, et Martial Ikounga, en particulier. Notre regard se focalise sur la question identitaire de l'Autochtone dans ses rapports mitigés avec les autres communautés

Le questionnement qui structure notre démarche s'énonce comme suit : Quelles sont les caractéristiques essentielles de la figure de l'Autochtone dans *La Mort de Dieke* ? Comment se construit et fonctionne la relation entre les Autochtones et les Bantous dans ce roman ?

En termes d'hypothèses, nous présupposons que l'auteur du roman mobilise sa plume pour dresser les traits physiques et socioculturels qui subliment l'être au monde des peuples Autochtones. Ainsi, les relations entre ces derniers et leurs voisins auraient pour moteur nombre de stéréotypes cristallisés de générations en générations et qui font des « Babongo » (les Pygmées) tel que Dieké, le personnage principal du roman, des sous-hommes aux yeux des Bantous. Le décortiquage et l'analyse de ces idées préconçues participe donc de notre démarche méthodologique. Dans cette perspective, il nous paraît intéressant de convoquer l'approche sociocritique de Claude Duchet, puisqu'il s'agit de cerner et analyser les éléments de socialité que Martial De-Paul Ikounga a plus ou moins inscrit dans son roman.

1. Approche socio-historique et valeurs identitaires des peuples Autochtones

De façon générale, les peuples Autochtones se distinguent premièrement par leurs traits physiques, et une taille moyenne. Ils « présentent par rapport aux noirs environnants des particularités [...] notamment la stature très réduite, les jambes très courtes, la face très basse, les lèvres très fines » (J. Hiernaux, 1956, p.43). Cette description de Hiernaux est révélatrice du statut général de l'Autochtone dans les sociétés traditionnelles. « Leur trait physique reste très caractéristique : petite taille et large carrure, mésocéphalie, forte pilosité, lèvre supérieure connexe, nez fort, large, à base rectiligne » France Cloarec-Heiss et Jacqueline Thomas (1999, p.17). Ces caractéristiques physiques se rapportent également à la notion de « pygmée », une désignation qui renvoie à cette identité traditionnelle faisant l'objet d'énormes stéréotypes. Les Autochtones habitent généralement les forêts, et se différencient des Bantous par leur conception traditionnelle de l'existence humaine, en étant attachés aux cultures ancestrales.

Les traits physiques de signalement des Autochtones que nous retrouvons dans *La Mort de Dieke* répondent logiquement à ceux susmentionnés. Martial De-Paul Ikounga s'inspire tout simplement des Peuples Autochtones que nous retrouvons dans la Lekoumou (en République du Congo), le département dont il est originaire. Plusieurs éléments sont évoqués dans le texte pour décrire leur physionomie, leur philosophie de la vie ou leur idéologie. D'ailleurs, Dieke n'hésite pas de faire son propre portrait et de mettre l'accent sur ce qui le différencie des autres : « À l'image de tous les membres de ma communauté, et c'est là notre seul trait de ressemblance, j'étais petit quoi que j'eusse déjà atteint la taille d'un adulte. Ma musculature était plutôt supérieure à celle des gamins de mon âge » (M. Ikounga, 2010, p.13). La description de l'Autochtone dans cet extrait ou tout au moins dans *La Mort de Dieke*, s'inscrit dans le contexte socio-historique des communautés autochtones que nous retrouvons en Afrique en général et au Congo en particulier, à partir d'une réalité sociologique qui rapproche la fiction à la réalité existante. En effet, ce réalisme scripturaire du romancier témoigne de son attachement au terroir, car par après, nous découvrons son ambition à travers le dévoilement de cette problématique des Autochtones, leur victimisation, leur rapport aux autres communautés humaines, leur savoir culturel, l'ambiguïté existentielle à laquelle ils sont confrontés par rapport à la modernité.

La figure de l'Autochtone évoquée dans *La Mort de Dieke* trouve ses racines dans les aspects socio-historiques de l'Afrique profonde et de ses réalités ancestrales. Dieke s'attache à explorer les vertus de la forêt, et à valoriser ses nombreuses richesses. En réalité, « vivant jusqu'à une époque récente essentiellement de chasse et de cueillette, les pygmées possèdent une connaissance remarquable de la forêt dense, de ses contraintes et de ses ressources » (Y. Guillermon, 1992, p.77). En effet, la figure de l'Autochtone révèle sans nul doute les richesses qu'incarne la forêt, une manière de redéfinir le rapport de l'Homme à l'environnement et surtout de promouvoir ses valeurs. Nous sommes ainsi convaincus que les Autochtones sont « dépositaires d'un grand

nombre de connaissance qui témoignent d'une rare maîtrise des éléments constitutifs de la nature et de l'univers » (N. Massala, A. Mafoumbou, 2008, p.854), et c'est ce que nous découvrons dans *La Mort de Dieke*.

C'est en recourant au savoir traditionnel sur les plantes que Dieke réussit à se guérir du sort mystique dont il a été victime à cause de sa filiation historique. Après avoir retrouvé sa santé, il décide de se rendre en ville où il va s'employer dans la médecine traditionnelle grâce à sa connaissance des plantes : « C'est donc muni d'une certaine science et le langage plein de racines, d'écorces, de feuilles et de leurs, d'insectes et des têtes de serpents séchés et de bien d'autres bibelots que Dieke, un bon jour au lever du soleil, descendit du train qui le déposa à la gare centrale de Ndjindji » (M. Ikounga, *Ibid.*, p.71).

En fin de compte, l'idée du conservatisme culturel considéré comme l'une des caractéristiques des peuples Autochtones, s'ajoute celle du savoir expérimental sur les vertus de la nature. La figure de l'Autochtone est aussi dotée d'un savoir-vivre qui le permet de vivre en harmonie avec autrui et plus particulièrement avec l'environnement, d'où sa différence avec le Bantou, comme le précise ici le narrateur : « Les Baboongo trouvaient le monde Bantou trop pauvre, dénaturé et dépourvu de ressources morales durables pour qu'il représentât à leur yeux un quelconque monde nouveau. » (M. Ikounga, *Ibid.*, p.181) La représentation de l'Autochtone permet de dénoncer les inégalités sociales et les injustices. Aussi faut-il voir en le stéréotype concernant l'identité de l'Autochtone une manière d'encourager la discrimination et les conflits inter-communautaires.

2. Autour du stéréotype : l'image dévalorisante de l'Autochtone

Le stéréotype est une « opinion préconçue » (L. Michel, 1969, p.14), il nous fournit des informations très souvent erronées sur l'autre. Plusieurs penseurs ont essayé de le définir et d'établir son mode de fonctionnement dans le cadre des sciences humaines. De ce fait, pour Gustave-Nicolas Fischer (1987, p.104), le stéréotype est « une attitude de l'individu comportant une dimension évaluative, souvent négative, à l'égard de types de personnes ou de groupes, en fonction de sa propre appartenance sociale ». C'est donc un jugement très souvent arbitraire sur l'image de l'autre, partant des réalités historique, sociologique, culturelle, voire des apparences qu'affiche l'autre. Ce qui fait qu'il soit une illusion positive ou négative sur l'autre. Dans les romans de la période coloniale, voire post indépendance, l'expression du regard dévoile une altérité hostile, le sentiment de rejet et de mépris dont les autochtones sont l'objet. À propos de la représentation de l'Autre, Omer Massoumou écrit : « La représentation de l'autre détermine la nature des relations qu'on peut entretenir avec lui. Ainsi, « le rapport de subordination entre individus ne peut générer que des conflits alors que des relations d'estime entre l'un et l'autre ne peuvent que contribuer à l'épanouissement de l'humain quel qu'il soit. » (O. Massoumou, 2004, p.7) C'est davantage ce que nous découvrons dans la définition de Phi Nga Fournier lorsque ce dernier affirme : « un stéréotype a donc la fonction [...] d'affirmer ou plutôt de confirmer des propositions paraissant évidentes aux yeux de la communauté. Ce maniement relève alors de la norme d'usage

et ne nécessite pas forcément une explication [...]» (2010, p.54). Ces deux définitions considèrent le stéréotype comme une pensée déductive visant à évaluer l'autre sur la base des considérations pas toujours logiques et rationnelles. C'est sur la base du stéréotype que semblent se définir les relations entre Autochtones et Bantous dans *La Mort de Dieke*. Le regard sur l'Autochtone est porté par un jugement socio-historique et culturel déjà établi, et qui conduit à son effacement total, voire son anéantissement. Le narrateur est bel et bien conscient de ces errements et de cette instrumentalisation de l'autre, d'où l'affirmation ci-après :

Étrange paradoxe tout de même, que de constater que les pygmées ont longtemps subi et subissent, aujourd'hui encore, de la part de leurs bourreaux et néanmoins voisins bantou, les mêmes vexations, le même mépris racial dont ceux-ci furent, jadis et naguère, les grandes victimes de la part des Blancs (M. Ikounga, *Ibid.*, p.9).

Cet extrait évoque la relation paradoxale et mitigée entre Bantou et Autochtone, tout en rappelant la relation de départ entre le Bantou et le Blanc (le colon) pendant la colonisation. En clair, le rapport entre le Bantou et l'Autochtone est surtout entaché d'irrégularités, de complexe, voire de mépris, suite à un ensemble de stéréotypes dévalorisants. *La Mort de Dieke* décrit l'Autochtone dans une posture presque déshumanisante en raison de sa réputation historique et de ses caractères jugés faussement primitifs et barbares. L'image devient l'élément déstabilisateur, car elle suscite répulsion et désintéressement de l'autre, à cause de son identité traditionnelle, sa civilisation rétrograde et ses réalités sociales insignifiantes. L'autre est jugé d'avance, et demeure condamné à cause de ses origines et ses mœurs, ce qui le contraint obligatoirement à l'exclusion et à développer en lui un complexe d'infériorité. Le personnage de Dieke livre son indignation compte tenu des injustices dont il est victime à cause de son statut d'Autochtone : « J'étais considéré comme quelque chose de très peu saisissable, à la fois homme et esprit de l'eau. Bien que ma mère eût toujours su tirer de moi toute sorte de participation à la vie communautaire, je n'étais pas astreint aux mêmes règles de vie que mes frères » (M. Ikounga, 2010, p.15).

De fait, Dieke est issu d'un couple mixte, entre un Bantou et une Autochtone. C'est partant du lien maternel qu'il est appelé à subir toutes ces injustices jusqu'à être victime d'un sortilège. Sa présence semble gêner tous les villageois, en raison de son appartenance à la communauté Autochtone, ce qui fait que la figure maternelle devienne son unique consolation jusqu'au jour où il va prendre la fuite. Le romancier présente le stéréotype comme un élément déstabilisateur, lequel participe à la destruction du tissu social. La considération de l'autre par rapport à son lien historique et filial devient la preuve d'une humanité totalement en crise. Ceci pour montrer à quel point le romancier fustige les inégalités sociales dans l'optique de prôner l'altérité à tous les niveaux de la société.

Tout un processus de « stéréotypisation » s'érige contre la figure de l'Autochtone, et plusieurs attributs animaliers, et de nombreux qualificatifs dévalorisants lui sont infligés dans l'idée de le marginaliser, ou de l'exposer au

chaos. En effet, Dieke n'hésite nullement de faire son propre portrait ou de rapporter les différents qualificatifs dont il est victime, il s'agit entre autres : les « yeux de chacal », le « regard de l'au-delà », les « yeux de chat », le « nez de chien » et l'« allure d'extraterrestre ». Tout cela montre à quel point la figure de l'Autochtone est chosifiée et manque d'intérêt à l'égard des Bantous. Le fait que Dieke appartienne partiellement à la communauté « Baboongo » fait qu'il subisse en « silence la dure loi de la jalousie de certains cœurs bien connus mais redoutés de tous » (M. Ikounga, 2010, p.59). Ce qui donne lieu à une société séparatiste forgée par des idées préconçues et de plus en plus dévalorisantes et destructrices.

3. L'image controversée de l'autochtone

Nous parlons ici de l'« image controversée » pour désigner les réalités paradoxales que soulève le romancier par rapport aux aspects identitaires de l'autochtone, vu sa relation avec les Bantous qui ne peuvent tolérer sa présence. Martial De-Paul Ikounga invite le lecteur à une réflexion plus approfondie sur l'image traditionnelle de l'Autochtone par rapport à la modernité et de son apport, compte tenu des avancées des sociétés actuelles.

3.1. Socialisation ou l'image adaptée au modernisme

La socialisation est un processus d'adaptation de l'individu dans l'univers socioculturel, elle lui permet de vivre harmonieusement en société, dans le respect des règles sociales et de vie communautaire. L'imprégnation des normes sociales et humaines permet de tisser des liens sociaux dans la dynamique du vivre-ensemble. C'est ce qui amène Stéphanie Nkoghe d'affirmer : « Le caractère humaniste de l'homme est par ailleurs déterminé par la vie communautaire à l'origine des liens sociaux. La société humaine, distincte du monde animal, forge ainsi l'homme à son image » (2013, p.14). C'est dans cette perspective que s'inscrit la représentation de l'Autochtone dans le cadre de cette étude. En effet, le narrateur le fait remarquer dès l'instant où Dieke décide de quitter le village pour la ville, dans l'idée d'y exercer ses talents de guérisseur tradithérapeute. Cette migration se veut d'abord et avant tout une quête de socialisation, car c'est en ville qu'il va apprendre davantage la culture des Bantous, et va s'ouvrir aux nouveaux horizons. Par contre, le rythme impressionnant de la ville, les réalités urbaines vont le faire oublier sa mission de départ. Par ailleurs, nous découvrons avec force cette socialisation à travers le personnage de Ngondo qui, très rapidement, va s'imprégner des réalités sociales, et faire découvrir son génie sur le plan scolaire. C'est avec orgueil que ce dernier évoque ses prouesses scolaires:

Ma vie scolaire fut un long fleuve tranquille. Deux événements la marquèrent. Dès la fin du premier mois, je fus nommé chef de classe. Pas à cause de ma taille mais parce que j'avais, d'entrée de jeu, su me montrer le meilleur élève. J'étais chargé de faire régner la discipline et de faire lire mes camarades chaque fois que le maître de classe s'absentait. Je sus me montrer un élève consciencieux et travailleur (M. Ikounga, 2010, p.163-164)

Cet extrait lève l'équivoque sur le mythe autour de l'Autochtone, notamment sa victimisation et le manque de considération de sa personne. Le narrateur homodiégétique, précise les raisons d'être de sa supériorité par rapport aux autres, sans se fier aux traits morphologiques qui, jusque-là, le différencient des autres et sont à l'origine de sa marginalisation sociale. Au-delà des aspects élogieux que nous découvrons sur cette identité de l'Autochtone, il présente tout de même quelques défaillances sur le plan comportemental, sa volonté d'adhérer à la modernité va le contraindre à se débarrasser de ses pratiques traditionnelles, ainsi il est considéré par ceux de sa communauté comme un véritable aliéné.

3.2. Le déracinement ou la perte des valeurs identitaires

Les deux Autochtones mis principalement en lumière dans ce roman sont : Dieke et Ngongo Kiti. Les deux sont liés par un même destin, celui d'être issus d'une société séparatiste. En se lançant dans la vie active, ils vont se heurter à l'occidentalisation mal négociée. De part et d'autre, nous assistons à la perte des valeurs originaires, à la métamorphose due à l'influence du milieu citadin, en l'assimilation aux doctrines religieuses étrangères.

Le premier décide de se rendre à Djindji afin d'échapper aux tribulations mystiques et haineuses des ressortissants de sa contrée qui le menacent à cause de son statut et sa filiation à la communauté Autochtone. En fin de compte, en effectuant le voyage pour la ville, Dieke entend se recréer et mettre à profit son savoir traditionnel sur les plantes médicinales et autres richesses naturelles : « C'est donc muni d'une certaine science et le bagage plein de racines, d'écorces, de feuilles et de fleurs, d'insectes et de têtes de serpents séchés et de bien d'autres bibelots » (M. Ikounga, 2010, p.71). Contre toute attente, plutôt que de respecter son principe de départ – guérir ceux qui souffrent de la faiblesse sexuelle –, il va se lancer dans le vagabondage sexuel au point de connaître des déboires sur le plan social et économique. Une telle situation anticonformiste n'honore nullement l'identité traditionnelle de l'Autochtone, en raison de son rôle de conservateur des traditions ancestrales et militant des valeurs éthiques et morales.

Par ailleurs, l'autre élément de cette aliénation réside en le changement de nom. C'est une réalité anthropologique et sociologique, voire culturelle, aussi impressionnante dans le cadre des identités africaines, le nom est censé traduire toute une vie et définir un destin. Comme l'estiment France Cloarec-Heiss et Jacqueline Thomas (1978, p.22) : « Les noms portés par pygmées sont tous significatifs et même doublement parce que, d'une part chaque nom a un sens, comme c'est le cas d'ailleurs chez toutes les populations voisines, d'autre part ces noms sont révélateurs des nombreuses tribulations de ce petit groupe ». Que ce soit Dieke ou Ngongo Kiti, les deux ont des noms très significatifs du point de vue des traditions ancestrales, et liés à leur destin social et historique. Ce sont donc des noms qui ont une forte valeur traditionnelle. Le principe de la motivation indique qu'un nom est porteur du sens. Ce sens marque le destin de celui qui le porte et le situe dans un espace culturel. Le nom s'inscrit dans le nécessaire continuum. Il n'y a pas d'arbitraire dans l'attribution du nom. L'in-

térêt dramatique du nom réside dans la capacité des personnages à assumer le poids et le programme de leur nom. Aussi, Mbete un personnage dans l'œuvre narrative peut-il clamer haut et fort :

Mes chers parents, mes chers frères bien-aimés, vous savez tous comme moi l'importance d'un nom. Le nom par lequel on nous appelle au quotidien. Ce nom que nous obtenons de diverses manières, à la naissance comme à tout autre moment plus ou moins solennel de notre vie. Quand il n'est pas pour rappeler un parent, il marque une circonstance bien précise. (M.Ikouna, 2010, p.36)

Le processus de socialisation conduit Ngongo Kiti à se démarquer des prescriptions ancestrales et du comportement culturel observables chez les Autochtones. Adopté par une famille religieuse, il fait l'objet de moult étonnements à cause de sa déviation spirituelle et traditionnelle, il est appelé à subir un baptême religieux à l'issue duquel il doit être investi d'une autre identité et se convertir à la foi chrétienne, tout en acceptant d'adopter un nom nouveau :

À la décision de mon baptême s'ajouta celle de m'attribuer un prénom chrétien. Dès que l'évangéliste évoqua cette question, j'eus une rapide pensée pour Dieke et son histoire de nom [...] L'évangéliste m'apporta, un soir, un calendrier ; il me donna des explications sur la longue liste des noms qui y figuraient. Il me demanda de prendre mon temps et de les lire tous afin d'en choisir un comme nom chrétien. Je ne puis me douter que les dés étaient lancés et que mon destin suivait son cours (M. Ikouna, 2010, p.167).

Ce témoignage plein de naïveté traduit l'ébranlement de cette conscience ancestrale et l'aliénation de l'Autochtone devant la religion. Le déracinement s'explique par cette conversion à la religion chrétienne et en l'adoption des noms d'ordre biblique, ce qui en revanche ne cadre pas avec l'un des principes anthropologiques des peuples Autochtones. Le peuple autochtone est réputé pour sa grande conservation des traditions ancestrales et en la pérennisation de leurs valeurs. Or, nous découvrons un Autochtone qui tourne finalement le dos à la tradition et adopte des postures étranges vis-à-vis de sa communauté. Ce qui par contre, ouvre pleinement la « voie à une longue diatribe contre le comportement des Bantous dont la société était en perte de vitesse et dont les valeurs avaient perdu toute leur saveur et leur éclat ancestraux » (M. Ikouna, 2010, p.175). En procédant ainsi, l'Autochtone ne respecte pas son appartenance au groupe social, c'est un positionnement tout simplement humiliant à l'égard de ceux de sa communauté, il s'est lancé dans un processus de socialisation dérisoire qui va le conduire à sa propre déchéance, en étant victime des « stratégies d'assimilation individuante » (A. Manço, 2001, p.111) qui vont l'exposer à l'acculturation. À l'évidence, la démarche de l'Autochtone est très expressive de sa naïveté. Car il nie complètement son identité et sa raison d'être. Changer de nom revient à s'aliéner complètement, en valorisant plus la culture d'adoption au détriment de celle dont on est originaire. La métamorphose anthroponymique traduit l'instabilité identitaire, une aliénation et une acculturation qui convergent vers la perte des repères identitaires.

Autrement dit, il s'agit là de mettre un accent particulier sur l'acculturation de l'Autochtone. Une telle acculturation devient presque phagocytaire de sa propre tradition à cause de son incapacité à pouvoir cerner la modernité. La modernité occidentale ici n'a pas été comprise par Ngongo, disons que le processus de socialisation n'a pas abouti. Dieke n'a pas pu s'affirmer de façon responsable dans la ville de Djindji, il s'est lancé dans une démarche plutôt illogique et oublie ses principes traditionnels. Ngongo quant à lui, est quasiment naïf, il subit l'acculturation en croyant pouvoir s'émanciper, et adhérer à la modernité.

Conclusion

Au terme de cet article portant sur « L'image de l'autre dans *La Mort de Dieke* de Martial De-Paul Ikounga » analysé sous l'angle de la compétence sociocritique, nous avons décelé le rapport entre Autochtones et Bantous. Il s'est agi de souligner le rapport controversé que nous observons socialement entre les communautés Autochtones et Bantous, et dont Martial De-Paul Ikounga s'est inspiré et a mis en exergue dans *La Mort de Dieke*. L'image de l'Autre est un enjeu identitaire qui s'exprime de multiples façons : représentativité, rencontre, affirmation, diversité, échange... L'image de l'autre, donc de l'Autochtone, est quasiment dérisoire et insignifiante à cause d'une approche ontologique déshumanisante, des stéréotypes discriminatoires et stigmatisants. Cette étude nous a également permis de comprendre le paradoxe existentiel auquel est soumis l'Autochtone compte tenu de sa socialisation ou de sa quête de la modernité. L'image de l'Autochtone mérite d'être renouvelée et profondément valorisée dans le cadre de la lutte pour la cohésion sociale, harmonieuse et le vivre-ensemble.

Références bibliographiques

CLOAREC-HEISS et THOMAS Jacqueline, 1978, *L'Aka, langue bantoue des pygmées de Mongoumba (Centrafrique)*, Paris, Sela, 1978.

FISCHER Gustave-Nicolas, 1987, *Les Concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris, Dunod.

FOURNIER Phi Nga, 2010, « La stéréotypie, un avatar de communication incontournable dans l'enseignement-apprentissage d'une langue-culture étrangère. Essai de mise au point conceptuelle », *Synergies pays riverains du Mekong*, n°2.

GUILLERMON Yves, 1992, « Sédentarisation des pygmées, gestion du milieu et rapports sociaux. Réflexions à partir du cas d'un village de la Likouala (Nord Congo) », *Ecologie humaine*, n°2.

HIERNAUX Jean, 1956, *Analyse de la variation des caractères physiques humains en une région d'Afrique centrale : Ruanda, Urundi et Kivu*, Bruxelles, Tervuren.

IKOUNGA Martial De-Paul, 2010, *La Mort de Dieke*, Brazzaville, Les Editions Hemar.

KIBANGO Paul, 2012, *Les représentations de l'autre dans la littérature congolaise : roman, nouvelle et récit*, Thèse de Doctorat, Université Marien Ngouabi.

LABOU TANSI Sony, 1979, *La Vie et demie*, Paris, Seuil.

LEIRIS Michel, 1969, « Race et civilisation », *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Denoël.

MASSALA Ngoma, MAFOUMBOU MOODY Armand, 2008, « Les rites gémeillaires chez les pygmées du Congo et leur évolution historique », AIDELF, *Démographie et cultures*, Colloque international du Québec.

MANÇO Altay, 2001, « Stratégies identitaires, quelles valorisations ? », Agora débats/jeunesses, *Les jeunes entre équipements et espaces publics*, 24/DOI : <https://doi.org/10.3406/agora.2001.1840>

MASSOUMOU Omer, 2004, *L'image de l'autre dans la littérature française*, Paris, l'Harmattan.

NKOGHE Stéphanie, 2013, *Anthropologie de la socialisation*, Paris, L'Harmattan.

NGOIE-NGALLA Dominique, 1988, *Lettre d'un Pygmée à un Bantou*, Kinshasa, CRP.

PAGEAUX Daniel-Henri, 1981, « Une perspective d'études en littérature comparée : l'imagerie culturelle », Synthèses, VIII, Bucarest.

ZONIABA Bernard, 2014, *La pygmedie*, Brazzaville, Les Editions Métsio.

**MANAGEMENT ET RELIGION : QUEL MODÈLE D'ORGANISATION
ET DE FONCTIONNEMENT AU SEIN DES COMMUNAUTÉS PENTECÔTISTES
ET CHARISMATIQUES DE RÉVEIL AU GABON ?**

Tessa Moundjiegout
Enseignant-chercheur, Université Omar Bongo,
moundjiegoutessa@gmail.com

Résumé

Une structure organisationnelle comme l'église dans sa globalité n'a pas encore fait l'objet d'études dans le domaine de la psychologie des organisations, à cause de son caractère hermétique, complexe et parfois orthodoxe. En s'inscrivant dans la logique de croiser style de management et structure organisationnelle, la tâche n'a pas été aisée de prime abord. Ainsi, l'objectif assigné à cette étude consiste à faire un état de lieu, non seulement, du style de management prévalant, mais également, du fonctionnement des Communautés Pentecôtistes Charismatique et de Réveil (CPCR) au Gabon. Sur la base de son histoire, des réformes et contre-réformes enregistrées tout au long de son évolution, il a été question de mettre au point la proposition « d'un modèle organisationnel pour les églises éveillées ». 65 personnes de la Communauté de réveil des assemblées de Dieu du Gabon (ADG) ont participé à cette étude, et sur la base d'un questionnaire de type Likert à quelques pas de réponses, ces enquêtés ont renseigné le questionnaire. Les résultats obtenus après traitement statistique vont dans le sens de notre hypothèse qui stipule que « l'organisation dans sa globalité centrée sur le leadership influence, non seulement, le fonctionnement de la structure, mais également, le vivre-ensemble des membres ».

Mots-clés : Communautés pentecôtistes, management, modèle organisationnel, religion.

Abstract

An organizational structure like the church as a whole has not yet been the subject of several studies in the field of organizational psychology, all because of its hermetic, complex and sometimes orthodox character. By following the logic of combining management style and organizational structure, the task was not easy at first glance. Thus, the objective assigned to this study consists of taking stock not only of the prevailing management style but also of the functioning of the Pentecostal Charismatic and Awakening Communities (CPCR) in Gabon. That is to say on the basis of its history, the reforms and counter-reforms recorded throughout its evolution, it was a question of updating through the proposal of «an organizational model for the awakened churches. 65 people from the revival community of the Assemblies of God of Gabon (ADG) participated in this study and on the basis of a Likert-type questionnaire with a few answers, these respondents completed the question-

naire. The results obtained after statistical processing are in line with our hypothesis which states that “the organization as a whole centered on leadership influences not only the functioning of the structure but also the way members live together.

