

Université Lille 1 - Université de Lomé (Togo)

**École doctorale SESAM**  
Faculté des Sciences Économiques et Sociales  
**Institut de Sociologie et d'Anthropologie**  
*Laboratoire : CLERSE*

Par : Mahamondou N'DJAMBARA

**Que veut dire Richesse ? Du Travail, de l'Argent, du Don et du Vivre  
Ensemble à Bokokopé (Togo)**

*Une analyse des politiques et pratiques de développement à partir des institutions.*

Thèse de doctorat en Sociologie et Anthropologie

*Mention : Sociologie et Anthropologie des sociétés contemporaines.*

Directrice de thèse : Professeur Brigitte STEINMANN, Université Lille1

Co-Directeur de thèse : Professeur Komi KOSSI-TITRIKOU, Université de Lomé.

Soutenue le 6 juin 2014 à l'Université de Lille 1



Jury :

M. Remy BAZENGUISSA-GANGA, Directeur d'Etudes, EHESS, Paris.

M. Abdelkader DJEFLAT, Professeur, Université de Lille 1.

Mme Judith HAYEM, Maître de conférences, Université de Lille 1.

M. Abel KOUVOUAMA, Professeur, Université de Pau et des Pays de l'Adour.

---

Mots-clés : Développement, Politiques, Évaluation, Cadre Logique, Indicateurs, Pauvreté, Croissance, Revenu, Bonheur, Richesse, Quantitatif, Qualitatif, Travail, Argent, Don, Vivre ensemble, Institutions, Mythes, Rites, Rituels, Ethnie, Kabyè, Migration, Évolutionnisme, Styles de pensée, Mondes de pensée, Agriculture, Élevage, Togo.



*À Alice, Dinah et Maya.*



*« Celui qui est pauvre n'est pas celui qui possède peu, mais celui qui a besoin de beaucoup et qui désire toujours en avoir plus [...]. Le développement ne doit pas être opposé au bonheur, il doit favoriser le bonheur des hommes, il doit favoriser l'amour, les relations humaines, permettre de s'occuper de ses enfants, d'avoir des amis, d'avoir le nécessaire. Parce que c'est précisément la chose la plus précieuse. Et, dans notre combat pour l'environnement, n'oublions pas que l'élément essentiel, c'est le bonheur des hommes. Merci ».*

*José Alberto Mujica Cordano, Président de l'Uruguay.  
(Pires, 2012).*



## Remerciements.

Je voudrais avant tout rendre un hommage à M. Dago Sambiani, Maître de conférences en Sociologie à l'Université de Lomé au Togo qui a entamé cette aventure doctorale avec moi en tant que co-directeur, mais qui nous a quittés prématurément. Qu'il repose en paix. C'est le lieu de remercier le Professeur Komi Kossi-Titrikou pour avoir accepté de prendre le relais.

Mes remerciements vont tout d'abord aux habitants de Bokokopé, particulièrement à Henry et au chef Kawila, qui ont accepté de m'accueillir dans leur hameau, de m'ouvrir leurs maisons et leurs cœurs, en toute simplicité.

Il n'est pas courant d'adresser des remerciements au directeur ou à la directrice de thèse, mais qu'il me soit permis ici de déroger à cette règle. Je tiens très sincèrement à exprimer ma reconnaissance à Brigitte Steinmann qui n'a ménagé aucun effort pour se montrer disponible et partager sa longue expérience de recherche avec moi. J'ai beaucoup apprécié sa densité en termes de bibliographie ainsi que sa grande maîtrise des cadres théoriques, même dans des domaines qui ne sont pas forcément de son ressort. Merci Brigitte !

La thèse c'est aussi l'occasion de rencontres inoubliables. Celle avec le mathématicien