Key words: Pentecostal communities, management, organizational model, religion

Introduction

L'Église est un acteur social, un producteur et fondateur de formes d'existence et de rassemblement. En se structurant de façon institutionnelle, elle assure la solidité et une certaine pérennité des idéaux communs qui regroupent les hommes. C'est dans cette optique qu'elle a pour mission de veiller au bien-être des fidèles et décrier les abus comportementaux et autres dérives observés chez certains leaders. En la considérant dans sa globalité, l'Eglise reste une organisation, une organisation sociale au sens de Desreumaux Alain (1998 : 29), qui souligne qu'une organisation sociale possède une ou plusieurs cultures faites d'apprentissages accumulés au cours de résolutions de problèmes, de coordination des activités et d'adaptation à l'environnement qu'elle rencontre. C'est également un groupe de personnes qui, ensemble, produisent un résultat qu'aucune d'elle n'aurait pu obtenir séparément. A côté de cette réalité, Perretti Jean-Marie (2015 : 159) indique que toute organisation est confrontée à de nombreux défis, qu'ils soient communs à tous les contextes et pour permettre à l'organisation de répondre à ces défis, il semble judicieux de s'appuyer sur de nouvelles logiques, de nouvelles pratiques et une reconfiguration de celle-ci (ibid.). Une structure organisationnelle comme l'église dans sa globalité n'a pas encore fait l'objet d'études dans le domaine de la psychologie des organisations, à cause de son caractère hermétique, complexe et parfois orthodoxe. S'inscrivant dans cette trame, cette étude a été menée au sein de la communauté de réveil des assemblées de Dieu du Gabon (ADG). Le choix de ce secteur se justifie par le fait que les ADG de par l'âge de son existence et la taille de sa démographie fonctionnent de façon centrique, ce qui décrit la façon dont les membres perçoivent ce système. Ainsi, l'objectif assigné ici consiste premièrement à faire un état de lieu du modèle et du mode de fonctionnement des Communautés Pentecôtistes Charismatique et de Réveilles (CPCR). Deuxièmement, relever les forces et les faiblesses du type d'organisation actuelle et voir dans quelle condition serait-il possible de décliner un type d'organisation adapté aux objectifs de ces structures. C'est-à-dire proposer « un modèle organisationnel pour les églises éveillées ». C'est dans le cadre théorique que nous présenterons toutes les reformes et contre reformes opérées dans l'Eglise pour mieux cerner le type de fonctionnement actuel des Eglises éveillées.

1. Cadre théorique

1.1. L'organisation sous toutes ses formes

Le caractère multidimensionnel d'une organisation est une réalité qui se caractérise par les trois types d'élément suivants : une infrastructure d'activités productrices (contraintes techniques qui configurent la configuration

des tâches), une socio-structure de relations d'échanges (administration, architecture des relations sociales, division du travail et regroupement en unités ou services) et, enfin, une superstructure de valeurs partagées (dimension symbolique, norme, valeur). Dans cette trame, Crozier Michel (1963 : 274), indique que l'organisation « est la réponse aux problèmes de l'action collective qui se posent dès qu'un projet ou une activité ne peut être menée par l'exercice des capacités d'un seul individu ». Cette diversité des définitions est à rapprocher de celles que nous pouvons donner de l'entreprise, qui est une forme d'organisation productive, qui gère des ressources matérielles, financières, techniques et humaines, pour produire des biens et/ou des services à destination des clients. Cette production se réalise grâce à la collaboration d'individus ayant des attentes et des compétences différentes.

Cette collaboration ne peut s'établir qu'à travers un cadre structuré d'actions décidées par la structure organisationnelle, en recherchant le meilleur compromis entre le projet commun et la façon, dont les salariés donnent forme et interprètent les choses d'une manière conforme à leurs intérêts. En ce sens, la structure organisationnelle reste une réalité politique, lieu de confrontation et de négociation. Un aspect essentiel du fonctionnement de cette structure organisationnelle est la nécessité, pour elle, de collecter, traiter et produire de l'information à la fois sur le contexte dans lequel elle s'insère, d'une part, et sur elle-même, d'autre part. C'est aussi une organisation sociale qui possède une ou plusieurs cultures faites d'apprentissages accumulés au cours de résolutions de problèmes, de coordination des activités et d'adaptation à l'environnement qu'elle rencontre (Desreumaux Alain, 1998 : 19).

S'inscrivant toujours dans cette approche, une organisation est un groupe de personnes qui produisent ensemble, un résultat qu'aucune d'elle n'aurait pu obtenir séparément. Dans cette optique, la division du travail est nécessaire et importante à l'idée d'organisation, entendu qu'il n'y a pas d'organisation, sans division du travail. Chaque organisation a également sa formule propre, sa composition particulière, sa culture d'entreprise et son climat de travail. Ainsi, toute organisation possède un modèle économique (Osterwalder Alexander et Pigneur Yves, 2012 : 221) « Dans la langue chinoise, les caractères (les idéogrammes) qui servent à écrire le mot 'organisation' pourraient se traduire par 'tisser' et 'filer'. Dans ce sens, pour les Chinois, une organisation est vue comme un grand réseau ouvert, tandis qu'un leader est considéré comme un tisserand qui a la vue d'ensemble requise, pour intégrer toutes les forces internes et externes et d'atteindre les objectifs organisationnels.

Dans ce système, toutes les variables et les forces sont interdépendantes et en interaction. Gérer une organisation, c'est gérer une complexité dynamique plutôt qu'un ensemble de variables contrôlables ou mesurables » (Taïeb Hafsi, 2016 : 43). Ici, la réussite d'une organisation dépend de la qualité des individus qu'elle est capable de séduire et de retenir (Ries Eric, 2018 : 26), Il existe différentes espèces d'organisations, et Mintzberg Henry (2019 ; 178) ne manque pas de rappeler que les managers, ou le tout-venant, sont passés maîtres dans l'art de mélanger les différentes espèces d'organisations. Une organisation est, en quelque sorte, attirée vers une certaine configuration, ne serait-ce qu'en

raison de l'interdépendance des composants et paramètres organisationnels ; c'est ainsi qu'interviennent également des données de contexte, appelées des facteurs de contingence, comme l'âge de l'organisation, sa taille, la technologie qu'elle utilise, sans oublier les caractéristiques de l'environnement.

Mintzberg Henry (1990 : 347) définit sept types de configurations organisationnelles principales, chacune caractérisée par un mode de coordination et une composante déterminante : la structure simple, la bureaucratie mécanique, la bureaucratie professionnelle, la forme divisionnelle, l'androcratie, l'organisation missionnaire et l'organisation politique. Mais, dans le cadre de notre recherche, nous allons nous appesantir sur deux configurations : l'androcratie et l'organisation missionnaire. Le modèle de « l'équilibre organisationnelle » de Barnard Chester (1938 : 69) et Simon Herbert (1947 : 120) définit l'organisation comme un système de comportements sociaux interconnectés entre plusieurs catégories de participants (le personnel, les dirigeants, les clients, etc.), où chacun reçoit de l'organisation des avantages, puis des rémunérations, en contrepartie du travail qu'ils accomplissent.

Desreumaux Alain (1998 : 25) définit l'organisation comme étant « tout à la fois une entité créée pour conduire une action collective (un hôpital, une association, un parti politique), son agencement (définition des tâches, répartition) et les processus pour produire à la fois l'entité et son agencement ». De plus, l'organisation est conçue comme un système ouvert, fait d'échanges, qui ne peut fonctionner, sans information sur les attentes et les comportements des acteurs extérieurs, dont elle dépend, sans envoyer de signaux sur ses projets et ses résultats, sans connaissance de l'état des relations entre les acteurs internes (Desreumaux Alain, 1998 : 12). Selon Delevallée Aureile (2017 : 52), les organisations ne sont pas toutes de même nature. Elles se distinguent les unes des autres, au premier chef, par la manière dont l'autorité y est distribuée ; ici, l'autorité est entendue comme la capacité reconnue à prendre ou faire prendre des décisions. Dans cette réalité organisationnelle, l'entreprise peut être uniforme, ou au-delà d'une certaine taille et d'un certain niveau de complexité ; au sein d'une entreprise, il n'y a pas qu'un, mais, des problèmes d'actions collectives qui n'ont aucune raison d'être tous de même nature et résolus par le même modèle organisationnel. Il en va de même des problèmes à résoudre au sommet de l'entreprise ou à sa base.

1.2. Les institutions ecclésiales

Dans la civilisation occidentale, et au début du IV^e siècle, les chrétiens sont peu nombreux et réunis en communautés diffuses. Les communautés chrétiennes prennent le nom d'« Églises » (du grec *Ekklesia* = assemblée), et ne deviennent réellement organisés qu'au Moyen-Orient : « Quatre secteurs ont un épiscopat nombreux, ce qui suppose *a priori* une christianisation plus avancée : l'Asie Mineure, avec 98 à 102 évêques, le bloc Syrie-Palestine, avec 75 évêques, l'Égypte, avec entre 70 et 100 évêques, et tout en haut l'Afrique du Nord, qui compte alors entre 200 et 250 évêques (Modéran Yves, 1955 : 401) ». Ce terme « église » ne s'applique aux bâtiments qu'à compter du II^e siècle de l'ère commune. Ces communautés, dans les zones où les chrétiens

sont nombreux, sont dotées d'un conseil, avec à sa tête un « évêque » (du grec *épiskopos* = surveillant) ou « presbytre » (du grec « *presbyteros* » = ancien). Le premier terme finira par l'emporter. Il est assisté de diacres. Les fidèles se réunissent, d'abord, dans des maisons particulières, puis, dans des maisons spécialement aménagées (dont il subsiste un exemple connu du III^e siècle à Doura Europos, où une pièce sert de lieu de réunion et un autre baptistère).

Dans un tout autre registre, nous ne pouvons pas parler des reformes de l'Eglise, sans revenir sur ses crises ; c'est ainsi que le Pape français Clément V, venu s'installer provisoirement à Avignon, pour préparer le concile de Vienne, destiné à condamner les Templiers, finit par y demeurer, vu l'insécurité qui règne en Italie. Cette situation se perpétue sous ses successeurs Jean XXII et Benoît XII. L'administration papale atteindra un degré de centralisation inégalé jusqu'alors, notamment, en matière de fiscalité pontificale, mais, les prétentions de la papauté à gouverner le monde chrétien suscitent de plus en plus d'opposition, notamment, de la part de théologiens comme Marsile de Padoue ou Guillaume d'Ockham. Les monarchies occidentales, comme la France et l'Angleterre, elles aussi sur la voie de la centralisation, se rebiffent. Cependant, c'est le luxe de la cour papale qui finit par scandaliser bon nombre de chrétiens. L'écrivain Pétrarque la traite de « nouvelle Babylone » et Catherine de Sienne la dénonce en termes encore plus violents. Sensible à ces critiques, le pape Grégoire XI revient s'installer à Rome en 1377. À peine élu, son successeur Urbain VI, extrêmement autoritaire, entre en conflit avec les cardinaux. Sous prétexte qu'ils ont élu le nouveau pape sous la contrainte de la population romaine, une majorité de ceux-ci procèdent à l'élection d'un nouveau pape, Clément VII, qui s'installe à Avignon. Urbain VI refuse de s'effacer. C'est le début du Grand Schisme d'Occident (1378-1417).

La querelle d'obédience divise le monde chrétien occidental tout entier. Le schisme se prolonge après la mort des deux protagonistes, qui ont chacun un successeur. Le concile de Pise (1409), embrouille encore un peu plus la situation, en élisant un troisième pape. Dans une Chrétienté occidentale désorientée, des remises en cause doctrinales voient le jour : en Angleterre, celle de John Wyclif, condamnée en 1382, et surtout, en Bohême, celle de Jan Hus, moins radicale, mais, plus durable. L'empereur Sigismond convoque le concile de Constance, en 1414 ; celui-ci condamne les théories de Wyclif John et Hus Jan, et ce dernier est exécuté. Le concile dépose, ensuite, les trois papes et procède à l'élection d'un pape qui fait, enfin, l'unanimité : Martin V. Si l'unité de l'Eglise est rétablie, le besoin de réformes continue à se faire sentir.

Certains théologiens voient la solution dans la tenue régulière de conciles (conciliarisme). Ces thèses se retrouvent dans les décrets *Haec Sancta* et *Frequens* du concile de Constance. Le concile de Bâle, à peine réuni en 1431, est dissous par le Pape Eugène IV. Les participants au concile se rebiffent et refusent de se disperser. Ce mini-schisme se termine par la victoire du pape qui manœuvre habilement, en convoquant un nouveau concile à Ferrare, puis à Florence. Si la primauté du pape sur les conciles est acquise pour longtemps, le pouvoir papal est néanmoins battu en brèche sur plusieurs fronts, qu'il s'agisse de l'indépendance des Eglises nationales, comme en France où le roi promul-

que la Pragmatique Sanction de Bourges, ou de la persistance de mouvements radicaux, comme en Bohême, où le pape doit transiger avec les Hussites. Par ailleurs, les conflits au sommet de l'Église ont jeté le trouble dans l'esprit des fidèles, dont la piété prend un caractère plus personnel. Au XV^e siècle, le christianisme occidental est traversé par un courant mystique, dont Maître Eckhart et Jean de Ruysbroek sont les représentants les plus connus.

1.3. Le temps des réformes et la contre-réforme

Le temps des réformes n'est pas seulement l'affaire des Églises qui en sont issues. C'est un mouvement européen issu de facteurs religieux, politiques, démographiques, économiques, culturels et technologiques. S'agissant de la réforme protestante, l'adoption de la réforme a aussi un caractère politique. C'est un moyen pour les princes d'affirmer leur indépendance face à une papauté revendiquant une théocratie universelle ou pour les populations de pouvoir se révolter face à un souverain mal accepté, comme en Écosse et aux Pays-Bas espagnols. Dès le XVI^e siècle, se développent, au sein de la réforme, des mouvements plus radicaux, appelés à jouer un rôle dans le développement du protestantisme : le puritanisme, en Angleterre, et le baptisme, en Europe centrale. Par ailleurs, les nouvelles colonies anglaises, en Amérique du Nord, serviront de refuge à de nombreux groupes persécutés en Europe. Ceci explique que les États-Unis soient encore actuellement un des foyers les plus vivaces du protestantisme avec l'Europe du Nord (Suède, Danemark, Lituanie, Pays-Bas) et l'Europe Centrale (Allemagne, Suisse, Hongrie). Les excès commis par un petit groupe d'anabaptistes fanatiques, qui avaient pris le pouvoir à Münster en 1534, ont contribué à dresser contre eux les autorités tant catholiques que protestantes. La majorité des anabaptistes sont pourtant pacifistes, comme en témoigne la prédication de Menno Simons (1496-1561), un de leurs principaux dirigeants, auquel doit son nom les mennonites. Un autre groupe d'anabaptiste, implanté en Moravie, porte le nom de frères Moraves.

Dès le début du XVII^e siècle, le protestantisme s'épanouira en Amérique du Nord. La plupart des colonies anglaises ont été fondées par des groupes protestants très divers. Un des groupes les plus connus est celui des Pilgrim Fathers ou pères pèlerins, qui fondent Plymouth au Massachusetts en 1620, composé de Puritains anglais. À partir de 1639, Roger Williams, chassé du Massachusetts, fonde des Églises baptistes dans la colonie de Rhode Island. Le quaker anglais William Penn (1644-1718) fonde, en 1682, la colonie de Pennsylvanie. Il y invite les mennonites allemands, persécutés dans leur pays, qui arrivent par dizaines de milliers. Des calvinistes écossais et hollandais fondent des communautés presbytériennes.

Pour ce qui est de la contre-réforme, depuis le concile de Trente, l'Église catholique n'a développé de théologie qu'« anti protestante » (Congar Yves, 1963). C'est une tendance de fond qui préside encore à la crise moderniste et dure jusqu'au *concile Vatican II*.

Devant la crise politico-religieuse, l'Église catholique engage le mouvement de la *Contre-Réforme*, sous la bannière des *Jésuites*, sorte d'« armée » au service du pape, chargée de la formation intellectuelle (collèges) et des *mis-*

sions évangélisatrices, notamment, dans le *Nouveau Monde* et en *Asie* (ce qui provoquera la *Querelle des rites* à la fin du XVII^e siècle). L'*Inquisition*, tribunal religieux créé au XIII^e siècle, est rétablie. Elle fait torturer et brûler les hérétiques. En 1543, l'*Index* des « livres interdits » est instauré. Pour consacrer ces décisions, le pape accepta finalement de réunir le *concile de Trente* (1542-1563). Celui-ci décida de mettre un terme aux nombreux abus (concubinage des prêtres, la non-résidence des évêques, l'ignorance intellectuelle de nombreux curés), d'une part, et part de maintenir la doctrine catholique dans ses *dogmes* (le pouvoir intercesseur de la *Vierge Marie* et des *saints*, l'*Eucharistie*, le pouvoir de l'image, etc.) et enfin, garder les traditions de l'Église romaine (prière et Bible en latin, le prêtre n'est pas un homme comme un autre, d'où l'obligation du *célibat*), c'est-à-dire sans tenir compte des idées humanistes (notamment, Erasme), d'autre part. Le développement de la Contre-réforme ne suit pas le même cours dans les différents pays catholiques. Dans une politique défavorable à l'égard du pape et de l'Espagne, la France n'acceptera pas les principes du concile de Trente et s'opposa catégoriquement à l'inquisition. La Contre-réforme ne débute en France que dans les années 1580. Elle atteint son apogée sous le règne de Louis XIV. En Allemagne, la Contre-réforme déboucha sur la *guerre de Trente Ans*.

1.4. Les églises éveillées au Gabon

Selon Mebiamé Zomo Mexant (2007 : 105), les églises de réveil s'implantent sur le continent africain dès le début du XX^e siècle. Issues de mouvements religieux américains, ceux-ci s'exportent, d'abord, en Afrique de l'Ouest (Libéria, Sierra-Leone, Bénin, Togo, Nigéria), puis, observent une diffusion très rapide. La deuxième grande vague de développement de ces églises s'étend de la période des indépendances à la fin des années 1980. Celles-ci se propagent, principalement, en raison de la déception grandissante des fidèles chrétiens à l'égard des structures religieuses classiques et du déploiement d'un regard critique des populations sur la gestion politico-sociale de leurs pays. Enfin, la troisième vague, la plus fertile et sur laquelle nous nous concentrons, débute en 1990-91 : années de la proclamation de la liberté d'association au Gabon, et de la liberté de culte au Cameroun et au Congo, coïncidant avec celles des conférences nationales.

Le Gabon est un territoire relativement homogène, en termes de croyances religieuses. Principalement chrétiens (64%, dont 55% catholiques) et animistes (14%), les Gabonais, urbains et ruraux (nous avons dénombré six églises dans un village de l'Ogooué-Ivindo de 700 habitants), tentent l'expérience de l'église de réveil ; entraînés par des amis ou des parents, nombreux sont ceux qui ont, au moins une fois, participé à un culte. A l'heure actuelle, cette communauté est inscrite dans le paysage religieux officiel. Deux églises matérialisent les prémisses de l'implantation du pentecôtisme au Gabon, dans les années 1930 : l'église des *Assemblées de Dieu* (AD) et l'église l'*Alliance Chrétienne et missionnaire* (EACM). La première s'implante à la faveur du réveil religieux, qui touche l'église Évangélique du Gabon, au milieu des années 1930 ; en 1956 sont créées les Assemblées de DIEU du Gabon, formation dissidente considérée comme la plus ancienne église pentecôtiste du pays. La

seconde, l'Alliance Chrétienne et missionnaire, d'origine américaine, s'établit à la même période au Sud du pays.

La troisième vague de développement des églises de réveil s'amorce durant l'année de la Conférence nationale. En 1990, la loi n°35/62 du 10 décembre 1962, est enfin appliquée. La liberté d'association est effective. Du Centre d'Évangélisation Béthanie (CEB) sont sorties la plupart des églises éveillées, qui sont disséminées et se développent dans et hors le Gabon, notamment, la sous-région et l'Europe. Parallèlement, d'autres mouvements religieux ont l'autorisation de s'installer au Gabon, notamment, ceux issus du Congo (où un an plus tard, la liberté de culte fut proclamée). C'est ainsi que les églises de cette mouvance, à dominante anglophone, ont vu arriver les églises dites néo-pentecôtistes, originaires du Brésil, telle que l'Eglise Universelle du Royaume de DIEU (EURD). Celle-ci s'est, d'abord, implantée au Gabon, avant d'investir le Congo et le Cameroun. Au début des années 2000, trois églises sont implantées à Libreville (dans les quartiers de Kingué, Lalala et au PK8). Dix ans plus tard, on dénombrait six églises à Libreville, une à Port-Gentil et une à Oyem. La stratégie d'implantation de l'EURD vise les villes, et à l'intérieur de celles-ci, l'appropriation de certains lieux destinés auparavant aux loisirs, tels que les salles de cinéma. Ainsi, dans le but « d'assurer la victoire du CHRIST », l'église investit les espaces voués à ce qui est considéré comme des « pratiques diaboliques » et de la débauche.

Une autre méthode éprouvée par les églises de réveil réside dans le fait de s'installer aux abords des carrefours, des gares routières, des marchés, des terminus de bus, ou encore des stations essence. Ces emplacements, au-delà d'être des espaces très fréquentés en milieu urbain, ont aussi pour caractéristiques et avantages de se situer dans tous les types de quartiers, même les plus aisés. Ces églises étaient organisées, néanmoins, cette organisation comportait des ailes, dans la mesure où chaque leader religieux voulait s'affirmer sur le plan national, engendrant ainsi de la désorganisation. Notre travail consiste à trouver un modèle « idéal », afin de permettre le bon fonctionnement des associations religieuses au Gabon.

Les différentes théories énoncées soutiennent notre hypothèse selon laquelle, l'organisation dans sa globalité est la réponse aux problèmes de l'action collective, où les dirigeants doivent appréhender les modes de leadership susceptibles de nouer de solides relations de confiance, d'émotions et de respect avec les fidèles. Dans ce contexte, les églises par action se sont multipliées et l'autonomisation s'est développée, par un pouvoir de décision qui est passé d'une direction hiérarchisée à un système personnalisé, qui se réfère au caractère managérial, considérant les églises comme des groupes aux intérêts proposés à chaque structure.

1.5. Problématique

Dans un monde en pleine mutation, il est temps de faire le point sur les sujets essentiels qui intéressent les organisations dans leur ensemble et l'atteinte des objectifs de celles-ci. Le levier organisationnel est un principe d'actions et une valeur forte qui considère l'homme comme le pivot de l'organisation. Ici,

il s'agit de considérer l'organisation et l'économie au service de l'homme et non le contraire. Certes, les deux sont liés, mais, l'homme est aussi au service du développement économique. C'est dans cette optique qu'il n'est plus question de voir les choses au sens unique, au bénéfice d'un tiers, mais, selon un processus circulaire avec une forte priorité donnée à l'homme. Ainsi, l'organisation des églises éveillées mérite une véritable réflexion dans la chrétienté, qui a souvent tendance à ne considérer que les critères économiques, au détriment de l'homme.

Alors, il est nécessaire de nous poser la question suivante : « Quelle politique doit-on mettre en place, pour freiner et minimiser ces critères économiques et sociaux dans les églises et les organisations informelles ? ».

Qui parle d'organisations informelles, parle des structures simples ou indépendantes. Cependant, ce modèle peut être bénéfique à court terme, au démarrage d'une structure et en cas de nécessité, selon Mintzberg Henry (1990 : 155). La suppression totale de l'informel dans une organisation pourrait-elle résoudre, de façon considérable, les maux qui minent aujourd'hui l'église ? Que penser d'un modèle scientifique de référence ?

Notre étude consiste à répondre à ces préoccupations et donner des réponses d'ajustement appropriées et soutenues.

1.6. Variables

Dans notre étude, la variable indépendante est : Types de management avec deux modalités, à savoir : Le leadership autocratique (le chef prend les décisions, sans demander l'avis de ses collègues ou de ses employés), et le leadership démocratique (le chef implique ses collaborateurs dans le processus de prise de décision), tandis que, la variable dépendante est : L'organisation de la CPCRC, avec quatre (4) modalités, : Le profil du leader (contour, aspect d'une personne, dont les ambitions et l'activité sont liées à celles du groupe, dans le but de satisfaire des objectifs communs) ; le plan de carrière (étapes clés d'un salarié au cours de sa vie professionnelle) ; le système financier (ensemble des règles, des pratiques et des institutions qui permettent de mobiliser des capitaux, pour les mettre à la disposition de la communauté chrétienne à besoins de financement) et la demande sociale (demande que la communauté chrétienne dans l'espace qui est le sien, adresse au clergé).

1.7. Hypothèses

La prise en compte de nos variables à l'étude nous donne l'occasion de formuler une hypothèse générale, qui s'articule comme suite : « Le fonctionnement de la Communauté CPCRC est fonction des types de management prévalant au sein de ses structures ».

De cette hypothèse générale, découlent deux hypothèses opérationnelles, subdivisées en huit sous-hypothèses opérationnelles, à savoir :

H1 : *Il existe un lien significatif et positif entre 'le management démocratique et le fonctionnement des communautés ADG. Plus la gestion des communautés est basée sur les échanges entre membres, mieux cela renforce le profil*

des leaders (H1a), développe le plan de carrière de chacun au sein de ces communautés (H1b), définit les missions régaliennes du système financier (H1c), et met en exergue la dimension sociale au sein de ces communautés (H1d).

H2 : « *Le management centré sur l'autocratie est un facteur prédictif du fonctionnement perçu de la CPCR* ». Plus le type de management prévalent est autocratique, moins le profil des leaders est identifiable (H2a), moins le plan de carrière est effectif (H2b), plus le système financier est opaque (H2c), et moins la dimension sociale est prise en compte (H2d).

2. Méthodologie

2.1. Cadre de recherche et caractéristiques de l'échantillon

Cette étude a été menée au sein de la communauté de réveil des assemblées de Dieu du Gabon (ADG). Le choix de ce secteur se justifie par le fait que les ADG de par l'âge de son existence et la taille de sa démographie fonctionnent de façon centrique, ce qui décrit la façon dont les membres perçoivent ce système. Les responsables et membres des églises d'Alibending, Ondogo, Awendjé, Ozangué et Owendo ont été sollicités à cette occasion. L'échantillon de notre étude a été constitué sur la base de la disponibilité de nos enquêtés. Après leur avoir énoncé l'objectif de l'étude, nous avons obtenu un échantillon de 65 personnes. De cet échantillon nous enregistrons 40 femmes, dont l'âge moyen gravite autour de 29 ans, tandis que chez les hommes, 25 ont répondu favorablement à notre questionnaire, soit un âge moyen de 35 ans. Nous avons eu recours aux professionnels et non professionnels fréquentant cette congrégation, afin d'obtenir des avis partagés par rapport au mode et au fonctionnement actuel des églises ADG.

2.2. Présentation de l'outil

Pour la collecte de nos données, nous avons utilisé un questionnaire élaboré sur la base d'une pré-enquête menée auprès d'un petit nombre de 7 personnes. Cette pré-enquête, ainsi menée, nous a permis de dégager 06 dimensions : formation et profil du leader (05 items), exemple : « *Le leader (Pasteur) est un manager, dont la fonction initiale obéit aux principes actuels (formation + stage) ; Le leader est un manager, dont le profil obéit à une vocation* » ; Plan de carrière (11 items), exemple : « *La gestion des ressources humaines au sein de la communauté obéit à un plan de carrière bien défini ; Tout leader Pasteur de la communauté ADG commence vers le bas de l'échelle (simple chrétien) ; Dans sa progression de carrière, un leader (Pasteur) est censé devenir ancien, diacre ou autre collaborateur auprès du leader* » ; Système financier (3 items) exemple : « *Au sein de la communauté ADG, je constate l'absence d'une direction financière centrée sur la gestion des finances et budgets* » ; Sociale (03 items), exemple : « *Je note une absence de mécanisme du lien social garant de la gestion des exclus au sein de la communauté* » ; Management démocratique (7 items), exemple : « *Le dirigeant présente ses idées et demande à chacun son avis. Le dirigeant définit les limites et demande au groupe de prendre une décision à l'intérieur de ces limites. Le dirigeant laisse le groupe libre de choisir, tant que certaines contraintes sont respectées* » et, enfin, Management auto-

cratique (04 items), exemple : « *Le dirigeant décide pour lui-même et passe à l'action. Le dirigeant prend des décisions et les annonces. Le dirigeant prend des décisions, sans l'avis de ses collaborateurs* ».

Le questionnaire ainsi présenté à nos enquêtés, était de type Likert, à 05 points, allant de : Pas du tout d'accord (1), Pas d'accord (2), D'accord (3), Très d'accord (4) et Tout à fait d'accord (5). Les enquêtés étaient appelés à donner leur avis.

3. Présentation des résultats

3.1. Analyses descriptive et corrélationnelle

Tableau 1 : Présentation des résultats de l'analyse descriptive et la matrice d'inter corrélations

	<i>N</i>	<i>Moy.</i>	<i>E.T</i>	1	2	3	4	5	6
<i>Profil</i>	65	3,20	,795	1					
<i>Plan de carrière</i>	65	3,28	,605	,585**	1				
<i>Système financier</i>	64	3,18	1,27	,559**	,543**	1			
<i>Demande sociale</i>	64	3,08	1,09	,595**	,571**	,827**	1		
<i>Management démocratique</i>	65	3,50	,741	,289**	,493**	,144	,188	1	
<i>Management autocratique</i>	65	2,28	,859	,279**	,399**	,356**	,272*	-0,05	1

**seuil de 5% ; **seuil de 1%*

Source : Enquêtes de l'auteur, 2023

Le tableau ci-dessus présente des scores moyens de variables de notre recherche. La perception qui se dégage montre que les membres et les leaders questionnés optent pour un fonctionnement démocratique (M=0,5 ; E.T=0,74), au détriment d'un management autocratique (M=2,28 ; E.T=0,85). Le plan de carrière, quant à lui (M=3,28 ; E.T=0,60), est une reforme très attendue au sein des églises ADG, pour l'unique raison : la politique de gestion des ressources humaines tarde à prendre place dans ce type de confessions. Le profil des leaders, quant à lui, enregistre un score qui gravite autour de 3 (M=3,20 ; E.T=0,79) ; nous pouvons noter que la perception des membres sur le profil du leader peut dépendre de la formation reçue par tous ceux qui aspirent à la gestion d'une congrégation et à ceux qui peuvent être considérés comme « appelés », c'est-à-dire ceux ayant reçu un message divin et qui pourraient gérer une congrégation, sans pour autant bénéficier de la formation classique dédiée au leader Pasteur.

Le système financier (M=3,18 ; E.T=1,09) indique une nécessité de sa créativité et de son fonctionnement au sein de cette communauté, pour une meilleure lisibilité de la gestion de fonds et la confection des budgets de son fonctionnement. Enfin, la demande sociale (M=3,08 ; E.T=1,03), qui arrive en

dernier position. Ici, la majorité des membres fréquentant cette communauté n'osent pas prendre leur responsabilité, pour dénoncer les différents maux qui minent le bon fonctionnement de leur organisation. Approfondissant nos analyses, la matrice d'intercorrélations ci-dessus met en exergue le croisement des différentes variables, tels que le profil des leaders, le plan de carrière, le système financier, la demande sociale, le management démocratique et le management autocratique.

De ces croisements il en ressort 12 corrélations positives et significatives aux seuils ($\alpha=0,01$ et $0,05$). Nous retiendrons que le profil du leader enregistre 5 corrélations positives et significatives avec le plan de carrière ($r=0,58$; $p<0,00$) avec le système financier ($r=0,55$; $p<0,00$) avec la dimension sociale ($r=0,28$; $p<0,00$) et enfin avec le management autocratique ($r=0,27$; $p<0,00$). Cette présence de relation de lien est également observée lorsque nous considérons le plan de carrière avec le système financier ($r=0,54$; $p<0,00$) avec la demande sociale ($r=0,57$; $p<0,00$), avec le management démocratique ($r=0,49$; $p<0,00$) et enfin avec le management autocratique ($r=0,39$; $p<0,00$). Tandis que le système financier n'enregistre que 2 corrélations positives et significatives avec la demande sociale ($r=0,82$; $p<0,00$) et avec le management autocratique ($r=0,35$; $p<0,00$), la dernière corrélation concerne la demande sociale et le management autocratique ($r=0,27$; $p<0,00$).

Au sortir des analyses de corrélations, les résultats ainsi obtenus valident nos deux blocs d'hypothèses qui stipulent que **(H1) : *Il existe un lien significatif et positif entre le management démocratique et le fonctionnement des communautés ADG.*** Plus la gestion des communautés est basée sur les échanges entre membres, mieux cela renforce le profil des leaders (H1a), développe le plan de carrière de chacun au sein de ces communautés (H1b), ça définit les missions régaliennes du système financier (H1c), et met en exergue la dimension sociale au sein de ces communautés (H1d).

(H2) : *Le management centré sur l'autocratie est un facteur prédictif du fonctionnement perçu au sein de la CPCR.* Plus le type de management prévalant est autocratique, moins le profil des leaders est identifiable (H2a), moins le plan de carrière est effectif (H2b), plus le système financier est opaque (H2c), et moins la dimension sociale est prise en compte (H2d).

Cette relation n'est que de lien et non de causalité entre les variables à l'étude. Cela nous offre l'opportunité de vérifier, de façon approfondie, le type de rapport que ces variables entretiennent entre elles au travers des analyses de régression.

2.3. analyses de régression

Tableau 2 : Analyse de régression entre les variables à l'étude et le type de management démocratique

			Sommes carrés m	dll	Carré moyen	F	p
MOYP * MOYMD	Inter-groupes	(Combinée)	15,816	19	0,832	1,520	0,124ns
	Intra-groupes		24,644	45	0,548		
			40,460	64			
MOYPC*- MOYMD	Inter-groupes	(Combinée)	9,856	19	0,519	1,720	0,029
	Intra-groupes		13,573	45	0,302		
			23,429	64			
MOYSF*- MOYMD	Inter-groupes	(Combinée)	37,32	19	0,519	1,320	0,220ns
	Intra-groupes		65,47	44	0,302		
			102,80	63			
MOYDS*- MOYMD	Inter-groupes	(Combinée)	30,89	29	1,626	0,1598	0.10ns
	Intra-groupes		44,89	64			
			75,68	63			

Source : Enquêtes de l'auteur, 2023

Il est judicieux de rappeler que notre hypothèse (H1) stipule que : *Il existe un lien significatif et positif entre le management démocratique et le fonctionnement des communautés ADG*. Plus la gestion des communautés est basée sur les échanges entre membres, mieux cela renforce le profil des leaders (H1a), développe le plan de carrière de chacun au sein de ces communautés (H1b), définit les missions régaliennes du système financier (H1c), et met en exergue la dimension sociale au sein de ces communautés (H1d). La régression multiple réalisée entre les variables à l'étude donne une vérification partielle de notre hypothèse. Lorsque le management est de type démocratique, aucun lien n'est enregistré avec le profil des leaders ($F=1.52$; $p=0.124$ ns). Compte tenu de l'incertitude au niveau du fonctionnement actuel, le profil des leaders, qui est basé sur une formation « *théorique* » qui ne dure que 3ans, pour des personnes qui sont censées gérer la chose « de Dieu », suivie d'un stage pratique de deux ans, tarde encore à être effective. Cette lenteur fonctionnelle ralentit toute idée motivationnelle chez ces derniers déjà pressentis à cette gestion.

A contrario, ce type de management offre à ces derniers un plan de carrière répondant aux standards de la gestion des ressources humaines, avec une gestion prévisionnelle des emplois et des carrières (GPEC), qui offre à ces leaders, un avenir clair, d'une part, et aux membres, une sorte d'émulation ($F=1.72$; $p<0.02$ sig.), d'autre part. Cette gestion de la ressource humaine reste moins opaque et permet aux dirigeants d'avoir un regard sur les flux entrant et sortant des membres destinés ou prédestinés à la gestion de la « chose de Dieu ». Elle permet également d'avoir une visibilité au niveau de la configuration des

différentes équipes dirigeantes, la gestion des conflits, par exemple, car, toute présence humaine entraîne, *de facto*, des points de vue différents, des opinions différentes et moins la pensée est unique.

Par contre, la gestion financière; restera un domaine très sensible, qui ne doit pas être entre les mains de « n'importe qui », c'est-à-dire entre des mains des personnes ayant une « moralité douteuse », ou ne présentant aucune confiance de la part des pairs. C'est la raison pour laquelle, quel que soit le type démocratique, la causalité avec la gestion des finances montre une réserve. Et pourtant, tous sont d'accord et convaincus qu'une gestion financière optimale renforcerait la confiance, développera des stratégies de gestion claires, afin d'allouer à chaque communauté un budget de fonctionnement permettant de faire face aux charges quotidiennes et d'éviter les longues procédures administratives (F=1.32 ; p=0.220).

Le constat est identique avec la dimension sociale, qui ne répond pas réellement aux attentes de la majorité des membres, qui estiment que ce domaine devrait caractériser le socle des missions régaliennes de l'église, le social devant être au cœur même de la chose de Dieu (F=0.159 ; p=0.10).

Tableau 3 : Présentation des résultats de l'analyse de régression entre les variables à l'étude et le type de management

			Sommes carrés m	dll	Carré moyen	F	p
MOYP * MOYMD	Inter-groupes	(Combinée)	10,34	26	0,645	1,026	0,448ns
	linéarité		3,14	1	3,14	4,999	0,030
	Ecart/linéarité		7,17	15	0,47	0,761	0,711
	Intra-groupes		30,14	48	0,628		
MOYPC*- MOYMD	Inter-groupes		8,41	16	0,516	1,080	0,084ns
	linéarité		3,73	1	3,737	11,945	0,001
	Ecart/linéarité		4,67	15	0,312	0,996	0,474
	Intra-groupes		18,01	48	0,313		
MOYSF*- MOYMD	Inter-groupes	(Combinée)	92,86	16	1,429	0,840	0,363ns
	linéarité		13,02	1	13,025	7,658	0,008
	Intra-groupes		0,84	15	1,701	0,386	0,0576
			79,93	47	0,959		
MOYDS*- MOYMD	Inter-groupes	(Combinée)	15,33	16	9,605	0,747	0,733ns
	linéarité		5,60	1	1,284	4,365	0,042
	Ecart/linéarité		9,73	15		0,505	0,925
	Intra-groupes		60,34	47			

Source : Enquêtes de l'auteur, 2023

Après analyse de régression entre le type de management centré sur l'autocratie, les résultats ne présentent aucun lien significatif avec les éléments du modèle de fonctionnement. De façon détaillée, lorsque le management est de type autocratique, le profil des leaders obéit rarement aux principes fondamentaux régis par le fonctionnement formel ($F=1.02$; $p=0.448$). Le mode retenu dans le choix de certains responsables et leaders des congrégations est la désignation par « affinité », qui s'écarte largement des modes normés que sont la formation et la voie divine. Ajoutons que le mode de désignation par « affinité » reste de mise parce qu'il garantit une gestion « sans contrôles excessifs », puis que le pouvoir est entre les mains qui se connaissent et partagent un bon nombre de valeurs communes. Le même constat est de mise, lorsqu'il s'agit du plan de carrière ou de la gestion globale de la ressource humaine. Ici, le constat montre un pilotage à vue, qui ne garantit en rien une stabilité d'emploi à tous ceux qui optent pour la gestion de la chose de « l'église » ($F=1.08$; $p=0.084$). Tous s'accordent à souligner qu'aucun organe n'est capable de fournir des statistiques fiables, en termes de gestion des ressources humaines au sein de cette congrégation, au point où l'on peut se demander, s'il existe un phénomène de turnover. L'ascension aux organes de décision est-elle basée sur des critères connus de tous ? Cette question peut nécessiter une refonte du management actuel.

L'aspect financier n'est pas en reste, car, la gestion actuelle des finances montre une certaine opacité, qui pousse à un bon nombre des membres et des leaders à solliciter un moratoire, pour un véritable assainissement des fonds reçus ($F=0.840$; $p=0.363$). Cette nouvelle politique de clarté dans les finances permettrait une répartition équitable des ressources financières au niveau des budgets de fonctionnement, par exemple, la rémunération des leaders et autres gratifications à chaque œuvre. Enfin, la dimension sociale devrait recouvrer ses lettres de noblesse, c'est-à-dire que l'église est au service de la communauté et à chaque sollicitation, elle doit répondre présente auprès des nécessiteux, des malades, des prisonniers, etc., pour renforcer le lien ($F=0.747$; $p=0.733$).

Au vue de la configuration des résultats globaux obtenus, notre hypothèse (H2) est invalidée : « *Le management centré sur l'autocratie est un facteur prédictif du fonctionnement perçu de la CPCR*. Plus le type de management prévalant est autocratique, moins le profil des leaders est identifiable (H2a), moins le plan de carrière est effectif (H2b), plus le système financier est opaque (H2c), et moins la dimension sociale est prise en compte (H2d).

4. Discussion

Notre étude a permis de porter à la lumière le contenu des théories à la base de l'organisation et du fonctionnement de l'église, d'une part, et trouver des réponses quant à l'applicabilité ou non de ces théories au sein de l'église au Gabon, plus particulièrement, au sein de la Communauté Pentecôtiste Charismatique et de Réveil (CPCR), d'autre part. En effet, des trois postulats sur lesquels reposent les théories modernes, les ressources humaines sont, en général, mal exploitées au sein de ladite communauté, ce qui a retenu notre attention après longue observation, puis, a fait naître un intérêt profond pour la réali-

sation de cette étude. Considérant les travaux antérieurs par rapport aux sept types de configuration organisationnelle (Mintzberg Henry, 1990 : 26), et de la définition qu'il fait connaître, que l'organisation est une action collective à la poursuite de la réalisation d'une mission commune, il ressort que l'église, étant souveraine, devrait, comme toutes les autres organisations, être mieux organisée, grâce à la présence du Saint-Esprit au milieu de ceux qui forment l'église. Ce corps unifié en Christ et indivisible, ensuite, à cause des deux principes célestes, à savoir ; aimer son prochain plus que soi-même et faire aux autres ce que nous aimerons qu'on nous fasse.

Il est nécessaire, désormais, pour l'atteinte d'un fonctionnement meilleur au sein des ADG, en particulier, et surtout, au sein de l'église, en général, de considérer et d'acter, en prenant en compte ces quelques dimensions étudiées. Au-delà de ce premier apport, les résultats affirment aussi qu'au sein des Communautés Pentecôtistes Charismatiques et de Réveil, dans les ADG, que le modèle de management prédominant est celui du type démocratique. Il est encourageant qu'au sein de l'Assemblée ce soit une personne leader qui sache laisser au peuple le pouvoir qui est le sien, mais qui, dans le même temps, sache faire appel à la collaboration de tous. De plus, toute organisation possédant un modèle économique (Osterwalder Alexander & Pigneur Yves, 2012 : 16), l'église se devrait d'être ce réseau ouvert, avec à sa tête un leader tisserand, qui a la vue d'ensemble requise, pour intégrer les forces internes et externes, afin d'atteindre les objectifs qui sont les siens, tout en menant les collaborateurs, membres et toute autre personne à bénéficier au mieux de ce qu'elle a à offrir.

Aussi, sachant à quel point les besoins de sécurité, sociaux, d'estime, ainsi que ceux de réalisation personnelle sont importants, pour les individus, le leader démocrate est celui qui fait bénéficier au plus grand nombre, une plus grande liberté et un élargissement de leurs tâches. En réalité, nous pouvons paraphraser Rick Warren (2021 : 102), en disant que « la bonne administration de l'église passe par un partenariat entre Dieu et l'Homme, aussi, les églises grandissent convenablement par la puissance de Dieu à travers la qualification de personnes qu'il faut aux différents postes rattachés à l'accomplissement de la volonté de Dieu ». L'apôtre Paul a illustré cela en ces mots : « J'ai planté la semence, Apollos l'a arrosée et Dieu l'a fait croître » (Corinthen 3 : 6-9), pour ainsi dire, les membres du corps de Christ sont les associés de Dieu, car, il est bon de savoir qu'il ne parle pas seulement de consécration, mais aussi de savoir-faire. Prendre le temps de faire une autocritique, faire des bilans, rechercher la compétence aussi bien que l'approbation de Dieu avant de mettre qui que ce soit à la place qui est encore libre, et recadrer les ressources humaines permet de gagner du temps à long terme et d'avoir plus de succès dans l'administration chrétienne.

En dépit de ces résultats, toute chose égale par ailleurs, il est de bonne conduite de dire que notre étude a apporté, à ce jour, des connaissances quant à l'organisation et au fonctionnement de la Communauté Pentecôtiste Charismatique et de Réveil, des Assemblées de Dieu du Gabon.

Mais, cela nous donne l'occasion de souligner que notre étude comporte également un certain nombre de limites et autres difficultés. Notons le temps qui nous a été imparti, pour collecter les données analysées au cours de notre travail. En effet, un temps plus long nous aurait permis d'élargir notre champ de recherche. La seconde limite, concerne la taille de l'échantillon, car, bien que les personnes enquêtées soient représentatives du milieu ecclésiastique, le nombre faible de celles-ci nous donne d'assumer le fait qu'un échantillon d'une taille plus importante nous aurait permis d'obtenir plus de données, qui auraient donné lieu à des analyses statistiques plus poussées.

Toutefois, la généralisation des résultats obtenus pourrait être impossible, mais, juste indiquer au « tout venant » que le désir de changement ou de réformes est nécessaire au sein de cette communauté. Cependant, il sera nécessaire de mener des recherches comparatives avec des échantillons beaucoup plus robustes.

Conclusion

Notre travail nous a permis de faire un état des lieux du type d'organisation actuelle et voir la condition dans laquelle, il serait possible de dégager un type d'organisation adapté aux objectifs des structures de la CPCG. L'organisation religieuse au sein des Assemblées de Dieu du Gabon, en particulier, constitue un objet intéressant, pour les sciences de la gestion à deux niveaux. Le premier, parce qu'elle est un acteur impliqué dans l'institutionnalisation d'un ensemble d'outils et de pratiques managériales, puis deuxièmement, elle est un objet organisationnel, capable d'éclairer les mécanismes de changements (Mintzberg Henry, 1992 : 47), d'orienter temporellement et de véhiculer des connaissances. Dès lors que l'hypothèse selon laquelle l'organisation dans sa globalité centrée sur le leadership influençant non seulement le fonctionnement de la structure mais aussi le vivre ensemble des membres a été vérifiée, il serait admis de ressortir et de retenir le type d'organisation basé sur le leadership démocratique, car ce type de management peut favoriser le bon fonctionnement et la mise en place de structures inexistantes en vue de satisfaire les différents acteurs et les bonnes actions collectives dans la poursuites des réalisations des missions communes.

Néanmoins, plusieurs perspectives de recherche peuvent être proposées. La première portera sur la charge d'étendre le propos à d'autres organisations religieuses. Si l'économie et la sociologie ont déjà réfléchi à de nombreuses articulations avec les religions, beaucoup reste à faire du point de vue de la psychologie du travail et des organisations. Et la seconde perspective trouve sa légitimité dans le fait qu'il serait bon de comprendre les mécanismes de partage de connaissances dans les organisations religieuses, afin de contraster des situations contemporaines que connaissent ces organisations plus habituelles pour les sciences gestion. Le suivi dynamique de l'enclavement au sein de l'Eglise, ou plus simplement des partages de pratiques pourraient être d'excellents sujets d'études.

Références bibliographiques

BARNARD Chester, 1938, *Les fonctions de l'exécutif*, Cambridge, Mass.

BLAKE Robert et MOUTON Jane, 1964, « 5 types de management : Centre de Ressources en Economie-Gestion », Théories des organisations, <https://creg.ac-versailles.fr/theories-des-organisations>, Consulté le 29/04/2022.

CROZIER Michel, 1963, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, éditions du Seuil.

DELAVALLEE Eric, 2017, *Le manager à l'écoute du sociologue*, Paris, Editions d'organisation.

DELAVALLEE Eric, 2018, *Savoir décrypter les organisations : l'intelligence organisationnelle au service de la performance de l'entreprise*, Maxima, <http://bibliotheque.upf.pf/bib-numerique/notice/ido/ef0a832542f27aaecd9fecba8440ae7674a17b19https://login.ezproxy.upf.pf/login?url=https://univ.scholarvox.com/book/88855359>, consulté le 11 septembre 2023.

DESREUMAUX Alain, 2015, *Théories des organisations*, 3^{ème} édition, Paris, Management & Sociétés.

GRAEN George Bear & UHL-BIEN Mary, 1995, « Relationship-based approach to leadership : Development of leader-member exchange (LMX) theory of leadership over 25 years : Applying a multi-level multi-domain perspective », *Leadership Quarterly*, 6, p. 219-247.

HUANG Li Su et CHENG-PO Lai, 2014, « Facteurs clés du succès de la gestion des connaissances et des capacités d'innovation des entreprises », *International Journal of Management and Marketing Research*, Vol. 7 (2), p. 11-24.

KARAMI Azam., HEYLEN Rob & SCHEUNDERS Paul, 2015, *Détermination des facteurs de succès critiques pour la mise en œuvre de la gestion des connaissances à l'aide d'outils qualitatifs et quantitatifs*, Montréal, IEEE.

LEWIN Kurt, 1944, « La dynamique de groupe », *Educational Leadership*, Vol. 1, p. 195-200.

LADO Ludovic, 2008, « Les enjeux du pentecôtisme africain », *Etudes*, Tome 409, p. 61-71.

LAURENT Pierre Joseph, 2003, *Les pentecôtismes au Burkina-Faso*, Paris, Karthala.

LIKERT Rensis, 1901, *Théorie du leadership*, Paris, Dunod.

LIPPITT Ronald & WHITE Ralph, 1978, « Une étude expérimentale du commandement et de la vie des groupes », In Levy A., *Psychologie sociale*, tome 1, Paris, Dunod.

MEBIAME ZOMO Mexant, 2016, *Le Pentecôtisme à la conquête du Gabon Politique, D'évangélisation et de conversion*, Paris, l'harmattan.

MINTZBERG Henry, 1990, *Théories des organisations*, 2^{ème} édition, Paris, Eska.

PERETTI Jean-Marie, 2015, *Ressources humaines et gestion des personnes*, Paris, Vuibert.

SOIRON FALLUT Mélanie, 2012, Les églises de réveil en Afrique Centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des Etats : les cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo, Rapport Ministère de la Défense-Délégation aux affaires stratégiques.

TAÏEB Hafsi, 2016, « Stratégie et management stratégique des entreprises », *Gestion*, Vol. 33, 3, p 88-98.

Wikipédia, Histoire du Christianisme, https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_du_christianisme. Consulté le 15/05/22.

LE CULTE *Afa* DANS LE SUD DU TOGO : DES REPRÉSENTATIONS AUX PRATIQUES
DANS LA COMMUNAUTÉ DES BÈ À LOMÉ

Severin Koffi Agouvi
Mahamondou N'Djambara
et
Konga Palassi et Atiyihwè Awesso
Université de Lomé (Togo)
mndjambarra@hotmail.fr
agouvisseverinkoffi@gmail.com

Résumé

En pays Ewe, dans le Sud du Togo, le recours à la divination reste encore courant, pour se rapprocher de la connaissance d'un fait ou phénomène qui surplombe l'entendement de la raison humaine. Malgré la grande diversité des arts divinatoires qui existe, *Afa* reste l'une des formes les plus pratiquées dans l'aire culturelle Ewe. Dans l'imaginaire collectif de ce peuple, *Afa* est à la fois une conception de vie et un moyen pratique que *Mawu*, le Dieu suprême a mis à disposition des hommes, afin de connaître leur destin (*Se*) et comprendre leur infortune durant leur séjour sur terre. Comment se présente la structure symbolique d'*Afa* et quelles peuvent être ses fonctions dans la communauté Bè ? Le présent article montre que, *Afa* s'intègre dans un ensemble de systèmes de croyances, générant ainsi valeurs et symboles visant à assurer dans une large mesure l'équilibre sociale, physique et spirituel de l'être humain. Ainsi, à partir d'une démarche ethnographique, il est question de donner à voir les représentations religieuses au fondement des pratiques *Afa* ainsi que les dynamiques qui s'observent de nos jours lors de ces rituels.

Mots clés : *Afa*, divination, Ewe, initiation, pratique, représentation.

Abstract

In Ewe country, in the south of Togo, divination is still commonplace as a means of gaining knowledge of a fact or phenomenon that is beyond the comprehension of human reason. Despite the great diversity of divinatory arts that exist, *Afa* remains one of the most widely practiced in the Ewe cultural area. In the collective imagination of this people, *Afa* is both a concept of life and a practical means that *Mawu*, the supreme God, has made available to mankind in order to know their destiny (*Se*) and understand their misfortune during their stay on earth. As a result, *Afa* is integrated into a whole range of belief systems, generating values and symbols that are largely intended to ensure the social, physical and spiritual equilibrium of human beings. Using an ethnographic approach, this study shows how religious representations give rise to *Afa* practices. Based on *Afa*'s religious representations, the results obtained present the religious foundations of *Afa*, as well as the dynamics that can be observed in practice today.

Keywords: Afa, divination, Ewe, initiation, practice, representation.

Introduction

En ce XXI^e siècle, où l'attention des sociétés ouest africaines est de plus en plus portée vers la technologie et l'économie, la religion reste un terreau toujours fertile. En effet, le religieux constitue l'un des faits sociaux qui investissent toutes les sphères de la vie des communautés urbaines et rurales. Il permet, ainsi, de comprendre les différences culturelles, la dynamique des logiques de l'homme dans sa quête du bien-être social et économique.

Les pratiques d'*Afa*, dans le Sud du Togo, sont intimement liées à l'idée de destin, *Se*. C'est un art divinatoire qui permet à l'homme de naviguer entre le passé, le présent et le futur. *Afa* est, pour les peuples du Golfe du Bénin, notamment, ceux du Sud du Togo, un moyen pratique de connaître les lois et forces qui gouvernent le monde du visible et de l'invisible et la nature des relations que doit avoir chaque être humain avec son environnement, afin de pouvoir être en équilibre avec les deux mondes comme c'est le cas au Bénin et au Togo à la suite de E. E. F. Ahiako (1991, p. 1) :

Considéré comme le père de tous les dieux (*vodu*) au Bénin et au Togo, ses fonctions sont multiples. Il ouvre sur le passé, le présent et l'avenir. Il est l'indicateur à l'homme de ses profondes relations avec la nature, grâce au conte, aux légendes, et de ces caractéristiques liées à chaque signe (*kpoli* ou *du*).

D'une origine non encore identifiée de manière consensuelle, *Afa* arrive à concilier trois dimensions de l'univers : l'ésotérique, l'exotérique et l'écologique, pour répondre aux besoins des hommes. Dans la littérature, certains auteurs remontent son origine à la haute civilisation de l'Egypte Antique. Mais, pour autant qu'on le sache, *Afa*, sous sa forme actuelle, a subi des transformations. B. Gilli (2016) par exemple le fait remonter à l'Egypte antique, en passant par le Soudan et le Nigéria. Quant à R. Luneau et B. Maupoil (1989, p. 272) *Afa*, sous sa forme qu'on la connaît aujourd'hui, tire sa provenance de la ville d'*Ilé Ifè* au Nigeria.

La divination a, depuis longtemps, fait l'objet de référence des peuples du monde. Elle se présente sous diverses formes et techniques, selon la région dans laquelle elle est pratiquée (P. Peek, 1991).

Pour comprendre la structure et les fonctions d'*Afa* dans la communauté Bè, deux questionnements s'invitent : Quelles sont les valeurs sociales et symboliques que les gens de Bè donnent aux pratiques de *Afa* ? Comment se manifeste l'économie marchande de *Afa* de nos jours ? En restant dans la tradition des recherches menées dans ce champ (J. D. Clarke, 1939; P. Morton-Williams, W. Bascom, et E. M. McClelland, 1966; G. K. Park, 1963; P. Peek, 1991), l'objectif ici est de montrer que les pratiques *Afa*, fortes de leurs représentations religieuses, contribuent à la construction des rapports entre les membres de la communauté et le divin. Aussi, sera-t-il question dans cet article d'ethnographier l'imaginaire des praticiens de cet art divinatoire, les valeurs sociales et symboliques que présentent certaines des pratiques de *Afa*.

Après avoir présenté notre terrain d'enquête et notre démarche pour collecter, traiter et analyser les informations, nous exposons et discutons quelques résultats organisés autour de cinq points essentiels.

1. Méthodologie

1.1. Cadre physique de la recherche

Presque toutes les communautés humaines sur terre ont une fois eu recours à la divination. Au Togo, notamment, dans le Sud, le recours à la divination est très courant, et la forme divinatoire la plus pratiquée est celle de *Afa*.

Nous avons circonscrit le champ de notre recherche aux populations de Bè, en raison de la place que cette communauté a occupé dans l'histoire des religions des peuples du Sud du Togo et qu'il continue d'occuper de nos jours.

Bè, autrefois « cité religieuse » des Ewe du littoral du Togo, est devenu de nos jours un quartier populaire de Lomé ; intégré à la capitale togolaise grâce à la périurbanisation dans les années 1950 et 1970. Il se situe au Sud-est de la ville de Lomé, sur la plaine comprise entre l'Océan Atlantique et le Plateau de Tokoin. Bè se limite au Sud par le boulevard Félix Houphouët Boigny, au Nord par la lagune de Lomé, à l'Ouest par l'Avenue Maman N'Danida et à l'Est par les quartiers Akodessewa et Anfame. Il s'étend sur une superficie de plus de cent quatre-vingt hectares et compte aujourd'hui avec la décentralisation trois grandes communes, Golfe 1, Golfe 2 et Golfe 3 qui couvrent respectivement les ressorts territoriaux de Bè-Est, Bè-Centre et Bè-Ouest.

Bè, de nos jours, présente un paysage religieux multicolore, et se veut bien à un carrefour où diverses religions semblent trouver un terrain favorable pour s'implanter et asseoir leur autorité.

On y trouve dans presque tous les coins de rues des Églises et des couvents vodu. Les mosquées sont aussi présentes, mais en nombres relativement petit contrairement aux églises. La religion locale se maintient, il n'est pas aussi rare de voir dans les quartiers de Bè des maisons se transformer les dimanches en des églises et des salles de cours de certaines écoles privées se transformer les soirs après les cours, en des lieux de prière.

1.2. Méthode et angle d'analyse

Dans une approche qualitative, axée sur une description ; nous voulons à travers cette méthode, comprendre les représentations religieuses de l'art divinatoire *Afa* à Bè.

Ces représentations, comme le dit J. Rabain (1979, p. 32) « médiatisent les relations » et « renvoient à un système de significations dont la compréhension permet seule aux observations d'être intelligibles ». Par conséquence, on pourra utilement envisager les pratiques de la géomancie *Afa* dans une approche des représentations sociales, qui selon Jean Marie Seca (2010) « renvoie à un mode de construction des savoirs, partagés par les groupes ou les individus, et à leurs contenus eux-mêmes, organisés en système ouverts d'idées ».

Pour comprendre la pensée ou l'image, cachée derrière les différents actes de *Afa*, nous avons choisi d'observer les interactions qui se donnent à voir lors des différents rituels auxquels nous avons pris part. Ainsi :

La meilleure ethnographie ne passe pas par la sollicitation d'information privilégiés sur des thèmes tels que les dieux, les ancêtres ou la foi, mais par l'observation de pratiques individuelles et collectives et le recueil de propos qui portent sur une vie singulière en train de se vivre (M. Augé et J.-P. Calley, 2009, p. 35).

De ce fait, nous avons réduit notre enquête à une « échelle microsociale », où nous avons eu à cibler des lieux comme les *Afagbasa* (temples d'*Afa*), les couvents Vodou et maisons de personnes initiées à la manie *Afa*.

La fréquentation de ces zones d'observation nous a permis d'observer *in situ* la manière dont les différents acteurs de la pratique de *Afa* s'organisent, dans les rites et rituels de *Afa*. Dans ces conditions, nous avons eu à assister à des séances de divination, assisté et participé de façon active à des initiations. Nous avons eu la chance de participer à deux initiations et plus de cinq situations rituelles de *Afa* qui consistent à donner un bain sacré des noix de *Afa* et tout ce qui va avec ce rituel. Pour mieux nous intégrer à la communauté, nous nous sommes inscrits auprès d'un *bokono* (géomancien) comme un apprenti géomancien. Ces conditions d'insertion nous ont permis d'observer les pratiques de l'intérieur, de les vivre et de prendre acte des sens et interprétations que se donnent les acteurs eux-mêmes de chacun de leurs faits et gestes.

Nous avons, au-delà de ces observations, mené des entretiens individuels ou de groupe ; qui sont en partie la conséquence de situations souvent inattendues, dues à l'arrivée imprévue des amis ou collègues de certains de nos informateurs. Au cours de ses entretiens, nous avons questionné les itinéraires religieux de nos informateurs, de même que les mythes fondateurs de *Afa* (Légendes, aphorismes et chants) ; cela ce qui nous a permis d'identifier les liens causals entre les représentations religieuses et sa manifestation concrète que sont les pratiques.

L'enquête proprement dite a commencé à partir du 16 avril 2022 et a pris fin le 02 août 2022. Toutefois, il faut préciser que nos séjours sur le terrain ont été de façon discontinue ; mais, qu'en les mettant bout à bout, cela pourrait donner plus de trois mois d'observation et d'échanges.

1.3. Apport des outils et supports matériels

Bien avant l'immersion totale sur le site de recherche, une enquête exploratoire d'environ un mois a permis de faire la cartographie des zones cibles. Et à partir de ces zones, nous sommes rentrés en contact avec les différents acteurs de ces espaces afin de collecter les premières informations. Ces informations, ont plus tard servi à dégager nos différentes catégories d'informateurs et de cibler parmi eux les acteurs clés que sont les *Bokono* (géomancien), les dignitaires Vodou et garants de la tradition (*Hũno*), Chef quartier, et les membre de la FNCVTT¹⁴) et les initiés de *Afa* (*Fãvi* ou *Bokovi*). La période de l'exploration

¹⁴Fédération National des Cultes Vaudou et Traditions du Togo.

a également été consacrée à la documentation ; ce qui nous avait permis de re-définir la problématique, de mieux cerner les différents contours que présente le fait et de mieux circonscrire notre objet d'étude. Ces explorations partielles ont été discontinues, parfois longues ou courtes.

Ainsi, nous avons mené une cinquantaine d'entretiens dont deux entretiens de groupes¹⁵ et quarante-huit entretiens individuels, comprenant quatre récits de vies.

Le traitement des données s'est opéré manuellement et en deux moments. Le premier a consisté en la transcription des entretiens ; puis à l'aide d'une fiche d'entretien et d'une grille d'observation, nous avons réorganisé ces prises de notes, pour en constituer une suite logique des faits que nous avons rangés dans un tableau thématique des tendances, de la proximité et des nuances dans les dires et expressions. Le second moment a consisté à l'extraction des sens, grâce à la méthode de l'analyse de contenu, par grille d'analyse, ce qui nous a permis de faire une analyse explicative des faits, selon le sens que prêtent les différents acteurs à leurs différentes actions.

2. Résultats de discussions : *Afa* comme institution productrice de représentations, d'imaginaire et de valeurs en pays *Ewé*

2.1. *Afa*, un noyau central des représentations

Les activités religieuses sont aussi diverses que variées à Bè et suivent un certain nombre de pratiques et manières de faire propres à chaque doctrine. Les religions révélées étant dans un modèle de croyance unilatérale en Dieu se diffèrent de celles des religions locales basées sur le principe de l'animisme et la croyance en des lois fondamentales gouvernant la nature (A. Piette, 2013).

Cette différence entre les doctrines religieuses participe de la construction des représentations. Et ces représentations s'observent aussi bien dans les discours que dans les pratiques (A. De Sales, 2018).

La religion dans le contexte de la communauté Bè se veut explicative, organisatrice, sécurisante et intégrative. Explicative en ce sens qu'elle se présente comme palliative à toute situation « empirique défailante » ; organisatrice, lorsqu'elle vise à la sauvegarde d'un certain ordre ; sécurisante dans la mesure où elle rassure l'individu dans des situations difficiles ou peu ordinaires à travers la mise en place des mécanismes d'assurance afin de ramener la peur et les tensions à un niveau supportable.

Pour ces raisons précitées, l'homme appartenant à une communauté religieuse Bè, en cas de fait non-explicable, tente à trouver refuge dans l'une des modalités du religieux. Il est ainsi conduit à recourir à des pratiques telles que la prière, les divinations, l'assistance des prêtres religieux.

¹⁵Au départ, c'était un entretien individuel, qui s'est transformé à la suite par l'arrivée à l'improviste d'un ami *bokono* de mon enquêté, accompagné d'un homme ; qui à la suite de notre entretien se sont mis à intervenir dans les discussions, transformant ainsi cet entretien au départ individuel en entretien de groupe que j'ai animé ; et reconduit un autre jour (5 jours après), avec leur accord et sur rendez-vous au même lieu.

2.2. L'imaginaire de « *Fetome* » dans les pratiques *Afa*

L'imaginaire est tout présent dans les pratiques *Afa* de Bè, et caractérise l'ensemble de toutes ses démarches. Cet imaginaire se présente à travers l'image de « *Fetome* ». C'est l'univers de *Afa*, le monde mythique et centre démiurgique d'où naît toutes formes d'existence avant de se matérialiser sur terre.

Présent dans les allégories de *Afa*, « *Fetome* » est l'une des références la plus souvent évoquée par les *bokɔnɔ* (prêtre) pour interpréter les *Kpɔli* (signes de *Afa*). Cette référence relève du mythe fondateur de la réalité *Afa*. Il est considéré comme le centre de l'univers, d'où naît *Afa* et tout être numineux sur terre. Signifiant le centre de production de tout savoir ; il est le pays d'origine lointaine des ancêtres (*Amedzɔfe*), et où tout *bokɔnɔ* après son décès y retourne. De ce fait, au cours d'une consultation *Afa*, l'aller-retour qu'il est possible de voir faire le *bokɔnɔ* entre les signes géomantiques, les aphorismes et les légendes que comportent chacun des signes pour tenter une probable explication de la cause de la consultation rentre dans cet ensemble que Mary Douglas (2004), caractérise par « monde de pensée ».

Ainsi, il n'est point rare d'entendre un *bokɔnɔ* dire que le lieu d'origine de *Afa* est « *Fetome* » ; raison pour laquelle, tout *bokɔnɔ* avant de commencer une consultation *Afa*, lors de la prononciation des formules déprécatives signale à son assistance composé d'autres *bokɔnɔ*, initiés ou non-initiés présents lors de la consultation, le fait qu'il est sur le point d'aller dans cet espace mythique en ces termes : « *bokɔwo, me nyi ba na mí, ma de fe ma va* » (*bokɔwo*, je vous implore, je m'en vais à *Fe*¹⁶ pour revenir), avant tout agitation des *vodze* (petits objets hétéroclites qui sont dans le sac d'*Afa* (*Afa-kpo*) servant à identifier les causes lors de la consultation). Ou encore, qu'au cours d'un décès d'un *bokɔnɔ*, on dira qu'il s'est rendu à *Fetome* « *eyi Fetome* ».

Le rôle que joue *Fetome* dans l'imaginaire religieux des *Ewe* du littoral du Golfe du Bénin, en l'occurrence la communauté de Bè, est si important qu'il participe de l'affirmation d'une identité religieuse des praticiens d'*Afa* en ce sens que tout fait ayant cours aujourd'hui, s'est déjà passé par le passé dans *Fetome*, ce qui, soigneusement a été consigné dans le *kpɔli-du* (signe géomantique de *Afa*) et dont chaque fois le *bokɔnɔ* s'y réfère pour interpréter, puise en sagesse, en expérience.

2.3. Représentations religieuses de *Afa* et valeurs associées

Le culte *Afa* est une pratique religieuse propre aux peuples du Golfe du Bénin. C'est un ensemble de rites et rituels qui permettent à l'homme de décoder l'incompréhensible et de connaître son destin. Pour ainsi dire : « Face à la complexité, il n'est guère étonnant que, sous toutes les latitudes, les hommes aient cherché à atteindre les vérités cachées au-delà de la perception ordinaire » (M. Augé et J.-P. Colleyn, 2009, pp. 34-35).

¹⁶*Fe* est diminutif de *Fetome*, parfois employer par les *bokɔnɔ* pour aller plus vite en locution.

La connaissance de ce dernier n'est réservée qu'à un groupe d'initiés qui ont appris son secret et disposés à se mettre au service de toute personne dans le besoin. Dans l'imaginaire collectif des communautés du Sud-Togo, tout comme dans l'ensemble du Golfe du Bénin et jusqu'aux Antilles (C. Bougerol, 2008) ou à Madagascar (M. Chemillier, D. Jacquet, V. Randrianary, et M. Zabalala, 2007), tout individu né reçoit de *Mawu*, le « Dieu suprême » des peuples du grand groupe linguistique « *Gbe* », une mission à accomplir sur terre. Une mission que seule *Afa* est prédestiné à révéler par l'entremise d'une initiation dans le bois sacré (*Afa-zume*).

La non identification de cette mission, dans la conception religieuse de ces communautés apparaît comme une entrave à la volonté divine et conduit à un déséquilibre social et spirituel de l'homme. *Afa* dans ce sens apparaît comme un « support de la vie » qui englobe un ensemble de connaissances bien élaboré sur des principes et des connaissances empiriques de base, permettant ainsi à l'homme de présider sa vie suivant les quatre dimensions spatio-temporelles que sont : le passé, le présent, l'à-venir et le futur (R. Bloch, 1991). *Afa* se présente alors comme une pratique ancestrale et séculaire qui prédit le futur, éclaire le présent en rentrant dans le passé.

Pour un *bokɔnɔ* « l'homme dans la vie a besoin de mieux vivre » et pour « mieux vivre » il faut aller à la connaissance de soi :

Afa c'est la maison incarnative de l'homme (*Amedzɔ fe*) ; c'est un vieux monde (*to dɔxo*). Il consulte l'avant et l'arrière ; c'est un ensemble de connaissances qui permet à l'homme de se connaître. Dans *Afa*, vous retrouverez toute sorte de solutions. Si vous avez un problème, *Afa* vous fouille tout entier et dégage le problème, puis vous dit ce qu'il faut, pour congédier la situation¹⁷.

[...] il est très important de s'initier à *Afa*. C'est *Afa* qui permet à l'homme de savoir l'astre par lequel on est venu sur terre. Quand on se fait initier à *Afa*, c'est pour se connaître et renforcer le lien avec ces ancêtres. Non seulement, il permet de rentrer en connexion avec les ancêtres mais, également les *vodu*. [...] Le fait qu'on reste sans chercher à connaître sa destinée fait qu'on est déséquilibré. *Afa* permet à l'homme de se connaître et de connaître les *vodu* qui l'accompagnent depuis *Fetome*. Quand on connaît sa destinée, on est épanoui, et quand on l'est, les choses sont plus équilibrées et on peut aller plus loin dans ces objectifs, dans ces missions de vie ; car souvent ce qui nous empêche d'aller loin dans l'échelle sociale ou d'avancer, c'est qu'on a un déséquilibre intérieur, et c'est *Afa* qui permet de comprendre ça.¹⁸

Dans les représentations de ce prêtre *vodu*, et pour bien d'autres aussi, le fondement de *Afa* a pour raison d'être de permettre aux êtres humains de mieux vivre. Il est par là même, le principe qui gouverne l'existence de la vie de chaque être humain, en ce sens que ne pas le connaître, ce principe karmique serait pour ces catégories de personnes - ce qui adhère à cette philosophie religieuse -, une source de problèmes y compris la maladie (S. Fainzang, 1986).

¹⁷Extrait de l'entretien avec un *hũnɔ* du *vodu Aholu-Tokpo*, d'environ la cinquantaine d'âge à Bè-Klouvi, le 30/03/22

¹⁸Extrait d'entretien de groupe avec des *bokɔnɔ* à Bè-Anfame, le 15/07/2022

L'analyse de ces données témoigne de la nécessité à ce que tout le monde cherche à connaître son parcours de vie ; tout tracé depuis chez *Mawu* afin de vivre dans une parfaite harmonie. Cette conception de la vie chez les acteurs de la religion locale, à propos d'*Afa*, conduit certains analyste à affirmer qu'« il est nécessaire que chacun ait *Afa* [...] ». Certains naissent avec la destinée des animaux, d'autres, des arbres, d'autres encore des animaux ou poissons aquatiques. Donc c'est important de le connaître » (B. Gilli, 2016, p. 90).

Dans une approche théorique des représentations sociales de Serge Moscovici expliquée par C. Guimelli (1999, pp. 63-78), nous pouvons affirmer que le soubassement des représentations sociales est simplement le sens commun que les personnes font intervenir pour justifier leurs actions. Dans le cas d'*Afa*, comme toute autre situation identique, l'individu faisant corps avec toutes ces constructions cognitives, ne peut cependant se passer des représentations dont la fonction consiste à remodeler les informations qu'il reçoit (G. K. Park, 1963).

Ainsi, le simple fait que les représentations sociales peuvent engendrer des pratiques socioreligieuses démontre bien que certains modes cognitifs d'appréhension de la réalité peuvent avoir des impacts considérables sur certains individus. Encore moins que ces constructions mentales peuvent engendrer de la discrimination d'un groupe envers un autre ou d'un individu à un autre (M. Cadotte-Dionne, 2009).

La prégnance et la récurrence des représentations finissent, par être intégrées par différents systèmes et acteurs sociaux, ce qui structure des pratiques sociales, conduisant les acteurs du culte *Afa* à définir des rapports entre les différents intervenants spirituels (*Afa*, vodu, égrégores) dans leurs pratiques.

2.4. *Afa* et les *vodu* : l'imbrication

Le culte *Afa* est intimement lié à la religion vodu. Cependant pour les acteurs religieux vodu, *Afa* n'est pas forcément assimilable au vodu en tant qu'entité divinatoire (R. Bloch, 1991). Il n'est qu'un moyen de communication. *Afa* est le langage qu'emploie les *vodu* pour faire connaître leurs désirs aux humains.

Si bien même que certaines pratiques de *Afa* semblent se confondre à des pratiques vodu. Il paraît dans l'entendement des acteurs du *vodu* que le *vodu* est un système de croyances taillé dans un ensemble cohérent de philosophies et de dogmes religieux fermes qui rallie un plus grand nombre de personnes à son service, alors que *Afa* est individuel et n'a guère besoin de rallier de personnes pour sa cause. Ainsi, à la grande différence de *Afa*, « les vodu sont en toute sorte matérialisés en statues anthropomorphes généralement en bois et en terre pétrie » (E. E. F. Ahiako, 1991, p. 2) ; et sont des choses qui sont « le plus souvent enterrées » sous ces « objets figuratifs en bois, en terre pétrie ou en ciment, ou sous un vulgaire monticule portant à son sommet ou sur ses flancs des décorations caractéristiques » (A. De Surgy, 1993, p. 105).

Tout comme les autres formes de religiosité, telles que le christianisme, l'Islam, l'Indouisme, etc. (S. Fancello, 2008; C. Henry, 2008; C. Hermès, 2008) avec une structure fixe (église, mosquée ou temple) et des institutions (liturgies), les vodu en sont une également avec des caractéristiques similaires, à la différence que dans le cas des vodu il arrive qu'intervient parfois lors de ces cultes du sang animal¹⁹ (Agieszka Kedzierska-Manzon, 2016). *Afa* s'en différencie. Il n'est point matérialisé avec de la terre pétrie, ni ne requiert qu'on l'enterre sous terre de quelconques « ingrédients » (A. De Surgy, 1993) ; il est un outil de communication, à ce qui se laisse voir et entendre par les acteurs de *Afa* et du *vodu*. À ce propos, R. Luneau et B. Maupoil (1989, p. 225) signalent que :

Si un vodu « tracasse » un adepte de *Fa*, le devin donne tout conseil utile pour faire cesser l'incommodité constatée en recherchant par élimination quel est le vodu en cause. Et nul vodu ne peut résister à *Fa*, qui le dénonce : « *Fa* passe pour le maître de tous les vodu, ou tout au moins leur supérieur et leur aîné ».

Dans la mesure où pour ériger un vodu, ou pour consacrer une personne à la tête d'un vodu, l'impératif est de passer par *Afa*, selon les cas soit par la divination – quand il s'agirait d'accomplir un rituel d'expiation et de propitiation – ou l'initiation – quand il s'agit de consacrer une personne – *Afa* reste un médiateur. Ainsi, il est difficile à un prêtre vodu (*hũnɔ*, *mamisi*, *midawo* ou *minawo*, etc.) d'outrepasser les prescriptions de *Afa*, même s'il maîtrise au mieux les secrets les plus intimes de son vodu. Il apparaît dans les représentations religieuses des acteurs religieux ancestraux de Bè, en dehors du rôle de médiateur qu'il a, comme peut l'annoncer un membre de la communauté en ces termes : « les yeux du monde ». Aussi, nous disait-il : « *Afa* est l'œil du vodu ; la langue et les pieds des *vodu*. [...] Pour être *hũnɔ* il faut avoir *Afa*, c'est à travers lui que les *vodu* parlent. *Afa*, est différent du *vodu*, il est comme l'horoscope qui permet de voir dans son étoile »²⁰.

De ces affirmations, l'image que les *hũnɔ* et les *bokɔnɔ* se font de *Afa*, se présente comme un des principes justificateurs de la primauté d'*Afa* – il est au-delà des *vodu* –, sur tous les rituels *vodu* (érection de *vodu* (*vodu lili* ou *vodu de do*), cérémonies (*kɔnu wɔwɔ*), sacrifices (*vɔsa*) et sa fonction d'informateur, de guide et d'éclaireurs qu'il présente. Il est pour ces derniers le canal où tout vodu se manifestent et s'expriment à volonté aux hommes et dans le sens inverse que les hommes à leurs niveaux passent pour soumettre leurs désirs à ces puissances. Ce qui fait dire B. Gilli (2016, p. 30) que : « la religion des vodu ne forme qu'un unique système de pensée et structuration religieuse avec celui d'*Afa*, bien qu'à proprement parler, *Afa* ne doit pas être considéré comme un vodu mais comme la voix des vodu, leur grand interprète et leur maître ».

¹⁹En matière de la spiritualité, le sang est l'objet avec la plus grande fréquence vibratoire ; ainsi, sa qualité amène le divin à écouter la demande humaine. Il a par conséquent, au cours d'un rituel la capacité à relier le visible et l'invisible.

²⁰Un prêtre vodu (*hũnɔ*) membre de la FNCVTT et Président d'une association religieuse vodu à Bè-Amoutièvé, d'une cinquantaine d'âge environs le 30/01/2022.

2.5. Logique d'une initiation et des rituels de substitution dans les pratiques de *Afa*

2.5.1. L'initiation comme une marche vers la connaissance de son destin (*Se*)

Toutes choses qui arrivent à l'Homme sur terre, est dans la conception religieuse ewe de la communauté Bè entièrement lié au destin. Le destin prédestine la vie de l'homme, en ce sens que ne pas le connaître conduit l'homme à poser des actes involontaires (*ma nya wɔ de adime*), qui façonne l'existence de ce dernier en des situations précaires.

Le destin (*Se*), n'est pas identique chez tout le monde. Il définit le rapport que chaque être vivant humain a de la réalité la plus intrinsèque avec *Mawu* son créateur. Ce qui explique en partie la référence constante des Ewe aux pratiques *Afa* en tant que principal chemin qui mène vers la connaissance de son destin. Ce « monde de réalité mythique », est par ailleurs implicite à la vie matérielle. Pour E. F. Ahiako (1991, p. 8) s'initier à *Afa* revient à aller vers la « connaissance de soi et de l'univers », pour pouvoir contrôler et guider en permanence sa vie.

Par conséquent, pour connaître son destin (*Gbetsi*), dans l'imaginaire collectif des Ewe de Bè, une personne en naissant s'incarne sur un *kpɔli* (signe géomantique). De ce fait, chaque individu de la communauté cherche à identifier son *kpɔli* et à adopter *Afa*²¹ comme canal ou voie d'accès. Il faut passer par un ensemble de rituels initiatiques qui conduit l'individu sous l'auspice d'un maître initiateur (*etɔbokɔ*) assisté par d'autre *bokɔnɔ* (*adzogbana*) et toute personne initiée à *Afa*, dans le Sanctuaire de *Afa* qui est le bois sacré (*Afa-zume*).

Dans l'initiation, deux aspects de *Afa* révèlent l'être de l'individu. Le processus d'identification du signe principal (*kpɔli dzɔtɔ*), l'ascendant. Il est identifié dans le bois sacré et dévoile la personnalité même de l'individu, sa constitution.

Avant qu'un *etɔbokɔ* ne conduise un impétrant (*bokɔvi*) dans les bois sacrés, il lui donne des noix d'*Elaeis guineensis* var. *idolitrice* consacrées (*hũnku*), dont le nombre désigne en langage de *Afa* : *Afa alɔɔɔɔɔ*²², ce qu'on peut tra-

²¹ *Afa*, en ewe exprime l'idée de « moitié » ; mais prise dans le compte de la géomancie à bien plus profonde signification que celle de moitié, dont il n'a rien à avoir. En effet, le nom *Afa*, vient plutôt de l'expression « *e fa* » qui veut dire : il est frais. « Froid au toucher » selon E. F. Ahiako, pour la plupart de nos informateurs, *Afa* dans sa plus grande compréhension se traduit à ces quelques mots ewe : « *nu yi ne de wo ɔenu xafi le va, afa nawo. Afa fafa vudzo de ame ye o nye !* », ce qui littéralement se traduit par : « Ce qui t'arrive, avant que tu n'emprunes ce chemin, te sera apaisé ; *Afa*, c'est de la fraîcheur ». Cette phrase exprime si bien, l'idée de fraîcheur, de paix que de ce qui est de moitié, car il n'est pas non plus rare d'entendre sur le terrain les praticiens de *Afa* dire que « *Afa* ne fait pas à moitié les choses ».

²² *Afa alɔɔɔɔɔ* équivaut à 18 ou 20 noix sacrées de *Afa*. Ce nombre dépend de chacune de confréries ou de l'école initiatique de *Afa*. Dans certaines confréries, par exemple chez les *Nago*, le nombre de noix sacrées qui constitue le *Afa alɔɔɔɔɔ* est de 20 ; et varie parfois de 20 à 23, comme surplus dans l'unique but de compenser en cas de perte de noix, ou de cas où l'on trouve qu'il y a des noix qui sont légère et qu'il faut le remplacer. Chez les *Dzisā*, *Tsake* et *Gɔgɔ* ce nombre est de 18 et varie de 18 à 20.

duire littéralement par *Afa* d'» une main « et qui équivaut à un type d'initiation qu'on fait aux femmes (*Nyɔ nu fa*)²³. Ces noix vont servir, une fois dans le bois sacré à identifier le signe de *Afa* sur lequel est incarné l'impétrant, à travers un certain nombre de manipulation de ces noix par ce dernier. Généralement ce rite se déroule la veille du passage dans les bois sacrés, lors de la période de réclusion de l'impétrant.

Le *kpɔli* identifier dans le bois sacré est l'identification du principe et du pacte que l'initié aurait contracté dans l'au-delà avec *Mawu* avant de rejoindre le monde des vivants. Il révèle l'identité, l'être intérieur et permet à l'impétrant et à sa famille de savoir ce qu'il est, ce qu'il doit faire et ne pas faire pour mieux vivre sans ambiguïté. Ainsi, dans la conception des Ewe de Bè, et de façon générale pour les peuples Adja-Tado, l'ignorance ou du moins la non connaissance de ce *kpɔli dzɔtɔ* entraîne des irrégularités et un déséquilibre dans la vie des Hommes.

L'initiation passe pour la connaissance intrinsèque de soi-même et des choses qu'on ne connaît pas. Après ce passage dans les bois sacrés, il s'en suit une nouvelle étape qui se déroule soit le lendemain juste après la sortie du bois sacré de l'impétrant, ou entre trois et vingt-un jours après la sortie des bois sacrés ; cela en fonction des lois et règles qui gouvernent chaque sanctuaire de *Afa* (*Afa gbassa*) d'un maître initiateur. Cette dernière étape s'appelle *Agbassa* et est une consultation qui se déroule selon un certain nombre de rites et rituels, qui livre cette fois-ci la configuration périodique que doit adopter le *bokɔvi*, de même que sa constellation. Et c'est cette autre consultation qui révèle l'être extérieur et la manifestation extérieure du néophyte. Elle survient à chaque fois que le néophyte procède, selon sa possibilité, chaque six mois ou chaque année, au rituel du bain sacré de *Afa*.

2.5.2. Le sacrifice (*vɔsa*) dans les rituels *Afa*

Les *vɔsa* sont des pratiques récurrentes lors des consultations *Afa*. Le terme est issu de la contraction du terme « *vɔ* » qui veut dire « *mal* » ou « *peur* » ; et de l'expression « *a sa -nu* » qui veut dire « *satisfaire quelque chose* ou *mélanger quelque chose* ». Les *vɔsa* sont des sacrifices constitués en des actes parfois symboliques ou non, ne s'adressant à aucune divinité particulière, mais destinées juste à atténuer ou à orienter l'intégralité d'une action à venir vers un but souhaité. Ces sacrifices sont de tout genre et peuvent n'être qu'une préparation de bain liturgique, une offrande n'incluant que des parties d'animaux vivant ou mort (plumes, poils, ossements, peau de bête) ; de fruits ou des sacrifices d'animaux.

Leur capacité à fonctionner réside dans le fait qu'il « réactualise les effets créateurs de l'immolation primordiale d'un homme-dieu » dont la mort avait instauré jadis l'univers en opérant une disjonction ou une conjonction, suivant la cosmologie des « espaces humains et non humains » »

²³*Nyɔ nu fa* est une forme d'initiation qui se fait à toutes personnes des deux sexes, qui sont dans l'incapacité d'aller dans le bois sacré. Il se fait généralement pour les femmes, raisons même pour laquelle on lui donne le nom de *Nyɔ nu fa*, mais également à des enfants, personnes âgées très malades et à des enfants qui sont encore un fœtus, dont il requiert de connaître son *kpɔli* avant sa naissance.

En pratiquant le *vɔsa*, le « sacrifiant noue ou dénoue les liens avec l'invisible. »

On fait un *vɔsa*, notamment dans le cadre de *Afa*, après avoir fait une consultation qui le requière et ce dernier se réalise en fonction de la nature de chaque signe mantique qui s'est révélé lors du jet du chapelet divinatoire (*Kpele*). Il peut être réalisé instantanément au cours de la consultation ou seize jours après la consultation, cela dépend de la nature du problème encouru par le consultant. Négliger un sacrifice après une consultation est vu comme quelque chose de mal qui incite le malheur à s'abattre sur le consultant. Il nous disait ce *bokɔnɔ* :

Eh mon fils, il n'est pas bon de faire une consultation sans faire son sacrifice s'il y en a à faire, c'est comme connaître la cause de son mal et ne pas réagir [...]. Ignorer un sacrifice, c'est comme tu es souffrant et que tu es allé à l'hôpital se faire diagnostiquer par un médecin, qui vous prescrits un certain nombre de choses à faire et à ne pas faire pour recouvrer la santé et vous refuser de ne pas le faire [il hausse un peu les épaules suivi d'un geste brusque des deux mains vers l'avant] le mal va toujours persister. Et l'on dira, comme les aïeux le disait auparavant "celui qui ne connaît pas les raisons de la mort, c'est lui qui dit que la mort est mauvaise", qu'il est malade, est allé à l'hôpital, a fait ci, a fait ça, mais ne guérit jamais, sans savoir que c'est le fait de ne pas suivre les prescriptions qui aggravent un peu plus la situation au jour le jour ! Voilà à peu près ce qui se passe dans le cas des *vɔsa* non fait aussi²⁴.

L'un de ces rituel *vɔsa* s'appelle '*Kudotutu*'. Littéralement, cela signifie « fermeture du trou de la mort », car '*ku*' en ewe désigne la mort et '*do*' le trou. C'est un rituel qui consiste à faire des funérailles symboliques pour déjouer l'attention de la mort sur un individu ou groupe d'individus. C'est une « ruse avec la mort », que le *bokɔnɔ* pratique.

Pour procéder à ce rituel, le *bokɔnɔ*, après la consultation, liste un ensemble de choses que le consultant doit payer, et qui vont servir de substitut, dans le processus du *vɔsa*. Et dans cet ensemble d'« ingrédients » à fournir par le consultant, sans oublier ceux que le *bokɔnɔ* lui-même doit chercher et qui relève de ses secrets, figure une chèvre, quatre boissons (*Gin*, *Soɖabi*, *deha* (vin de palme) et *liha* (boisson fait à base du maïs)), des céréales (maïs, petit millet, sorgho, arachide, haricots...), des tubercules et des racines à tubercule (manioc, tarot, patate douce, igname), de la banane plantin, de l'ocre bleu, du kaolin blanc (*ehe* ou *alilo*), une gousse d'une plante en ewe qu'on appelle '*nyakpekpe*' une natte avec laquelle on enterre les hommes (*amediba*) et de la poudre à canon.

Une fois ces éléments rassemblés, le *bokɔnɔ* avec ses outils composés d'un objet appelé *tsegoe*, un petit planché servant à tracer les signes géomantiques de *Afa* (*ayetekpo*) et d'un petit bâton taillé en forme de pique appelé « *metɔlif* ». bien avant d'entamer le rituel, il prépare la gousse de la plante qu'il colore en trois nuances distinctes de blanc fait par le kaolin ; du bleu, fait à l'ocre et

²⁴Un *bokɔnɔ*, d'environ la cinquantaine d'âge à Bè-Anfame, le 10/02/2023.

d'un rouge, extrait d'une pierre qu'il appelle *ade* ; qu'il dépose sur un morceau de *amediba* que le consultant a fourni pour le sacrifice.

Le tout disposé devant son *ayetekpo* qu'il saupoudre de farine de maïs mélangée à du kaolin blanc. Il procède, ensuite, au rituel de *bolu yi yi*, consistant au traçage des seize signes mère de *Afa* (*Du nɔ* ou *Du Medzi*, du bas vers le haut²⁵, chacun avec sa ~~leur~~ formule incantatoire et chant, en commençant par *Dzɔ̃gbe* et finir avec le signe *Tche-Tula*, considéré comme l'ainé de tous les signes secondaires (*Du vi-kle* ou *Vikando*). Ce sont les seize signes mères qui se dérivent par phénomène de croisement binaire pour donner ces signes secondaires, ce qui fait au total les deux cent cinquante-six signes de *Afa*, considérés comme « monde » d'où le nom de « *Du* » qu'on leur attribue en *ewe* ou *fon*. Puis vient le signe même qui est à l'origine du sacrifice et de son contraire – c'est-à-dire, si ce signe est *Guda-Vɔyi*²⁶ par exemple, à la fin de l'invocation des signes mères et le signe suprême des signes secondaires (*du-vikle* ou *vikā-do*) qui est *Tche-Tula* ; viendra le signe *Woli-wɔ-Guda* – qui serait considéré comme son frère et en même temps son compagnon de mission.

Une fois, ce rituel accompli, il prend les boissons, pour invoquer les ancêtres, vodu et génies, puis tue la chèvre et fait enlever sa tête et ses pattes qu'il dépose sur la gousse teintée. Ensuite, le *bokɔnɔ* demande à ce qu'on lui creuse un trou de forme rectangulaire quelque part dans la maison, dans lequel serait déposé la gousse emballée dans la natte, de même que pour la tête et les pattes de la chèvre. Une fois ces premiers éléments placés, on demande à tout le monde présent lors du rituel de puiser un peu dans le creux de leurs mains, les céréales et tubercules, tout mélangé dans un panier pour le passer par-dessus tout le corps et les verser dans le trou, trois fois de suite en prononçant la parole suivante : *ye wo tu kudo, Edɔ do, Ali do Ahovi kamasa o kekem* (nous avons fermé le trou de la mort, le trou des maladies, malheurs et tout infortune). Cela étant fait, le *bokɔnɔ* demande à tout le monde de se faire dos face au trou, et le ferme en prononçant certaines paroles avant de redonner l'ordre à ce qu'on se retourne à nouveau, et il enflamme la poudre à canon pour marquer la fin du rituel. Le reste de la chèvre immolée ne doit plus être mangé par le consultant, mais par d'autres personnes, ou dans certains cas, le *bokɔnɔ* l'emporte chez lui à la maison, car le manger revient encore à annuler l'ensemble des processus effectué.

De son nom « *Kudo tutu* », aux éléments qui la composent comme « ingrédients », et au rituel lui-même, nous pouvons affirmer que le rituel est

²⁵Le respect scrupuleux d'un tel mouvement de tracer est d'une très grande importance, et symbolise le principe de vie. Quand une personne naît, il est supposé sortir des entrailles de la mort, pour rejoindre la vie donc quitter "bas" vers le "haut". L'inverse de ce mouvement de tracer, c'est-à-dire, du "haut vers le bas", n'est faisable qu'en cas de désacralisation des noix sacrées d'un initiés lorsqu'il décède. Seul dans cette condition, l'on trace le signe du haut vers le bas pour symboliser que le propriétaire de ces noix sacrées, passe à nouveau de la vie à la mort donc du « haut » vers le « bas ».

²⁶*Guda Vɔyi* est le nom sous lequel on appelle les signes *Guda Woli* ; selon les explications, un *bokɔnɔ* qui appellera ce signe sous son nom mystique qu'est *Guda Woli* subira les mésententes de ce dernier ; et se verra accomplir des rituels expiatoires pour implorer sa clémence.

conçu comme une mise à mort définitive des malheurs de l'individu. Un tout symbolique qui écarte l'individu de tout fléaux. Le sens de ce rituel se donne à voir dans son ensemble symbolique. Le trou est symbole de la tombe ; la gousse, la représentation symbolique de la personne, la chèvre qui servira de bouc émissaire, pour lever les funérailles « *O xo tsɔ̃* » ; de même que la poudre à canon. Cette cérémonie n'exempte pas la personne de sa mort naturelle ; mais des morts provoquées, et il faut comprendre par « mort » dans la pensée de ces constructeurs de sens de ce rituel, non pas seulement une « mort » qui met fin à la vie, mais également des états d'âme qui rendraient toute personne malade (accidents, mort d'un proche, fléaux et bien d'autres situations qui pouvaient immobiliser la personne dans un état moribond).

Alors, dans de pareils cas, selon les *bokɔnɔ*, le rituel remplace le deuil de la personne et si le malheur arrivait, il ne trouvera plus la personne ainsi protégée, puisque celle-ci est déjà considérée comme morte et enterrée. Le trou creusé est fermé par le *bokɔnɔ* dans le dos du consultant, et en le faisant, il ferme toute voie de malheurs « *woli* », pouvant rester dans le monde spirituel ouvert contre ce dernier et son entourage, donnant ainsi accès au mal qui pourrait, éventuellement, atteindre la personne dans le monde physique.

Conclusion

Le culte *Afa* ou *Fa* ou encore *Ifa* est une pratique religieuse traditionnelle originaire de l'Afrique de l'Ouest, notamment au Togo, au Bénin, au Ghana et au Nigeria. Il a été appréhendé ici par la médiation de notions de divination, de polythéisme, de rituels, d'héritage culturel, de transmission orale, d'évolution ou encore de reconnaissance.

Le culte *Afa* est, principalement, associé à la divination. Les prêtres ou devins, appelés *bokɔnɔ* à Bè ou *Babalawo* au Nigeria ou « faiseurs de miracles » au Bénin, utilisent un système complexe de divination basé sur le jet de noix de palme ou de coquillages pour interpréter les messages des esprits.

Les adeptes de ce culte vénèrent un panthéon de divinités et d'esprits, chacun ayant son propre domaine d'influence. Les divinités sont souvent liées à des éléments naturels tels que l'eau, la terre ou le feu. Les cérémonies et les rituels jouent un rôle central dans le culte *Afa*. Ils peuvent inclure des sacrifices d'animaux, danses, chants et offrandes aux esprits.

Héritage culturel, le culte *Afa* est profondément enraciné dans la culture de l'Afrique de l'Ouest. Il a survécu, malgré l'influence des religions étrangères, telles que le christianisme et l'islam. Sa connaissance et sa pratique sont transmises de génération en génération, par voie orale. Les prêtres devins apprennent les secrets de la divination de leurs aînés. Pour autant, il a évolué au fil du temps, pour s'adapter aux changements sociaux et culturels. Il peut varier d'une région à l'autre et d'une communauté à l'autre.

Cette expérience ethnologique montre ainsi que les représentations religieuses contribuent au développement des pratiques *Afa*, la recherche actuelle s'est portée sur l'identification et la compréhension de ces représentations. Il s'est agi de comprendre comment elles arrivent à façonner les pratiques *Afa*,

d'une part, les comportements et les attitudes des personnes, d'autre part. Ainsi elle révèle que les adhérents de cette pratique sont dans une logique axée sur un imaginaire collectif bien ancré dans les méandres d'un lien sacré qui unit les hommes à leur univers. Il s'en suit que *Afa* est significateur du monde, un art divinatoire dont le but est de parvenir à cette symbiose entre l'individu et sa propre personne, d'une part, et entre cet individu et son entourage, tant visible qu'invisible, d'autre part.

Dans certains pays comme le Bénin, le culte *Afa* a été reconnu comme une religion à part entière, avec des droits et une protection juridique. Cela reflète son importance culturelle et spirituelle dans la région.

Il est important de noter que les détails précis du culte *Afa* peuvent varier en fonction de la région et des pratiques locales, d'où, la nécessité de poursuivre son exploration à travers divers terrains.

Références bibliographiques

AHIAKO Etienne Elom F., 1991, « Le *Fa* », Papier présenté à First meeting of Afro-American Cultures 2-7 August 1991, Buenos Aires. [En ligne]. Disponible sur [https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers17-06/010028192.pdf]. Consulté le [7/10/2023].

AUGÉ Marc, CALLEYN Jean-Paul, 2009, « Les objets de l'anthropologie ». In Augé M. et Calleyn J.-P. (Dir.), *L'anthropologie* (pp. 23-78), Paris, PUF.

BLOCH Raymond, 1991, *La divination. Essai sur l'avenir et son imaginaire*, Paris, Fayard.

BOUGEROL Christiane, 2008, « Actualité de la sorcellerie aux Antilles ». *Cahiers d'études africaines*, 189-190, 267-281. [En ligne]. Disponible sur: [<http://journals.openedition.org/etudesafricaines/10612>] Consulté le [9/10/2023].

CADOTTE-DIONNE Marie, 2009, *Les représentations sociales des musulmans chez un groupe d'employeurs*. (Maitrise), Université de Québec, Montréal.

CHEMILLIER Marc, JACQUET Denis, RANDRIANARY Victor, *et al.*, 2007, « Aspects mathématiques et cognitifs de la divination skidy à Madagascar ». *L'Homme*, 181, 7-39. [En ligne]. Disponible sur: [<http://journals.openedition.org/lhomme/21826>] Consulté le [10/10/2023].

CLARKE John Digby, 1939, « Ifa Divination ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 69(2), 235-256. [En ligne]. Disponible sur: [<http://www.jstor.org/stable/2844391>] Consulté le [10/10/2023].

DE SALES Anna, 2018, « Divin : anthropologie, croyance, existence, religion, rituel, transcendance ». In Piette A. (Dir.), *Dictionnaire de l'humain*. Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre. [En ligne]. Disponible sur [<http://books.openedition.org/pupo/12320>]. Consulté le [10/10/2023].

DE SURGY Albert, 1993, « Les ingrédients des fétiches ». *Systèmes de pensée en Afrique noire*(12), 103-143.

DOUGLAS Mary, ABEILLÉ Anne, et BALANDIER Georges, 2004, *Comment pensent les institutions suivi de "La connaissance de soi" et "Il n'y a pas de don gratuit" [préf. de Georges Balandier trad. d'Anne Abeillé révisée]*, Paris, La Découverte.

FAINZANG Sylvie, 1986, *L'intérieur des choses. Maladie, divination et re-production sociale chez les Bisa du Burkina*, Paris, L'Harmattan.

FANCELLO Sandra, 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pantécôtismes africains ». *Cahiers d'études africaines*, 189-190, 161-183. [En ligne]. Disponible sur: [<http://journals.openedition.org/etudesaficaines/10382>] Consulté le [9/10/2023].

GILLI Bruno, 2016, *Un culte du vodu hebiesso : approche d'une religion africaine chez le Ouatchi du Sud-Togo*, Lomé, Éditions HAHO.

GUIMELLI Christian, 1999, « Les représentations sociales ». In Guimelli C. (Dir.), *La pensée sociale* (Que sais-je ? ed., pp. 63-78), Paris, PUF.

HENRY Christine, 2008, « Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Eglises au Sud-Bénin ». *Cahiers d'études africaines*, 189-190, 101-130. [En ligne]. Disponible sur: [<http://journals.openedition.org/etudesaficaines/10202>] Consulté le [9/10/2023].

HERMÈS Constant, 2008, « Problématique de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines ». *Cahiers d'études africaines*, 189, 81-99. [En ligne]. Disponible sur: [<http://journals.openedition.org/etudesaficaines/9842>] Consulté le [10/10/2023].

KEDZIERSKA-MANZON Agieszka, 2016, « Le sacrifice comme mode de construction ». *Archives de sciences sociales des religions*, 174, 279-301. [En ligne]. Disponible sur: [<http://journals.openedition.org/assr/27839>] Consulté le [9/10/2023].

KEDZIERSKA-MANZON Agnieszka, 2016, « Le sacrifice comme mode de construction

LUNEAU René, et MAUPOIL Bernard, 1989, « La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves ». *Archives de sciences sociales des religions*, 68(2), 272-272.

MORTON-WILLIAMS Peter, BASCOM William, et MCCLELLAND E. M., 1966, « Two Studies of Ifa Divination ». *Africa*, 36(4), 406-431.

PARK George Kerlin, 1963, « Divination and its Social Contexts ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 93(2), 195-209.

PEEK Philip (Dir.), 1991, *African divination systems. Ways of knowing*. Bloomington & Indianapolis : Indiana University Press.

PIETTE Albert, 2013, *L'origine de la croyance*, Paris, Berg International éditeurs.

RABAIN Jacqueline, 1979, *L'enfant du lignage: du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.

SECA Jean-Marie, 2010, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin.

Pierre Hubert Mfoutou
Université Marien Ngouabi (Congo)
hubertmfoutou@gmail.com

Résumé

Qui est le nomothète ? Une telle question nécessite qu'on se reporte au *Cratyle* de Platon. En effet ce dialogue est le lieu où le fondateur de l'académie propose une autre idée du nomothète et complète celle qui est communément admise. À l'idée du nomothète comme législateur, comme celui qui s'occupe de la refonte des lois, Platon ajoute celle du *nominateur*, du savant en noms, de celui qui sait considérer leur valeur. Avec lui, la fonction du nomothète ne se limite pas à la décision sur les lois de la cité ; elle s'étend jusqu'à l'exercice de l'art onomastique. Cette dernière fonction laisse supposer qu'il est apte à donner le nom juste, le nom qui dit ce qui est, voire, le nom qui est en parfaite harmonie avec celui qui le porte. C'est autant dire que dans le *Cratyle*, le nomothète se découvre comme un expert, mieux comme un homme habile en matière de nomination. Comme tel il est censé aider les autres membres de la cité à refuser l'attribution du nom biaisé, du nom incorrect, de la nomination due à quelque hasard.

Mots clés : Homme, choses, lois, nom juste, nomothète.

Abstract

Who is the nomothete? Such a question calls for a look at Plato's *Cratylus*. Indeed, this dialogue is the place where the founder of the academy proposes another idea of the nomothete, and completes the one that is commonly accepted. To the idea of the nomothet as legislator, as the one who takes care of the rewriting of laws, Plato adds that of the nominator, the scholar of names, the one who knows how to consider their value. With him, the function of the nomothet is not limited to deciding on the laws of the city ; it extends to the exercise of the onomastic art. This latter function suggests that he is able to give the right name, the name that says what is, indeed, the name that is in perfect harmony with the person who bears it. In other words, in the *Cratylus*, the nomothete discovers himself as an expert, or rather, as a man skilled in the art of naming. As such, he is supposed to help the other members of the city to refuse the attribution of a biased name, an incorrect name, a nomination due to chance.

Key words : Man, things, laws, right name, nomothete.

Introduction

Dans son dialogue intitulé le *Cratyle*, Platon exprime un vœu secret : celui de solliciter la compétence du nomothète pour attribuer un nom. Ce vœu trouve sa justification à partir du fait que ce dernier est censé être un connais-

seur en matière de nomination : il est appelé à jouer pleinement le rôle de *nominateur* (*Cratyle* 424 a). Outre son implication dans la législation de la cité, il a la vocation de s'employer dans l'attribution des noms. Avec le nomothète doit s'opérer la nette distinction entre les noms mal faits et les noms bien faits.

Les noms mal faits sont ceux dont l'attribution est biaisée et obscurcie. Ils sont dus à quelque hasard. Dans leur registre se découvrent les noms drôles, les noms établis d'après l'appellation des ancêtres (sans convenance aucune) et les noms dont le contenu de pensée est négatif. Le commandement qui s'impose pour de tels noms est clair : « il ne faut pas s'occuper des noms de ce genre » (Ibid. 397b). Cela signifie qu'il ne faut pas les prendre en ligne de compte. Il faut plutôt les interdire, les bannir, voire les faire disparaître.

Les noms bien faits sont ceux qui sont attribués comme il faut. Ils sont établis de sorte qu'ils « ressemblent aux choses dont ils sont les noms » (Ibid. 439a). Ce qui les caractérise en propre, c'est d'être corrects, ou justes. Et ceux qui les portent ne peuvent éprouver qu'un sentiment de fierté, de satisfaction, voire de bonheur.

De là cette interrogation : quelle est la fonction du nomothète dans la cité ? En quoi consiste la justesse du nom dont il est le promoteur ? En tenant compte de l'exigence platonicienne du nom juste, que pouvons-nous dire des noms de notre milieu ?

Nous nous proposons de répondre à ces trois questions essentielles en recourant à l'herméneutique philosophique.

1. La fonction du nomothète

Dans la Grèce antique, le nomothète est celui qui a compétence à se prononcer sur les lois de la cité, à les invalider ou à proposer leur réforme. Élu par l'assemblée de citoyens, il veille sur la qualité des lois ; en sorte qu'il milite pour le maintien de celles qui sont bonnes et pour la modification ou la suppression de celles qui sont mauvaises. Le nomothète travaille essentiellement à mettre en ruine les lois qui sont nuisibles à la vie des membres de la cité. C'est du reste ce que confirme Démosthène lorsqu'il écrit : « soit ! me dira-t-on, il faut secourir Olynthe, mais comment ? Établissez des nomothètes, non certes pour créer de nouvelles lois, vous n'en avez que de trop, mais pour abolir celles qui nuisent »²⁷ (<https://fr.wikipedia.org/wiki/nomothète>).

À cette fonction connue du nomothète, s'ajoute une autre : celle que Platon lui assigne dans le *Cratyle*. Quelle est donc cette autre fonction ? La réponse à cette question se résume en peu de mots : La fonction que Platon assigne au nomothète est celle de donner les noms aux êtres humains et aux choses. Le fondateur de l'académie voit donc en ce dernier, l'expert, mieux, l'homme habile en matière de nomination, celui qu'il faut inscrire dans le registre des « gens raisonnables qui donnent les noms de la façon la plus correcte » (*Cratyle*, 392 c). Au sens où l'entend Platon, le visage du nomothète n'est pas uniquement

²⁷ « Que la loi naisse dans la cité par l'effet d'un événement spécifique, l'avènement du nomothète, constitutif de nouveauté, est présenté, ainsi comme évident » (<https://fr.wikipedia.org/wiki/nomothète>).

dans l'exercice de l'abrogation ou de la refonte des lois ; il est aussi et surtout dans l'exercice de l'art onomastique, l'art de donner le bon nom²⁸.

Platon marque une parfaite convergence avec Pythagore qui très tôt avait proclamé : « Qu'est-ce qu'il y a de plus sage ? Le nombre, en second lieu celui qui a donné leur nom aux choses » (P. Boyancé, 1941, 142). Entendu que selon Pythagore, celui qui a institué les noms en dirigeant son regard sur les choses se nomme proprement le nomothète ou si l'on préfère, le législateur.

La convergence entre Platon et Pythagore sur l'idée du nomothète est confirmée par Boyancé lorsqu'il souligne : « il semble bien que l'idée du législateur primitif, du nomothète qui aurait mis dans les vocables des trésors de sagesse, vienne de Pythagore » ²⁹ (*Ibid.*).

Mais comment le nomothète procède-t-il pour exceller dans l'art onomastique ? Platon répond : pour exceller dans l'art onomastique, le nomothète procède par une association des syllabes et des mots. Il tient compte de cette exigence première au sujet des noms : ajouter ou retrancher des lettres en partant du nom qu'on veut donner et changer les aigus dans certains cas. Dans d'autres, ajouter des lettres et prononcer aigues les syllabes (*Cratyle*, 399a-b).

Pour pouvoir donner un nom, le nomothète se rend attentif au son qui découle des mots sélectionnés, il mise sur l'assonance et la résonnance de ces mots, sur leur pouvoir allusif et leur puissance d'évocation. Son souci majeur c'est d'imiter la réalité qu'il veut exprimer par la qualité des éléments sonores qu'il choisit. À l'exemple du muet qui use des gestes pour désigner une chose, pour la faire voir, le nomothète use des lettres et des syllabes pour imiter ce qu'il veut traduire à travers le nom qu'il propose : « le nom est selon toute vraisemblance, le produit d'une imitation vocale de l'objet que l'on imite, et nommer c'est imiter de la voix chaque fois que l'on imite » (*Cratyle*, 423b).

Le nomothète est authentiquement un artiste au même titre que le peintre en ce sens qu'il permet de saisir par les lettres et les syllabes « l'être qui est le leur, de manière à imiter leur réalité » (*Ibid.* 424 b). Son procédé consiste à attribuer chaque nom en vertu de sa similitude, soit qu'il faille imposer un seul nom à un seul être, soit qu'il faille en mélanger plusieurs pour un seul. Ce même procédé est utilisé par les peintres qui pour « obtenir une ressemblance, ne posent parfois que du pourpre, mais posent parfois quelque autre teinte, et parfois encore en mélangeant plusieurs (par exemple, lorsqu'ils préparent un portrait humain, ils le font pour autant que chaque image semble réclamer chaque teinte » (*Cratyle*, 425a).

²⁸ « Ceux qui instituent les noms dans les cités...sont des législateurs (ou si l'on préfère des nomothètes) » (*Cratyle*, 437 d).

« Si l'on était capable d'imiter avec des lettres et des syllabes cet en soi qui appartient aux choses ...tu disais des précédents, pour l'un qu'il était musicien, pour l'autre qu'il était peintre. Que serait celui-là?...je dirais qu'il est le nominateur » (*Cratyle* 424a).

²⁹ Si Boyancé (1941, p. 143) reconnaît que Platon a emprunté à Pythagore la conception du nomothète, il admet cependant que chez Platon cette conception « a tout l'air d'un emprunt adapté, rectifié, le nomothète ne gardant plus le bénéfice de sa sagesse divine, mais étant ramené aux faiblesses d'artisan humain, trop humain ».

En assemblant les syllabes dont sont composés les noms et les locutions prédicatives, le nomothète parvient au même résultat que le peintre qui assemble les couleurs et la forme : la production de « quelque chose de grand, de beau, de total » (*Ibid.*).

Le nomothète atteint réellement son objectif quand il propose un nom juste.

2. De la justesse du nom

Si le nomothète est appelé à se déployer dans l'art onomastique, il faut cependant noter que sa réussite dans cet art est tributaire de la conformité à une exigence : celle de « donner le nom comme il sied »³⁰ (*Cratyle*, 425b). Donner le nom comme il sied, signifie donner le nom qui convient, nommer juste. De là cette question : Qu'est-ce qu'un nom juste ?

Dans la taxinomie platonicienne, le nom juste n'est pas un vain mot, encore moins un son de voix sans importance ; il n'a rien de commun avec une imitation non ressemblante. Pour emprunter la langue de Frege, le nom juste n'est pas « une séquence phonique qu'il serait faux d'appeler un nom » (Cité par L. Belkaim, 2013, p. 18). Il est plutôt le nom qui convient à l'être né, qui est capable de montrer sa qualité. En d'autres termes, le nom juste est celui à partir duquel on peut contempler distinctement l'être lui-même (*Cratyle*, 424d).

De ce point de vue, l'homme qui porte un nom juste c'est celui qui est en accord avec ce nom. Le modèle d'un homme qui se distingue par la justesse de son nom c'est Agamemnon. Le nom qu'il porte est correct et conforme à sa nature ; il signifie : « un homme qui se montre tenace dans les travaux qu'il se sera assignés et qui les porte à leur terme à force de vertu » (*Cratyle*, 395a). La justesse de son nom se vérifie par le long séjour de son armée à Troie et sa constance.

Mais quelles sont les circonstances qui ont fait éclater la justesse de son nom ?

Tout commence par l'enlèvement d'Hélène, épouse de Ménélas, frère du roi Agamemnon. L'auteur de l'enlèvement est connu : le prince Pâris, fils de Priam, roi de Troie. Agamemnon s'accorde avec son frère Ménélas pour préparer la guerre. Il mène l'expédition et organise le siège de Troie. Pendant ce conflit qui va durer dix ans, « les deux parties serrent le nœud de la lutte brutale et du combat qui n'épargne personne, le nœud qu'on ne rompt, ni ne dénoue, mais qui brise les genoux à des combattants par centaine » (www.persee.fr/.../philou_0035-3841_num_65_88_7971_tl_0). Malgré l'horreur de la guerre, Agamemnon ne faiblit pas ; il se distingue par l'obstination et l'immuabilité. Il se montre « admirable de ténacité » et c'est ce que signifie son nom.

Toutefois, Agamemnon n'est pas unique ; à côté de lui se découvrent bien d'autres noms justes comme Hector et Ulysse. Platon souligne que le nom d'Hector est similaire à celui d'Astuanax : « le nom d'Hector a quelque chose

³⁰Le nomothète ne doit pas aller à contresens en refusant cette exigence.

de similaire à Astuanax et que ces noms ont l'air grecs. En effet àanax et hector signifient à peu près la même chose : Ce sont tous deux des noms de rois. Ce dont on est l'àanax (le prince), on est aussi l'hector (le tuteur) puisque bien sûr on en est maître ; on le possède, on le retient » (*Cratyle*, 393b). Comme tel, ce nom veut précisément dire « protecteur de la ville » (Ibid. 392b).

À l'occasion du siège de Troie par l'armée d'Agamemnon, Hector donne la preuve éclatante qu'il est en parfaite harmonie avec le nom qu'il porte. Étant le roi, le seigneur de la ville de Troie, il s'est illustré comme son protecteur et son défenseur : « c'est que seul, Hector défendait la ville et les longs murs » (Ibid.). Hector défend et protège la ville au péril de sa vie ; et cela, contre la volonté d'Andromaque, son épouse chérie qui envisage cette protection et cette défense dans la perspective d'une menace contre le bonheur de sa maison, contre son avenir et celui de son enfant : « Hector, tu es pour moi un père, une mère vénérable, un frère, tu es pour moi un mari florissant. Eh bien, maintenant, aie pitié, reste ici sur le rempart, de peur de rendre ton enfant orphelin et ta femme veuve » (*L'Iliade*, VI : 421-468).

L'osmose entre son nom et sa personne pousse Hector à persévérer dans la défense et la protection de la ville malgré les supplications de sa bienaimée. Ses paroles de consolation à l'endroit d'Andromaque sont lourdes de signification : « Très chère, ne soit pas si affligée. Le destin doit s'accomplir » (ibid.). Il ressort de ces propos qu'Hector est peu soucieux de sa femme et de son fils. Il est d'abord et avant tout soucieux de sa ville, de la défense et de la protection de celle-ci. Il est conscient que son destin c'est la mort, le sacrifice de sa personne pour cette ville qu'il a élevée au-dessus de sa famille.

Le nom d'Ulysse³¹ correspond à deux représentations majeures : L'homme aux mille ruses et le roi opulent. Finley (1978, pp. 61-67) nous aide à comprendre que Ulysse est en parfaite harmonie avec son nom puisqu'il se particularise par la vie longue et la prospérité. La vie d'Ulysse ne peut s'écourter d'autant plus qu'il sait utiliser la ruse toutes les fois qu'il se sent en danger. Il sait par exemple se camoufler sous les identités multiples. Étant le modèle de la *métis*, cette intelligence retorse qui caractérise les grecs, Ulysse s'illustre comme l'homme « rusé, habile, ingénieux, sachant éviter tous les dangers par son courage et son éloquence, merveilleux dompteur de la mer déchainée » (www.babelio.com/livres/schmit-from-Bagdad/95292).

Finley (Op. cit. pp. 84-85) précise ce qui suit au sujet d'Ulysse : « Hermès le dieu des fourberies et des tours clandestins pouvait lui faire don d'un pouvoir magique capable de se garder des enchantements... Mais c'est Athéna qui s'érigeait sa protectrice et l'inspirait dans des exploits héroïques ».

Le signe visible de l'opulence d'Ulysse c'est la propriété des terres et du bétail. Son domaine comprend le minimum indispensable de culture céréalière et de plantations et surtout de vergers et de vignobles. Ulysse peut aussi compter sur les animaux en grand nombre pour ses vêtements. Son opulence est

³¹En réalité le nom d'Ulysse suppose « un complexe de représentations : le roi, le guerrier, l'époux, l'amant, le père, le négociateur, l'homme aux mille ruses » (Y. Chevrel, 1989, p.62).

également matérialisée par le personnel permanent qui est à son service : une cinquantaine de femmes esclaves pour s'occuper des travaux ménagers, des hommes pour cultiver la terre. Le propos qui résume mieux l'opulence d'Ulysse est sans doute celui de son porcher : « on se mettrait à vingt sans égaler son bien » (*L'Odyssée*, XIV, 98-99).

On est d'accord avec Y. Chevreil (1989, p. 63) pour dire que la transmission au fil des générations, de faits liés aux noms précités (Agamemnon, Hector, Ulysse) et bien d'autres est restée vivante et que la simple mention de ces noms manifeste la puissance qu'ils recèlent. Il est hors de tout doute que ces noms « sont porteurs, sous une forme minimale d'un contenu évocateur maximal ».

À la lumière de cette réflexion platonicienne, nous comprenons qu'un nom doit se référer au réel. Il doit correspondre à un référent, mieux à un objet, compris comme la chose nommée par ce nom, l'unique chose satisfaisant la description. Cette correspondance à un objet passe nécessairement par un sens. Frege ne se trompe pas lorsqu'il affirme : « c'est via un sens et uniquement via un sens que le nom propre est relié à l'objet » (Cité par L. Belkaim, 2013, p. 18). De ce point de vue, nous devons tenir compte du sens pour attribuer un nom. Nous n'avons pas le droit de nommer *n'importe comment un nouveau-né*. Nous devons nous avertir de ce que le nom est ce qui « marque notre entrée dans le grand inventaire borgésien qu'est la vie » (P. Gilles, 2005, p.84). Il est ce qui nous colle à la peau pendant tout notre séjour terrestre et même après notre mort. Par lui, l'individu que chacun de nous est, *passé du stade de la périphrase (l'homme au gros nez...) à celui de l'identité*.

Étant *l'information originelle à propos d'un être*, le nom devrait être pris avec beaucoup de sérieux. Son attribution ne devrait pas être biaisée ou obscurcie (*Cratyle*, 395b). On ne devrait pas le considérer comme une simple étiquette de l'être, c'est –à-dire comme ce qui renvoie à l'objet qu'il désigne sans prendre le sens en ligne de compte.

Le sens d'un nom n'est pas illusoire. Il n'y a aucun intérêt à dire qu'un nom³² n'a pas de sens et qu'il est un simple démonstratif à l'exemple de ceci ou cela, employé pour faire référence (S. Kripke, 1982, p. 13).

Le nom est authentiquement ce que Saul Kripke (Ibid p.15-16) voit en lui : « une description définie abrégée ou déguisée ».

C'est à tort que de nos jours les hommes donnent par exemple des noms qui traduisent les obscénités comme Lecaca, L'Anus, Bordel, Batard...

La réflexion platonicienne sur la justesse du nom nous amène à questionner les noms de notre milieu social.

3. Les noms du milieu congolais

Dans une certaine mesure, le milieu congolais obéit implicitement à l'exigence platonicienne de donner le nom comme il sied. Dans ce milieu, plusieurs noms attribués sont des vœux que les parents expriment pour leurs enfants. Et

³²Un nom n'est pas un signe dénué de sens comme le souligne J. S. Mill

ces noms qui au départ sont des simples vœux tombent justes puisque les vœux exprimés à travers ces noms se donnent à voir dans la vie de ces enfants. On trouve des noms justes comme Loussakoumounou, Mbama, Mayela...

Le nom Loussakoumou signifie la bénédiction. La justesse de ce nom se vérifie chez certains congolais qui le portent et incarnent réellement cette bénédiction souhaitée par leurs parents. On est heureux de trouver des personnes qui se nomment Loussakoumounou et qui sont en accord avec leur nom. Les signes visibles de la bénédiction qu'ils symbolisent sont entre autres la richesse, la réussite dans tout ce qu'ils entreprennent.

Le nom Mbama veut littéralement dire *voici le feu, prenez*. Le vœu exprimé par les parents qui donnent ce nom est que leur fils ou fille devienne ce feu qui éclaire ceux qui sont dans la pénombre, qui réchauffe les liens entre les hommes. Ce vœu s'est réellement accompli dans la vie de plusieurs congolais qui portent ce nom. La parfaite illustration nous est donnée par un congolais très connu : Mbama Alphonse.³³ Son nom témoigne de lui-même puisqu'il a été ce feu, cette lumière qui a éclairé pendant une longue période les fidèles de l'Église Évangélique du Congo. Pasteur de son état, il a accompli la noble mission d'être lumière du monde et sel de la terre. L'histoire a retenu qu'il s'est illustré comme une étoile polaire au milieu de son église qu'il a réellement impacté.

Le nom Mayela signifie intelligence, science, voire sagesse. Il se donne à lire comme un nom juste chez plusieurs congolais qui se distinguent par leur capacité de compréhension admirable ; ils comprennent certaines choses vite et bien ; ils surprennent par l'excellence dans les domaines où ils s'emploient.

À ces trois noms précités s'ajoutent bien d'autres noms comme :

- Opango qui veut dire la force vitale ;
- Tomadiatounga qui signifie le plaisir de construire ;
- Louzolo qui désigne l'amour ;
- Kiminou qui veut dire la joie ;
- Bouboueté ³⁴ qui signifie la beauté...

Tous ces noms bien réfléchis doivent cependant faire l'objet d'une éducation de la part des parents qui dès l'adolescence des enfants, devraient les aider à comprendre la signification et les entraîner à s'y conformer, à refléter leur nom dans l'agir ou la conduite. L'effort parental dans l'éducation consisterait donc à expliquer aux enfants dès le bas âge le sens de leurs noms. À cet effort doit s'ajouter l'obligation de la part des enfants d'obéir scrupuleusement à la signification de leurs noms. Les parents ont le devoir de tout mettre en œuvre pour que les enfants, même devenus adultes soient en adéquation avec leurs noms.

³³Mbama Alphonse a été président de l'Église Évangélique du Congo pendant 12 ans (de 1984 à 2006).

³⁴Ce nom a la particularité d'être associé à la beauté physique. Pour emprunter la langue de P. Brunel (1999, p.744), il correspond à la « beauté rayonnante signifiant la joie de vivre, la plénitude ».

On comprend aisément que « le nom est le langage par lequel l'homme doit exprimer son être. C'est l'axe du langage qui doit annoncer l'agir humain » (A. Dibi, 2006, p.133). Ce qui revient à dire que l'homme est ce qu'il est par le nom qu'il porte.

Toutefois, à côté des noms justes, nous découvrons des noms incorrects en milieu congolais. Ces noms sont souvent attribués de manière fantaisiste. Ils sont pour la plupart dus à quelque hasard. Parmi ces noms, on peut distinguer ceux qui se particularisent par un contenu de pensée négatif. À titre d'exemple on peut citer des noms comme Moukouyou, Makoundou, Loubila....

Ces noms signifient respectivement diable, sorcellerie, enfer. Comme tels, ces trois noms suscitent en nous des interrogations : Pourquoi un père peut-il assimiler son fils ou sa fille à un diable ? Son intention inavouée est-elle de faire de sa progéniture un monstre qui va terroriser la société? Ya-t-il un intérêt à formuler le vœu de sorcellerie ou de souffrance pour son enfant ? Faut-il dire qu'un père qui attribue de tels noms maudit sa propre progéniture ?

Les noms Moukouyou et Makoundou qui traduisent l'horreur n'ont pas d'enjeux dans une société qui désirent avoir des membres prompts à semer le bien, à poser des actes dignes des âtres humains. Le nom Loubila qui exprime la douleur, la mortification, ne *poursuit aucune révolution sociale et ne peut motiver en rien l'esprit humain.*

Il y a bien d'autres noms qui ne traduisent pas de bon sens³⁵ comme Madoungou (la hernie), matakoumakitéki (les fesses de la statue), Mvoumbi (le cadavre), Kinguenguele (l'ambarras), Mampassi (les souffrances), Matambala (la boue)...

Il faut craindre que dans la vie des enfants porteurs de tels noms se vérifie cette vérité de A. Bangui (1980, p.91) : « il advient que les noms, comme autant d'obscurs avertissements, dépassent leur simple sens anecdotique pour frapper l'avenir d'une résonnance étrange et durable ».

Dans le registre des noms congolais incorrects se découvrent des noms empruntés aux animaux. À preuve, nous avons des noms comme : Ngoulou (le cochon), Moubakou (le renard), Ngandou (le caïman)...

À l'instar du logicien qui parle de la substitution du concept- cette erreur de raisonnement qui consiste à utiliser un concept en lieu et place d'un autre- nous voyons en cette mauvaise façon d'attribuer des noms des animaux aux êtres humains, une erreur de nomination que nous pouvons appeler substitution du nom.

La nécessité s'impose d'attribuer à chaque chose ce qui lui ressemble. Il s'agit de donner les noms des hommes aux hommes, des animaux aux animaux. En se conformant à une telle exigence, on éviterait des noms mal faits.

³⁵La leçon d'Alain Pagès (2000, p.60) trouve pleinement son sens ici : Le nom peut correspondre aux traits de caractères. Ainsi, le nom de Napoléon se rattache aux images de gloire militaire.

Nous ne pouvons cependant perdre de vue que les noms se donnent aussi par imitation des qualités propres aux animaux. C'est le cas des États comme le Congo dont la traduction originaire est Kô-ngô qui signifie comme la panthère ou comme le lion. Il fait allusion à l'imitation de la puissance ou de la force de la panthère ou du lion qui sont des ngô. Ce nom issu de la langue teke contient un sens de victoire ou de progrès permanent, car dans la tradition ancestrale congolaise, le lion, la panthère (donc le 'Ngô) n'échoue jamais dans ses batailles. On comprend dès lors pourquoi les trois équipes nationales de football des pays qui ont constitué le royaume Kongo de l'époque se désignaient les Simba pour le Congo (ce qui veut dire lion ou panthère), les panthères pour le Gabon, et les léopards pour le Zaïre ou le Congo Kinshasa. Au début des années 90, son équipe nationale est devenue les Simba, comme l'avait désigné la République du Congo pendant les années 60.

L'essentiel à retenir ici c'est que le transfert des noms joue surtout sur le sens comparé des vertus, du caractère ou des habitudes que regorge l'objet sur lequel porte la comparaison. Cela est déterminant dans le contexte congolais où la signification tient compte, surtout de la profondeur du concept ou du contexte.

Conclusion

Dans la tradition grecque, le nomothète est connu sous la facette de législateur. Il est envisagé dans la perspective d'un homme qui se prononce sur la norme devant régler le comportement des membres de la cité. Dans le *Cratyle* (435d), Platon lui ajoute une autre facette : celle du *nominateur*, de celui qui « sait les noms et sait aussi les choses ». Avec lui, le nomothète a désormais une double fonction : il doit fixer la norme sociale et proposer (ou valider) le bon nom, c'est-à-dire le nom juste, le nom établi en connaissant la chose à laquelle il se rapporte.

Faut-il dire que le discours platonicien sur le nomothète est pour nous une simple élucubration ? Manifestement non puisqu'il nous concerne à plus d'un titre. Nous devons souligner qu'à notre époque la figure du nomothète est incarnée par tout père de famille qui fixe la loi pour sa maison et qui donne les bons noms à ses enfants. Un père est tenu de fixer des lois qui ne sont pas nuisibles aux membres de sa famille ; il est également tenu d'attribuer des noms justes, ceux qui sont censés être en accord avec ceux qui les portent. Un père s'avise de ce que le nom est un élément déterminant dans la construction d'une conduite positive chez l'homme. Il doit veiller à ce que la vie de l'enfant à qui il attribue le nom soit une incessante contribution à l'histoire des hommes.

La figure du nomothète est aussi et surtout incarnée par l'officier d'état civil qui dans sa tâche régaliennne doit agir en conformité avec les lois de la république. Conformément à cette tâche, il doit approuver ou désapprouver le nom proposé par un père de famille à la suite de la naissance d'un enfant.

Références bibliographiques

BANGUI-ROMBAYE Antoine, 1980, *Prisonnier de Tombalbaye*, Paris, Hâtier.

BOYANCÉ Pierre, 1941, « La doctrine d'Eutyphron dans le Cratyle » in *Revue des études grecques*, Paris, L'Harmattan.

BRUNEL Pierre, 1999, *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*, Éditions du Rocher, Monaco.

CHEVREL Yves, 1989, *La littérature comparée*, Paris, PUF.

DIBI Albert, Mémoire de maîtrise sur le thème Éducation et politique chez Kant. Soutenu en 2006, à l'Université Marien Ngouabi.

PELLERIN Gilles, 2005, « Drôles des noms et rôle du nom », in *Littératures*, Québec, La Nouvelle Québécoise.

HOMÈRE, 1965, *L'Iliade*, trad. Eugène Lasserre, Paris, Garnier-Flammarion.

HOMÈRE, 1965, *L'Odyssée*, trad. Médéric Dufour, Paris, Garnier-Flammarion.

KRIPKE Saul, 1982, *La logique des noms propres*, Paris, Éditions de Minuit.

LEILA Belkaim, Mémoire sur le thème *Les noms propres : Les toponymes et les anthroponymes dans les chants canibales de Yasmina Khadra*. Soutenu en 2013 à l'Université d'Oran.

PAGÈS Alain, 2000, *Méthode et activités littéraires*, Paris, Nathan.

PLATON, 2011, *Le Cratyle*, in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion.

Sites internet

<https://fr.wikipedia.org/wiki/nomothète>).

www.persee.fr/.../philou_0035-3841_num_65_88_7971_tl_0).

VARIA

L'USAGE DU TÉLÉTRAVAIL PENDANT LA COVID-19 : QUEL IMPACT SUR LA PERFORMANCE DES EMPLOYÉS ?

Kader Kane Inagnibomoua
Université Omar Bongo (Gabon)
kaderpyere@yahoo.fr

Résumé

Le présent article développe un mode de travail centré sur l'usage du télétravail comme une réalité et sa relation à la performance lors de la COVID-19. L'étude est menée auprès de soixante-quinze (75) salariés d'une entreprise au Gabon avec pour objectif l'évaluation de l'impact du télétravail sur la performance en entreprise. Cinq hypothèses opérationnelles ont été élaborées : l'existence d'un lien entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail (H1) ; entre les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance en télétravail (H2) ; entre le stress et le niveau de compétence numérique et la performance dans le cadre du télétravail chez les salariés (H3). La flexibilité joue le rôle médiateur entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail (H4). Le soutien informatif joue le rôle médiateur entre les conflits vie privée/vie professionnelle et la performance en télétravail (H5). Les analyses descriptives, de corrélations et de régressions réalisées révèlent l'existence d'un lien entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail (H1) entre les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance en télétravail (H2), entre le stress perçu chez les salariés et le niveau de compétence numérique et la performance dans le cadre du télétravail (H3), le rôle de la flexibilité entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail (H4) et le lien entre le soutien informatif et les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance en télétravail.

Mots-clés : Covid 19, employés, entreprise, performance, télétravail

Abstract

This article develops a way of working centred on the use of teleworking as a reality and its relationship to performance during COVID 19. The study is conducted among seventy-five (75) employees of a company in Gabon. With the aim of evaluating the impact of teleworking on business performance. Five operational hypotheses were developed : the existence of a link between the level of digital skills and teleworking performance (H1) ; between private/ professional life conflicts and teleworking performance (H2) ; between stress and the level of digital competence and performance in the context of teleworking among employees (H3). Flexibility plays a mediating role between the level of digital skills and teleworking performance (H4). Informative support plays a mediating role between private/ professional life conflicts and teleworking performance (H5). The descriptive, correlation and regression analyzes carried out reveal the existence of a link between the level of digital competence and teleworking performance (H1) between private/ professional life conflicts and

teleworking performance (H2), between perceived stress among employees and the level of digital competence and performance in the context of teleworking (H3), the role of flexibility between the level of digital competence and performance in teleworking (H4) and the link between information support and private/professional life conflicts and teleworking performance.

Key words: Covid 19, employees, company, performance, teleworking

Introduction

Depuis le 31 décembre 2019, l'apparition de plusieurs cas de pneumopathies d'origine inconnue dans la province de Hubei en Chine, a conduit à l'identification d'un nouveau coronavirus, appelé SARS-COV-2 par le groupe de travail du comité international de taxonomie des virus. Il s'agit d'un bêta coronavirus transmis à l'homme sur un marché de la ville de Wuhan. Ce nouveau virus est l'agent responsable de cette nouvelle maladie infectieuse respiratoire appelée Covid 19. Face à cette situation, bon nombre de pays ont suspendu leurs efforts de croissance dans l'optique de sécuriser la population de la pandémie.

Ainsi, au Gabon la configuration de l'organisation du travail a été indubitablement remise en cause due à l'application formelle des mesures de riposte à la covid 19 dont le confinement et la distanciation physique. Face à cette situation critique, les entreprises ont cherché à développer impérativement des actions innovantes dans la conception du travail afin de radier définitivement les impacts qu'elle occasionne. Selon D. G. Tremblay (2020) les changements radicaux s'opèrent généralement en période difficiles. Force est de constater que l'organisation du travail au Gabon s'est vu muter par l'introduction du télétravail suite à ces nouvelles dispositions imposées par les autorités du pays.

Précisons que le présent article a pour objectif l'étude du télétravail en période de covid 19. Autrement dit, il s'intéresse aux conséquences générées par l'usage du télétravail sur la performance des employés. De cet objectif, cinq hypothèses opérationnelles ont été formulée :

H1 : Il existe un lien entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail. On s'attend à ce que les salariés soient plus efficaces (H1a) et plus productifs (H1b) dans le cadre du télétravail, lorsque le niveau de compétence numérique est élevé.

H2 : Il existe un lien entre les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance en télétravail. On s'attend à ce que les conflits vie privée / vie professionnelle aient une influence sur l'efficacité (H2a) et la productivité des agents (H2b) dans le cadre du télétravail.

H3 : Le stress perçu chez les salariés constitue une variable médiatrice entre le niveau de compétence numérique et la performance dans le cadre du télétravail (H3a). Le résultat est identique avec les conflits vie privée / vie professionnelle (H3b).

H4 : La flexibilité joue le rôle médiateur entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail. On s'attend à un lien négatif dans cette évaluation lorsque la flexibilité est faible.

H5 : Le soutien informatif joue le rôle médiateur entre les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance en télétravail. On s'attend à un lien négatif dans cette évaluation lorsque le soutien informatif est élevé que quand il est faible en télétravail.

Par définition le télétravail est aisément décrit comme étant la possibilité de travailler à n'importe quel endroit et n'importe quand, sauf dans son lieu de travail (N. B. Kurland et D. E. Bailey, 1999). Il s'agit d'une forme d'organisation du travail qui potentiellement est susceptible de booster l'efficacité et l'efficience des employés. En télétravail, les employés sont en mesure de palier à certaines difficultés propre à une organisation du travail classique. Les fléaux tels l'absentéisme et les retards au travail sont de moins en moins présent, rendant ainsi les employés davantage productifs (B. H. Martin et R. Mac Donnell, 2012). Notre revue de la littérature s'appuie sur le modèle « Demandes-ressources au travail » (J-D-R model), élaboré par E. Demerouti et ses collaborateurs en 2001 qui présente une analyse approfondie des facteurs de l'organisation du travail telle la performance au travail (W. Schaufeli et T. Taris, 2014). Il semble que ce modèle soit conforme et répond à notre objectif. En effet, axé sur une vision dynamique des situations de travail, il apporte un éclairage quant aux interactions entre les « demandes » du travail et les « ressources » mobilisées par l'individu pour contrebalancer la situation de déséquilibre et agir ainsi sur la performance des salariés.

Pour répondre à l'objectif assigné à cet article, notre travail s'articule de la manière suivante : Tout d'abord, nous présenterons le télétravail, ses différentes formes, sa contextualisation et son expansion au Gabon en période de covid 19. Par la suite, nous aborderons notre problématique dans laquelle le modèle du J/D/R, ses assises et ses particularités seront évoquées. Nous s'insisterons singulièrement sur les notions de « demandes » : principalement le niveau de compétences numériques et les conflits vie professionnelle / privé et de « ressources » pour qui nous clarifierons l'autonomie décisionnelle et le soutien (par exemple, la possibilité d'avancement, la participation aux processus décisionnels, la reconnaissance). Puis, Nous explicitons la méthodologie quantitative à laquelle nous avons eu recours. Enfin, nous présentons les résultats de cette étude qui nous permettent d'identifier les repercussions causées par l'usage du télétravail en période de covid sur la performance des employés.

1. Cadre théorique

1.1. Le télétravail

Le terme télétravail est forme d'organisation du travail en entreprise dont la mise en pratique nécessite de la part de l'employeur la consultation des salariés concernés par cette activité et la mise à disposition d'outils nécessaires à son épanouissement. C'est ici, l'occasion d'aborder le rôle joué par cette innovation technologique dans la conciliation vie privée-professionnelle et l'acquisition d'une plus grande flexibilité au travail avec pour objectif la mise en pratique d'une culture dite de coopération et de collaboration au détriment d'une culture du contrôle (J. Aroles, et al., 2021). Ces changements organisationnels interrogent grandement le monde du travail et sont à l'origine des

mutations sociétales importantes telles l’individualisation et la digitalisation (N. Aubert, 2018).

Concrètement, le télétravail est une manière moderne de concevoir son travail à distance sous l’impulsion des nouvelles technologies de l’information et de la communication (NTIC). Généralement, lorsque le télétravail est appliqué en entreprise, les salariés ont la latitude d’exécuter l’intégralité ou une portion de leurs tâches de travail à la maison ou dans d’autres lieux. Le télétravail devient alors une forme de déspecialisation du bureau pour le domicile du salarié ou dans un autre lieu. Dans ce contexte, la présence du salarié en entreprise devient épisodique dans l’optique de ne pas perdre le lien avec son groupe de travail. A cet effet, il est à noter qu’il possède des fonctions variées en lien avec le lieu et la fréquence d’usage comme nous le résume le tableau suivant.

Tableau 1 : Panorama des différentes formes du télétravail

Télétravail à domicile occasionnel	Télétravail exercé fréquemment dans son logement (un jour au moins par semaine)
Télétravail à domicile « fréquent » ou « alterné »	Télétravail exercé fréquemment dans son logement (plus d’un jour par semaine)
Télétravail mobile	Télétravail exercé à raison de plus d’un quart de son temps de travail, ni « au bureau », ni dans « son logement », soit dans les locaux des clients, dans les transports en communs ou autres
Télétravail indépendant	Cette forme de télétravail est pratiquée par des travailleurs indépendants

Source : L. Taskin, 2021

Au regard de ce tableau, le télétravail est naturellement présenté comme étant la possibilité d’effectuer son travail dans différents endroits et ce, peu importe l’heure (N. B. Kurland et D. E. Bailey, 1999). Il peut être considéré comme le fait d’exercer son activité de travail partout ailleurs sauf dans son lieux de travail. Fort de cette logique, référence est fait à une pluralité d’activité. Ainsi, un salarié est en mesure d’effectuer sa tache de travail dans une structure autre que la sienne. Il est également possible de travailler pendant les déplacements de longue durée (voyage) ou depuis son domicile qui apparait comme le télétravail le plus usité. Par ailleurs, cette forme de travail innovante met en exergue la notion de liberté temporelle. Elle offre aux employés la latitude de pouvoir concilier leurs emplois du temps de travail et celui relative aux activités familiales. Nous notons ici, une organisation du travail qui se veut souple et propre à une situation organisationnelle spécifique qui est abordé autrement au regard des ambitions de tous avec inévitablement des répercussions sur la construction du travail.

A ce sujet, au Gabon le télétravail se crée au fil des années une place de choix comme mode d'organisation du travail ne laissant point indifférents les entreprises. Bon nombre d'entre elles ont eus recours à cette nouvelle forme du travail qui plus est aux termes de l'article 53 et suivants du code du travail gabonais, le télétravail désigne toute forme d'organisation du travail dans laquelle un travail qui aurait pu être exécuté dans les locaux de l'employeur est effectué par un travailleur hors de ces locaux selon les circonstances en utilisant les NTIC. Est qualifié de télétravailleur, tout travailleur de l'entreprise qui effectue, soit dès l'embauche, soit ultérieurement, du télétravail. Lorsque le travailleur et l'employeur conviennent de recourir au télétravail, ils formalisent leur accord par tout moyen. Lorsque la demande de recours au télétravail est formulée par un travailleur vivant avec un handicap ou un proche aidant, l'employeur motive, le cas échéant, sa décision de refus. Le travail en télétravail peut être rendu obligatoire en cas de situation de guerre, de force majeure, d'épidémie, de pandémie ou de toutes autres situations rendant impossible le déplacement du travailleur sur le lieu du travail. La Covid 19 est une crise sanitaire, mais aussi, un défi économique pour les pays en voie de développement. Dans ce contexte, quelle a été l'attitude du Gabon face à cette situation de crise ?

1.2. La Covid 19 et l'expansion du télétravail au Gabon: moteurs et freins

Le Coronavirus dit Covid19 a surpris et bouleversé le monde du travail au Gabon au regard de la vitesse de sa propagation et sa brutalité. Crise sanitaire, qualifiée de pandémie par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) lors de la réunion du Comité d'urgence du Régime Social des Indépendants (RSI) du 30 janvier 2020, d'« urgence de santé publique de portée internationale » a conduit de nombreux pays dont le Gabon à la mise en place d'un certains nombres importants de mesures draconiennes : confinement, instauration d'un couvre-feu, port du masque obligatoire, renforcement des capacités des industries pharmaceutiques, des laboratoires et des structures de diagnostics et de prise en charge sur l'ensemble du territoire national. L'application de l'ensemble de ces mesures a entraîné d'une part, le ralentissement de la propagation du virus au sein de la population et d'autre part la suspension des efforts de croissances dans l'économie gabonaise.

Considéré comme une alternative dans la conception du travail, le télétravail s'est imposé avec de nombreux impacts positifs sur le travail et la vie des salariés. Bon nombre d'études font émerger des résultats très favorables en matière de flexibilité au travail, de gain de temps de travail, d'équilibre vie familiale / vie professionnelle et d'accroissement de la productivité en générale (T. D. Allen, et al., 2015 ; E. Vayre, 2019). En effet, ces travaux mettent en évidence le gain de productivité à raison de la diminution de l'absentéisme et une efficacité personnelle supérieure. Epanouis grâce à une conciliation vie professionnelle / privée, les salariés sont moins stressés et donc performant. A cela s'ajoute au bénéfice des entreprises, la diminution des couts des fournitures administratives, des factures d'électricité et de l'immobilier. Dans de telles circonstances, les entreprises à travers leurs responsables d'équipes se

doivent d'anticiper ce contexte en perpétuel mutation à travers des actions proactives. Car, la réelle reconfiguration du travail en télétravail est la gestion de l'aspect géo-spatiale du travail. En effet, ce mode de travail a redéfini les règles habituelles. Il a apporté des pratiques de travail déconnectées du lieu de travail habituel et dans des espaces nouveaux (H. Isaac, 2006). Le travail en télétravail réaménage la dimension géo-spatiale du travail. Son organisation brouille les frontières entre le travail et le hors travail (H. Isaac et M. Kalika, 2001). L'omniprésence et l'usage continu des NTIC (téléphones mobiles, ordinateurs portables) aussi bien au travail qu'à la maison ne font qu'appuyer ce phénomène. Ainsi, l'usage des NTIC conduit les employés à travailler dans tous les espaces où ils se trouvent (T. Pillon, 1995). La généralisation du travail en télétravail dans les entreprises entraîne donc de nouvelles logiques de travail qui se traduisent par l'élargissement des limites physiques de l'entreprise.

Aussi, le domicile qui à la base était considéré comme le refuge de la vie privée voit son intimité violée. La multifonctionnalité caractérise de nos jours ce lieu de vie. Car, en plus de sa fonction première, il se voit envahir par l'exercice de l'activité professionnelle et devient un espace d'auto-formation. En favorisant la déterritorialisation (travailler de chez soi, dans les transports privés ou communs) et l'extra-temporalité (le travail le soir ou en fin de semaine), le travail en télétravail favorise le morcellement de l'entreprise qui se fragmente en groupes et réseaux dont les espaces et temps de travail diffèrent largement. Pire, cette fragmentation entraîne une division dans les groupes de travail et de plus en plus des salariés s'isolent. A cet égard, des auteurs tels que : H. Lachman., et al., (2010) et J. Rosanvallon, (2007) montrent que certaines pratiques des NTIC pouvant être considérées comme un facteur d'isolement professionnel. Parmi les différentes situations de travail encadrées par les NTIC et susceptibles d'avoir des effets sur l'isolement professionnel, J. Rosanvallon (2007), cite le télétravail : « Les TIC facilitent sans aucun doute l'éclatement géographique de certaines activités. Elles permettent de faire travailler des individus à distance, sans qu'ils soient dans les mêmes lieux et peuvent ainsi favoriser l'apparition de situations d'isolement au travail, même si elles permettent également à certaines activités de créer des liens entre professionnels isolés (exemple des services à la personne, ou bien des routiers, qui communiquent par mobile/sms) » (p. 128). Ces outils de communications, par les usages qui en sont faits, peuvent donc participer à un sentiment d'isolement et contribuer à des situations de souffrance au travail, voire de stress au travail.

1.3. Problématique

L'apparition soudaine et systématique de la pandémie Covid 19 a conduit les entreprises à développer de toute urgence des actions résilientes afin d'amortir les répercussions orchestrées par cette dernière. Pour rappel, notre article s'interroge sur l'usage du télétravail pendant la Covid-19. Concrètement, il s'intéresse aux répercussions engendrées par l'emploi du télétravail sur la performance des employés. En effet, la crise sanitaire a entraîné des mutations vitales et l'organisation du travail a manifestement été bouleversée suite au confinement et la distanciation physique relative aux mesures prises pendant sa propagation. Dans la foulée, les entreprises ont tentées d'innover la

conception du travail en apportant des réponses proactives à une diversité de préoccupation et de challenges nouveaux (besoin de continuation des activités indispensables, fragilité des entreprises, changement brutale de la productivité et des rendements, recherche d'informations pertinentes et prise de décision immédiates...), les dirigeants ont ainsi été orienté obligatoirement vers une réflexion nouvelle de l'activité de travail qui se veut plus maniable et en mesure de faire face aux graves troubles susceptibles de bousculer le fonctionnement des entreprises.

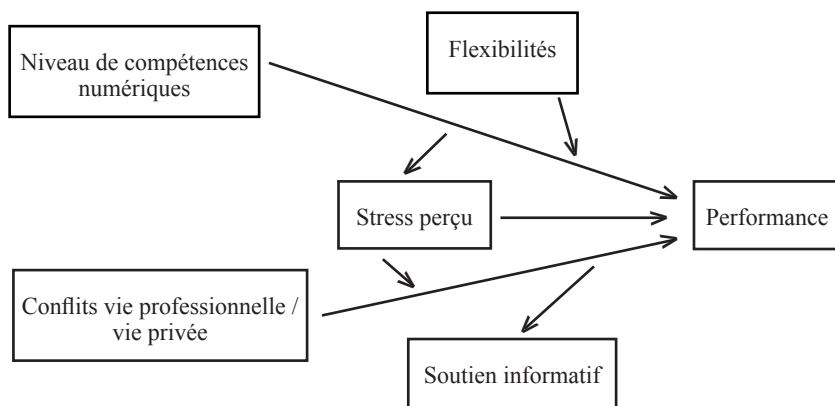
Aussi, pour la compréhension de cette étude nous avons opté pour le modèle « Demandes-ressources au travail » (J-D-R model), élaboré par E. Demerouti et ses collaborateurs, (2001) qui présente une analyse approfondie des facteurs de l'organisation du travail telle la performance au travail (W. Schaufeli et T. Taris, 2014). Plutôt que de se limiter principalement à la surcharge de travail, à l'autonomie décisionnelle et au soutien social, il formule une conceptualisation applicable à tout type d'environnement de travail (A. Bakker et E. Demerouti, 2014) ; il s'agit d'un modèle qui s'articule autour de deux aspects qui peuvent avoir un effet sur l'application du télétravail (T. D. Allen et al., 2015 ; S. Sardeshmukh, 2012 ; E. Vayre, 2019) : les demandes et les ressources au travail.

Les demandes au travail correspondent aux exigences professionnelles qui requièrent un effort cognitif, physique ou mental et peuvent nuire à la santé des travailleurs. Elles réfèrent à divers éléments du travail, tels une charge excessive, une pression induite pour remplir un mandat, des tâches ambiguës, des conflits de rôle, un climat de travail malsain, etc (E. Demerouti et A. Bakker, 2011). Toutefois, pour ce qui est de cet article, le niveau de compétences numériques et les conflits vie professionnelle / privée constituent les demandes retenues et étudiées en lien avec la performance en télétravail. Par ailleurs, si de nombreuses études scientifiques ont certes démontré que le télétravail pouvait favoriser la combinaison des sphères privée et professionnelle (J. Moore, 2006 ; A. Gregory et S. Milner, 2009 ; M. Dumas et C. Ruiller, 2014 ; M., Dumas, 2015). Certains auteurs estiment que le télétravail pourrait venir accentuer le conflit entre les sphères privée et professionnelle et non l'atténuer (N. Kurland et D. Bailey, 1999 ; D. G. Tremblay., C., Chevrier et M. Loreto, 2006) en rendant la frontière entre ces deux sphères plus poreuses. Cela pourrait alors laisser penser que le télétravail n'est probablement pas aussi avantageux que certains voudraient nous le faire croire. Il s'agirait là d'un des paradoxes du télétravail (R. S. Gajendran et D. A. Harrison, 2007) présentant des conséquences incompatibles. L'impact du télétravail sur une meilleure conciliation des vies privée et professionnelle ne serait donc pas clair (D. G. Tremblay., C., Chevrier et M. Loreto, 2006). Il en est de même pour le niveau de compétences numérique. En effet, des petits « bugs » informatiques, aux problèmes engendrés par un manque de compétences et d'aisance numérique, de mauvaise manipulation d'un logiciel ou d'un outil digital un salarié en télétravail peut se retrouver dans un incident qu'il ne saurait résoudre tout seul. L'incapacité à trouver le bon outil ou à l'utiliser, ainsi que la difficulté à s'orienter dans les logiciels et applications rendent chaque tâche chronophage. Ce qui dans

l'ensemble ne contribue pas à un déploiement systématique du télétravail en entreprise. Ainsi, la productivité d'un collaborateur est fortement affectée par le temps perdu à régler des problèmes informatiques. Dans ce sens, le stress peut être défini comme la perception qu'a l'individu de la relation dynamique entre lui-même, les ressources dont il dispose et les contraintes de son environnement (R. Lazarus et S. Folkman, 1984). La plupart des théories explicatives du stress au travail ont mis en évidence le rôle prédictif des exigences du travail (E. Demerouti et al., 2001 ; R. Karasek, 1979). Les demandes du travail peuvent provoquer de la frustration et du stress, ce qui nuit à l'épanouissement au travail, et affecte la rétention des collaborateurs. En effet, comme énoncé précédemment, un manque de compétences numériques peut engendrer des difficultés dans la réalisation du travail et par même occasion des problèmes de santé psychologique.

Pour ce qui est des ressources au travail, elles englobent d'autres éléments que l'autonomie décisionnelle et le soutien (par exemple, la possibilité d'avancement, la participation aux processus décisionnels, la reconnaissance, etc.), qui permettent aux travailleurs d'atteindre plus facilement les objectifs organisationnels, tout en diminuant les exigences de leur travail (E. Demerouti et A. Bakker, 2011). La flexibilité et le soutien informatif sont les deux ressources pertinentes retenues pour ce travail. Ici, l'idée est de voir en quoi ces ressources peuvent apaiser l'effet des demandes sur la performance au travail. Le soutien informatif apparaît ici comme une des pièces maîtresse qui implique des conseils, des suggestions, de l'apport de connaissance sur un problème, des propositions concernant la résolution d'un problème nouveau, par exemple. Il fournit des avis, des conseils, permet d'obtenir de l'information, d'être stimulée intellectuellement et de pouvoir acquérir de nouvelles connaissances et habiletés (K. Boucher et R. Laprise, 2001). Dans le contexte de notre étude, il se présente comme une des ressources offrant aux salariés en télétravail la possibilité de répondre favorablement aux exigences que requiert le travail en télétravail durant la covid-19. C'est également le cas pour la flexibilité au travail qui joue un rôle actif dans les différentes modifications observées dans l'organisation de l'activité de travail. Avec cette nouvelle forme du travail, les systèmes de gestion des entreprises s'éloignent progressivement du taylorisme, proposant ainsi aux salariés plus de flexibilité dans l'exercice de leur tâche quotidienne (G. Vallery, 2006). Cette propagation du télétravail s'accompagne d'une intellectualisation du travail, d'une plus grande liberté et d'une polyvalence des salariés (L. Boltanski et E. Chiapello, 1999 ; H. L. Carmichael et W. B. MacLeod, 1993).

Schéma 1 : présentation du modèle des demandes-ressources



Source : K. K. INAGNIBOMOUA, 2023

Le modèle des demandes-ressources de l'emploi est très intéressant car il nous facilite la compréhension de la performance à travers les demandes du télétravail via le stress qu'il génère (W. Schaufeli et T. Taris, 2014). Par ailleurs, il en est de même pour l'influence qu'exerce les ressources du télétravail sur les demandes en vue d'une meilleure performance (A, Bakker et E, Demerouti, 2011).

2. Cadre méthodologique

2.1. Cadre de recherche et population d'enquête

Cette recherche repose sur une enquête de terrain menée auprès de 75 salariés travaillant dans le secteur privé au Gabon et dont 56 % sont des hommes et 44 % des femmes. L'âge moyen est de 35 ans.

2.2. Outils de collecte de données et d'analyses statistiques

Le recueil des données a été réalisé par un questionnaire se structurant en deux parties : (A) une partie signalétique concernant les variables sociodémographiques (âge, sexe, situation matrimoniale etc.) et socio organisationnelles (ancienneté, etc.). Pour répondre à cette partie, les sujets doivent cocher la case correspondant aux renseignements qui leur sont demandés. A cela s'ajoute une partie (B) composée d'un questionnaire de type Likert en six (6) points allant de Pas du tout d'accord (1) à Fortement d'accord (6) contenant 30 items partagés en quatre sous échelles mesurant entre autres les demandes du télétravail (5 items pour le niveau de compétences numérique, ayant donné lieu à un alpha de Cronbach de 0,85 ; 5 items pour les conflits vie privée / vie professionnelle, ayant donné lieu à un alpha de Cronbach de 0,81), les ressources du télétravail (4 items relatif à la flexibilité, avec un coefficient d'alpha de Cronbach de 0,91 ; 4 items relatif au soutien informatique présentant un coefficient d'alpha de Cronbach égale à 0,93.) le stress perçu (4 items, avec un coefficient d'alpha de Cronbach de 0,79) et la performance en télétravail (8 items mesurant l'efficacité et la productivité en télétravail. Le coefficient d'alpha de Cronbach

obtenu est de 0,82. Pour traiter nos données, nous avons eu recours au Logiciel SPSS. Ce logiciel est utilisé pour le traitement des données quantitatives. Ce traitement nous a permis de mettre en évidence différentes analyses (Statistique descriptive, de corrélation et de régression) qui nous ont donné la possibilité de vérifier la validation ou non de nos hypothèses de recherche.

3. Présentations des résultats

L’objectif du présent article interroge l’impact de l’usage du télétravail sur la performance des employés. Ainsi, la statistique descriptive nous permettra de comparer les scores moyens des différentes variables qui traduisent l’usage du télétravail, de façon à évaluer leur impact sur la performance des employés.

3.1. Analyse descriptive

Tableau 2 : Perception globale des variables de l’étude

Variables	Moyenne	Ecart type	N
Moy C num	2,92	0,41	75
Moy C vp/vp	3,50	0,80	75
MoyFlexi	3,53	0,80	75
Moy S info	3,92	0,77	75
MoyStres P	3,11	0,62	75
MoyEffic	4,09	0,89	75
Moy Produc	4,32	0,73	75

Source : K. K. Inagnibomoua, 2023

De ce tableau, il apparait clairement que les différentes variables des demandes au travail (niveau de compétences numérique M= 2,92 ; ET=0,41 et conflit vie privé/ vie professionnelle M=3,50 ; 0,80) présentent des moyennes relativement proches avec une dispersion plus forte pour les items de la variable conflit vie privé/ vie professionnelle. Le résultat est identique lorsque nous examinons les variables des ressources au travail (flexibilité M= 3,53 ; ET=0,80 et soutien informationnel M= 3,92 ; ET=0,77), du stress perçu (M= 3,11 ; ET=0,62) et de la performance au travail (efficacité M= 4,09 ; ET=0,89 et productivité M= 4 ,32 ; ET=0,73).Comme nous pouvons le constater, il semble que les salariés ayant constitués notre population d’études accordent une importance particulière aux variables du modèle des demandes-ressourcesqui s’opérationnalisent, d’une part, avec le niveau de compétences numérique et, d’autre part, avecles conflits vie privé/ vie professionnelle. Il, en est de même pour le stress perçu et la performance au travail.

3.2. Analyse de corrélation

Tableau 3 : Matrice d'inter-corrélations des variables des demandes en télétravail en lien avec la performance chez les salariés (n=75).

		Moy C num	MoyC.vp/vp	MoyEffic	Moy Produc
Moy C num	Corrélation de Pearson	1			
Moy C vp/ vp	Corrélation de Pearson	,896** 0,000	1 0,000		
MoyEffic	Corrélation de Pearson	,793** 0,000	,923** 0,000	1	
Moy Produc	Corrélation de Pearson	,667** 0,000	,772** 0,000	,944** 0,000	1

Source : K. K. Inagnibomoua, 2023

Les corrélations obtenues entre les différents items des demandes en télétravail à savoir le niveau de compétence numérique et les conflits vie privé/ vie professionnelle croisées aux variables de la performance au travail (efficacité et productivité) présentent des scores significatifs. A cet effet, nous observons une corrélation significative et positive entre le niveau de compétence numérique vs l'efficacité au travail ($r= 0,79$, $p<0,000$) et la productivité chez les employés en télétravail ($r= 0,66$, $p<0,000$). Précisons tout de même que c'est la corrélation entre le niveau de la compétence numérique et la productivité chez les employés en télétravail qui présente le score le plus élevé. Cette corrélation positive et élevée signifie que les employés accordent une importance de premier choix au niveau de la compétence numérique en situation de télétravail. Elle s'explique par la nécessité et l'utilité du savoir-faire dans cette organisation particulière du travail où les salariés sont physiquement éloignés des membres de leur équipe de travail et ne peuvent dans l'immédiat bénéficier de l'expertise d'un collègue au cas où une situation difficile de travail se présentait à eux.

En outre, il faut également souligner que les variables qui décrivent le lien entre les conflits vie privé/ vie professionnelle et la performance au travail (efficacité et productivité) développent entre elles des rapports positifs. C'est du moins ce que nous atteste la lecture du tableau 2, lorsqu'il présente respectivement pour la relation vie privé/ vie professionnelle vs efficacité et productivité, les scores suivants : ($r= 0,92$, $p<0,000$) ($r= 0,77$, $p<0,000$). Notons dans l'ensemble que les scores obtenus par ces variables sont relativement proches et traduisent des corrélations positives et élevées. Donc, nous pouvons penser que nos enquêtés sont très sensibles aux conflits vie privé/ vie professionnelle en lien avec la performance en télétravail. En effet, ils sont conscients de la perméabilité qu'engendre la pratique du télétravail aussi bien à son domicile qu'au lieu habituel du travail (réaménagement de la dimension géo-spatiale du travail avec ses répercussions).

3.3. Analyse de régression

Tableau 4 : Présentation des résultats des analyses de régression entre le niveau de compétence numérique du travail et la performance au travail (efficacité et productivité)

Coefficients ^a						
Modèle		Coefficients non standardisés		Coefficients standardisés	T	Sig.
		Erreur standard	Bêta			
1	(Constante)	1,009	0,005		196,978	0,000
	Moy C num	0,275	0,004	0,156	72,234	0,000
a. Variable dépendante : Moy Produ						
1	(Constante)	0,058	0,006		10,424	0,000
	Moy C num	-0,300	0,004	-0,139	-72,234	0,000
a. Variable dépendante : MoyEffic						

Source : K. K. Inagnibomoua, 2023

De ce tableau, il ressort que la variable niveau de compétence numérique et la productivité au travail présente une valeur significative ($\beta = 0,156$; $p < 0,000$). Il en est de même pour le croisement des variables niveau de compétence numérique et l'efficacité ($\beta = 0,139$; $p < 0,000$). Ces résultats confirment ceux observés au niveau du tableau n°2, à propos du niveau de compétence numérique et les conflits vie privé/ vie professionnelle croisées aux variables de la performance au travail ($r = 0,79$, $p < 0,000$; $r = 0,66$, $p < 0,000$) ($r = 0,92$, $p < 0,000$; $r = 0,77$, $p < 0,000$). De fait, ils vont dans le sens des hypothèses 1 qui stipule qu'il existe un lien entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail. On s'attend à ce que les salariés soient plus efficaces (H1a) et plus productifs (H1b) dans le cadre du télétravail, lorsque le niveau de compétence numérique est élevé) et (H 2) Il existe un lien entre les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance en télétravail. On s'attend à ce que les conflits vie privée / vie professionnelle aient une influence sur l'efficacité (H2a) et la productivité des agents (H2b) dans le cadre du télétravail).

Tableau 5 : Présentation des résultats des analyses de régression entre le niveau de compétence numérique du travail, le stress perçu et la performance au travail (efficacité et productivité)

Coefficients ^a					
Modèle 1	Coefficients non standardisés		Coefficients standardisés		
	B	Erreur standard	Beta	T	Sig.
(Constante)	0,676	0,287		2,352	0,021
Moy C num	-0,686	0,212	-0,318	-3,241	0,002
MoyStres P	1,745	0,141	1,220	12,414	0,000
a. Variable dépendante : MoyEffic					
Coefficients ^a					
Modèle 1	Coefficients non standardisés		Coefficients standardisés		
	B	Erreur standard	Beta	T	Sig.
(Constante)	1,904	0,430		4,429	0,000
Moy C num	-0,373	0,317	-0,212	-1,180	0,242
MoyStres P	1,129	0,210	0,965	5,368	0,000
a. Variable dépendante : Moy produc					

Source : K. K. Inagnibomoua, 2023

A la lecture de ce tableau évaluant les effets du stress perçu sur la relation entrele niveau decompétence numérique et la performance en situation de télétravail, il apparait globalement que le stress perçu joue presque totalement son rôle de médiateur. En effet, nous observons une significativité aussi bien au niveau dela compétence numérique (bêta= -0,31 ; p<0,002) que du stress perçu (bêta= 0,22 ; p<0,000) en lien avec l’efficacité en télétravail. Ici nous sommes en présence d’une médiation totale. Ce résultat est davantage conforté par la valeur de R deux ajusté dont le score explique cette relation à plus de 87% de la variante totale.

Par ailleurs, une significativité partielle est également observée au niveau de l’effet du stress perçu sur la relation entre le niveau decompétence numérique et la productivité en situation de télétravail. Ce lien est significatif dans la relation avec le stress(bêta= 0,96 ; p<0,000). Ce qui n’est pas le cas pour la compétence numérique (bêta= -0,21 ; p<0,242). On note tout de même un score de 59% en R deux ajusté expliquant la variance globale des résultats.

Ces résultats montrent qu’endépit des compétences numériques que peuvent avoir les salaries dans cette situation de travail dite particulière (télétravail), il n’en demeure pas moins que le stress perçu a une incidence sur l’efficacité et la productivité au travail. En effet, en situation de travail, une absence de savoir-faire numérique peut générer un mal-être, voire des inquiétudes. Cette situation n’est pas sans conséquence sur le bien-être du salarié au travail, etpar ricochet sa performance au travail. Ce qui valide l’hypothèse de

travail (H3a) selon laquelle : Le stress perçu chez les salariés constitue une variable médiatrice entre le niveau de compétence numérique et la performance dans le cadre du télétravail (H3a).

Tableau 6 : Présentation des résultats des analyses de régression entre les conflitsvie privée / vie professionnelle, le stress perçu et la performance au travail (efficacité et productivité)

Coefficients ^a					
Modèle 1	Coefficients non standardisés		Coefficients standardisés		
	B	Erreur standard	Beta	T	Sig.
(Constante)	1,669	0,391		4,271	0,000
MoyStres P	0,458	0,798	0,391	0,574	0,568
Moy C vp/vp	0,350	0,624	0,383	0,561	0,576
a. Variable dépendante : Moy produc					
Coefficients ^a					
Modèle 1	Coefficients non standardisés		Coefficients standardisés		
	B	Erreur standard	Beta	T	Sig.
(Constante)	-0,077	0,278		-0,277	0,782
MoyStres P	1,436	0,567	1,003	2,533	0,013
Moy C vp/vp	-0,083	0,443	-0,074	-0,187	0,852
a. Variable dépendante : Moyefficaci					

Source : K. K. Inagnibomoua, 2023

Pour ce qui est de l’effet de stress perçu dans la relation entre les conflits vie privé/ vie professionnelle et la performance au travail, le tableau ci-dessus nous permet de constat que dans cette relation le stress perçu ne joue pas le rôle de médiateur au niveau de la productivité (bêta= 0,39 ; p<0,5) et (bêta= 0,38 p<0,5). A cela s’ajoute la valeur du R ajusté (58%) qui consolide davantage ces résultats. En revanche, une médiation partielle est observée au niveau de l’efficacité (bêta= 1 ; p<0,013) et (bêta= -0,07 ; p<0,085). Ces résultats sont corroborés par la valeur du R ajusté (86%). Ils montrent une significativité dans la relation avec le stress perçu, infirmant ainsi partiellement notre hypothèse de recherche (H3b) qui considère que : *le stress perçu chez les salariés constitue une variable médiatrice entre les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance dans le cadre du télétravail.*

Tableau 7 : Présentation des résultats des analyses de régression entre la flexibilité, les compétences numériques et la performance au travail (efficacité)

Coefficients ^a					
Modèle 1	Coefficients non standardisés		Coefficients standardisés		
	B	Erreur standard	Beta	T	Sig.
(Constante)	0,043	0,181		0,238	0,812
Moy Flexibilité	1,030	0,050	0,919	20,503	0,000
Moy C numérique	0,143	0,097	0,066	1,475	0,144
a. Variable dépendante : Moy effic					

Source : K. K. Inagnibomoua, 2023

Ces résultats montrent que la flexibilité à un impact partiel dans le lien existant entre le niveau de compétence numérique et la performance au travail (efficacité) avec une valeur du R ajusté positive et élevé (94%) expliquant la variance totale des résultats. En effet, nos analyses nous montrent une médiation partielle au niveau de la flexibilité ($\beta = 0,91$; $p < 0,000$). Contrairement au niveau de compétence numérique ($\beta = 0,66$; $p < 0,144$). Au regard de ces résultats, nous pouvons affirmer que notre hypothèse (H 4) : « La flexibilité joue le rôle médiateur entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail. On s’attend à un lien négatif dans cette évaluation lorsque la flexibilité est faible » est partiellement vérifiée.

Tableau 8 : Présentation des résultats des analyses de régression entre les conflits vie privée/ vie professionnelle, le soutien informationnel et la performance au travail (efficacité)

Coefficients ^a					
Modèle 1	Coefficients non standardisés		Coefficients standardisés		
	B	Erreur standard	Beta	T	Sig.
(Constante)	-0,415	0,193		-2,154	0,035
Moy S informa	1,458	0,214	1,254	6,798	0,000
Moy C VP/VP	-0,344	0,206	-0,307	-1,665	0,100
a. Variable dépendante : Moy effic					

Source : K. K. Inagnibomoua, 2023

Au même titre que le tableau précédent, ces résultats montrent que le soutien informationnel à un impact partiel dans le lien existant entre les conflits vie privée/ vie professionnelle et la performance au travail (efficacité) avec une valeur du R ajusté positive et élevé (90%) expliquant la variance totale des résultats. En effet, nos analyses nous montrent une médiation partielle au niveau du soutien informationnel ($\beta = 1,12$; $p < 0,000$). Ce qui n’est pas le cas pour les conflits vie privée/ vie professionnelle, ($\beta = -0,30$; $p < 0,100$). Au

regard de ces résultats, nous pouvons affirmer que notre hypothèse (H 5) : « Le soutien informatif joue le rôle médiateur entre les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance en télétravail. On s'attend à un lien négatif dans cette évaluation lorsque le soutien informatif est faible que quand il est élevé en télétravail » est partiellement vérifiée.

4. Discussion

Après la présentation des résultats de notre étude, il nous paraît approprié de faire le point sur l'ensemble des résultats auxquels nous sommes parvenus, d'établir le sens et les limites de toutes les informations issues de cette réflexion. Pour rappel, l'objectif de ce travail de recherche était de cerner les répercussions engendrées par l'usage du télétravail sur la performance des employés. Précisément, En nous appuyant sur le modèle « Demandes-ressources au travail (E. Demerouti et al., 2001), cette étude s'intéresse à l'impact du niveau de compétence numérique et les conflits vie privé / vie professionnelle (demandes du télétravail) sur la performance via l'efficacité et la productivité-des employés gabonais durant la pandémie de la COVID-19 tout en soulignant la médiation que joue le stress perçu, le soutien informationnel et la flexibilité au travail.

Les données recueillies permettent de valider notre première hypothèse dans son intégralité (Il existe un lien entre le niveau de compétence numérique et la performance en télétravail. On s'attend à ce que les salariés soient plus efficaces (H1a) et plus productifs (H1b) dans le cadre du télétravail, lorsque le niveau de compétence numérique est élevé). Ces résultats nous confortent dans l'idée selon laquelle en entreprise le niveau de compétence numérique à une incidence direct aussi bien sur et l'efficacité que la productivité. Ils sont étroitement liés aux travaux antérieurs qui considèrent la pratique du travail avec les NTIC comme un facteur d'évolution de flexibilité et d'accroissement de la productivité qui impacte plusieurs dimensions de l'entreprise : les rapports sociaux, les compétences, l'emploi, les métiers, la définition des tâches, les conditions de travail et le choix des outils comme leurs déploiements dans les situations concrètes de travail (N. Boukef, 2005, p. 246). Le niveau de compétence numérique possède donc un caractère incontournable dans le développement de la performance en entreprise (G. Vallery, 2006, p. 356).

Dans la même logique, nos résultats nous permettent aussi de confirmer que les conflits vie privée/ vie professionnelle ont également un effet sur la productivité et l'efficacité dans l'exercice d'une tâche en télétravail. Confortant ainsi notre revue de la littérature qui d'après certains travaux ont montré que l'usage du télétravail ne serait pas aussi profitable aux employés (N. B. Kurland. et D. E. Bailey, 1999; D. G. Tremblay et al., 2006). Le télétravail dans son application est susceptible soutenir les conflits entre les sphères privée et professionnelle entraînant ainsi des répercussions sur la productivité et l'efficacité des employés (D. G. Tremblay et al, 2006). Notre hypothèse (H2) : Il existe un lien entre les conflits vie privée / vie professionnelle et la performance en télétravail. On s'attend à ce que les conflits vie privée / vie professionnelle aient une influence sur l'efficacité (H2a) et la productivité des agents (H2b) dans le cadre du télétravail est bien confirmée.

Concernant notre troisième hypothèse, les résultats auxquels nous sommes parvenus permettent la confirmation partiellement de cette dernière : le stress perçu chez les salariés constitue une variable médiatrice entre le niveau de compétence numérique et la performance dans le cadre du télétravail (H3a). Le résultat est identique avec les conflits vie privée / vie professionnelle (H3b). En effet, seule la sous hypothèse (H3a) est confirmée. Ceci concorde avec les résultats des recherches théoriques sus mentionnés insuffisant qu'en pleine crise sanitaire le stress peut avoir des répercussions sur la performance des employés en situation de télétravail (A. Parent-Lamarche et M. Boulet, 2021 ; F. Toscano et S. Zappala, 2020). Contrairement à nos déclarations au sujet de l'hypothèse (H3b). Le stress perçu n'est pas médiateur dans la relation conflits vie privée / vie professionnelle et la performance. De manière générale, ce score est à l'opposé de certains de nos travaux antérieurs (E. Demerouti et al., 2001 ; R. A. Karasek, 1979) et nous interpelle. Toutefois, retenons que l'hypothèse (H3), est validée partiellement. La flexibilité et le soutien informationnel ont partiellement un rôle de médiation dans la relation entre les demandes en télétravail (*le niveau de compétence numérique* et les conflits vie privée / vie professionnelle) et la performance des employés comme nos l'attestent nos résultats (hypothèse 4 et 5 partiellement confirmées). En effet, en situation de télétravail la mise à disposition par l'entreprise aux employés de bonnes ressources, leurs permet de évoluer dans un climat de travail sain et d'exécuter sereinement leurs tâches de travail. Dans cette configuration de travail idéal, l'employé se voit considéré et son rendement incité. Cet article met en évidence des particularités qu'impose l'usage du télétravail en milieu gabonais et ses répercussions. Par ailleurs, il enrichit la science à travers la configuration de son modèle de travail qui intègre le stress perçu, la flexibilité et le soutien informationnel dans la compréhension de la performance au travail (G. R. Oldham et Y. Fried, 2016).

Concrètement, l'utilisation massive du télétravail en entreprise au Gabon a certes été étroitement liée à la pandémie de la Covid 19. Mais, l'optimisation de ses pouvoirs réside dans les fonctionnalités pratiques du travail. Dans cette logique, la question de l'intégration du télétravail au Gabon rejoint celle de la responsabilité de l'entreprise en termes de santé et de performance des employés qui constituent sa première richesse. Dans ce sens, une meilleure utilisation du télétravail doit être consécutive à une généralisation réfléchie. Qui plus est, dans un contexte de crise sanitaire, la mise en service du télétravail se doit d'être suivie par des pratiques organisationnelles dédiées à soutenir les employés afin de réaliser leurs tâches de travail en toute sérénité (L. Taskin et D. G. Tremblay, 2010). Ici, les entreprises ont le devoir de mettre à la disposition de leurs employés des formations visant à les mettre au rythme du télétravail. Car, mettre des NTIC à la disposition des employés n'est pas suffisant, il faut que les responsables d'entreprise soient disposés à entendre leurs employés afin de lever tous quiproquos ; que les personnes soient formées et aient le temps nécessaire pour s'approprier ces nouveaux outils afin de les maîtriser dans l'exercice de leurs activités.

Cette étude admet certaines limites. L'une d'entre elle est celle relative à la technique de sélection de la population d'étude. En effet, l'échantillon de cette recherche est assez rétréci en termes de portée puisqu'il provient d'un seul milieu. Cette limite fait en sorte que la généralisation des conclusions tirées de cette étude à des populations provenant d'autres milieux ou contextes de travail doit se faire avec prudence. D'autre part, l'utilisation de mesures auto évaluées peut causer des biais de variance commune dans nos analyses. Toutefois, malgré les limites inhérentes à cette étude, les perspectives qu'ouvre ce travail de recherche sont multiples. En effet, nous pensons qu'il peut servir pour initier de nouveaux travaux de recherche en élargissant, par exemple, notre échantillon, le nombre de variable propre aux demandes et aux ressources en télétravail.

Conclusion

Il est certes évident que la pandémie de COVID-19 a été maîtrisée à travers le monde en dépit de quelques cas dépiés ici et là. Le monde du travail renaît à nouveau. Cette renaissance ne doit pas nous faire occulter cette période difficile et traumatisante que nous avons traversé. Le télétravail doit faire l'objet d'une analyse approfondie davantage à travers d'autres études, afin de percevoir cette nouvelle forme d'organisation du travail comme une option d'avenir. Pour ce faire, l'ensemble des parties prenantes à l'activité de travail ont tout intérêt à produire une reconnaissance appropriée des demandes et des ressources des salariés des entreprises souhaitant ne pas se défaire de cette pratique du travail. En tout état de cause, il est évident que le bilan initial est sans appel : le télétravail s'est imposé comme une composante indispensable pour le travail durant cette crise sanitaire. Aussi, le Gabon à travers ses entreprises a tout intérêt à l'adopter en vue d'une intégration durable. Car, qu'on le veuille ou non, nous sommes à l'ère des technologies de l'information et de la communication, maîtriser les enjeux de la société de l'information et de l'intelligence artificielle est une nécessité.

Références bibliographiques

ALLEN Tammy Dianne., GOLDEN Timothy David, et SHOCKLYE Kristen Michelle, 2015, « How effective is telecommuting? Assessing the status of our scientific findings », *Psychological Science in the Public Interest*, p. 40-68.

AROLLES Jean., DE VAUJANY Franck Xavier, et DALE Karen, 2021, Introduction : Expériencele nouveau monde du travail. Dans : Jean AROLES, Franck Xavier DE VAUJANY et Karen DALE (éds.), *Expérience de l'Nouveau monde du travail*. Cambridge University Press, p. 1-10.

AUBERT Nathalie, 2018, *La recherche du temps : Individus hyperconnectés, société accélérée*, Paris, Editions Eres.

- Aroles, J., de Vaujany, F.X. et Dale, K. (2021). Introduction : Expérience
- le nouveau monde du travail. Dans J. Aroles, F.X. de Vaujany et K. Dale (éd.), *Expérience de l'*
- Nouveau monde du travail, Cambridge University Press, p. 1 à 10.

- Aroles, J., de Vaujany, F.X. et Dale, K. (2021). Introduction : Expérience
- le nouveau monde du travail. Dans J. Aroles, F.X. de Vaujany et K. Dale (éd.), *Expérience de l'*
- Nouveau monde du travail, Cambridge University Press, p. 1 à 10.
- Aroles, J., de Vaujany, F.X. et Dale, K. (2021). Introduction : Expérience
- le nouveau monde du travail. Dans J. Aroles, F.X. de Vaujany et K. Dale (éd.), *Expérience de l'*
- Nouveau monde du travail, Cambridge University Press, p. 1 à 10.

BAKKER Arnold, et DEMEROUTI Evangelia, 2014, *Théorie des demandes d'emploi et des ressources*, Dans : Chen, PY et Cooper, CL, Eds., *Work and Wellbeing : A complete Reference Guide*, John Wiley & Sons, New York, p. 1-28.

BOLTANSKI Luc, et CHIAPELLO Eve, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

BOUCHER Kathleen, et LAPRISE Réjeanne, 2001, « Le soutien social selon une perspective communautaire », in Dufort, F. et J. Guay (directeurs), *Agir au cœur des communautés, La psychologie communautaire et le changement social*, p. 117-15.

BOUKEF Nabila, 2005, *Utilisation du courrier électronique dans l'activité managériale : usages, intérêts et limites [Thèse doctorat Université]*, Paris Dauphine, Crepa-DRM.

BRETON Thierry, 1994, *Le télétravail en France : situation actuelle, perspectives de développement et aspects juridiques*, La Documentation française, Coll. des rapports officiels.

CARMICHAEL Henry Lorne, et MACLEOD Wolf Bentley, 1993, « Miltiskilling, technical change and the japonese firm », *The Economic journal*, n°103 (January) : p. 142-160.

DEMEROUTI Evangelina., BAKKER Arnold, et NACHREINER Franck, 2001, « The job demands-resources model of burnout », *Journal of Applied psychology*, 86 (3), p. 499-512.

DEMEROUTI Evangelina, et BAKKER Arnold, 2011, « The Job Demands-Resources model: Challenges for future research », *Journal of Industrial Psychology*, 37 (2), p. 9

DUMAS Mathieu, et RUILLER Cécile, 2014, « Le télétravail: Les risques d'un outil de gestion des frontières entre vie personnelle et vie professionnelle? », *Management & Avenir*, 8 (74), p. 71-95.

DUMAS Mathieu, 2015, « Télétravailler dans une collectivité territoriale : Quelle gestion des frontières entre la vie privée et la vie professionnelle ? », *Politiques & Management Public*, 32 (2), p. 107-128.

GAJENDRAN Ravi, HARRISON David, 2007, The good, the bad, and the unknown about telecommuting: Meta-analysis of psychological mediators and individual consequences, *Journal of Applied Psychology*, 92 (6), p. 1524-1541.

GREGORY Alison, et MILNER Susan, 2009, « Work–life balance: A matter of choice? » *Gender, Work & Organization*, 16 (1), p. 1-13.

ISAAC Hélène, et KALIKA Michel, 2001, « Organisation, technologie de l'information et vie privée. », *Revue Française de Gestion*, n°134, Juillet.

ISAAC Hélène, 2006, *Le manager à distance : émergence d'un manager nomade*, in *Management & TIC. 5 ans de e-management*, ouvrage dirigé par Michel KALIKA, Paris, Liaisons.

KARASEK Robert, 1979, « Job demands, job decision latitude, and mental strain: Implications for job redesign », *Administrative Science Quarterly*, p. 24.

KURLAND Norbert, et BAILEY Dianne, 1999, « The advantages and challenges of working here, there anywhere, and anytime », *Organizational Dynamics*, 28 (2), p. 53-68.

LACHMANN Hervé., LAROSE Cécile., PENICAUD Magali, et MOLEUX Marc, 2010, *Bien-être et efficacité au travail, Dix propositions pour améliorer la santé psychologique au travail*, Rapport au Premier ministre, La Documentation française,

LAZARUS Richard, et FOLKMAN Susan, 1984, *Stress, Appraisal, and Coping*, New York : Springer

MARTIN Bruce, et MACDONNELL Rachel, 2012, « Is telework effective for organizations? A metaanalysis of empirical research on perceptions of telework and organizational outcomes », *Management Research Review*, 35 (7), p. 602-616.

MOORE John, 2006, « Homeworking and work-life balance: Does it add to quality of life? » *Revue Européenne de Psychologie Appliquée/European Review of Applied Psychology*, 56(1), p. 5-13.

OLDHAM Gary, et FRIED Yitzhak, 2016, « Recherche et théorie sur la conception des emplois : passé, présent et futur », *Comportement organisationnel et processus de décision humaine*, 136, p. 20-35.

PARENT-LAMARCHE Annick, et BOULET Mélanie, 2021, « Workers' Stress During the First Lockdown: Consequences on Job Performance Analyzed With a Mediation Model », *Journal of occupational and environmental medicine*, 63(6), p. 469-475.

PILLON Thomas, 1995, « Discontinuité et continuité des espaces de travail », *Futur antérieur*, n30- 31-32, p. 51-64.

ROSANVALLON Jérémie, 2007, *Le travail de coordination à distance: éclatement des collectifs de travail et transformations du travail collectif*, [Thèse pour le doctorat de sociologie], Université de Marne-la-Vallée.

SARDESHMUKH Shalaka, SHARMA Devendra, et GOLDEN Timothy, 2012, « Impact of telework on exhaustion and job engagement: A job demands and job resources model », *New technology, Work and Employment*, 27 (3), p. 193-207.

SCHAUFELI Wilmar, et TARIS Toon, 2014, « A critical review of the job demands-resources model: Implications for improving work and health », In Georges BAUER et Omer H'MMIG (Eds.), *Bridging occupational, organizational and public health : A transdisciplinary approach*, Springer Science+Business Media

TASKIN Laurent, et TREMBLAY Diane Gabrielle, 2010, « Comment gérer les télétravailleurs ? », *Gestion*, vol. 35, n° 1, p. 88-96.

TOSCANO Ferdinando, et ZAPPALA Salvatore, 2020, « Social isolation and stress as predictors of productivity perception and remote work satisfaction during the COVID-19 pandemic: The role of concern about the virus in a moderated double mediation. », *Sustainability*, 12(23), p. 1-14.

TREMBLAY Diane Gabrielle., CHEVRIER Catherine, et LORETO Martine Di, 2006, « Le télétravail à domicile: Meilleure conciliation emploi-famille ou source d'envahissement de la vie privée? » *Revue Interventions économiques*, 34, p. 1-25.

TREMBLAY Diane Gabrielle, 2020, « Le télétravail et le cotravail (coworking) : enjeux socio territoriaux dans la foulée de la pandémie de COVID-19 », *Revue Organisations & Territoires* 12 (29), p. 19.

VALLERY Gérard, 2006, « Quels sont les effets des NTIC sur le travail et l'organisation. » In C. LEVY-LEBOYER, C. LOUCHE, J.P. ROLLAND (Eds.), *Management des organisations*, p. 387-411), Paris, Edition d'organisation

VAYRE Elène, 2019, « Les incidences du télétravail sur le travailleur dans les domaines professionnel, familial et social », *Le travail humain*, 1 (82), p. 1-39.

Les langues, les cultures et les identités sont intrinsèquement liées. Système de signes identifiés permettant une communication entre une ou plusieurs entités, la langue joue un rôle crucial dans la construction de l'identité individuelle et collective. Elle permet aux individus de se connecter à leur patrimoine culturel, de se sentir appartenir à une communauté et de s'exprimer pleinement dans leur cadre culturel spécifique. La perte d'une langue peut avoir des conséquences profondes sur l'identité culturelle d'un groupe et entraîner un sentiment de déracinement et de marginalisation..

Contributeurs : Jean Bruno Antsué, Kouassi Ange Aristide Molou, Séverin Ngakosso, Jean Bruno Antsué, Tessa Moundjiegout, Severin Koffi Agouvi, Mahamondou N'Djambara, Konga Palassi, Atiyihwè Awesso, Pierre Hubert Mfoutou et Kader Kane Inagnibomoua.

Conception graphique, intérieur et couverture : Serge Mboma

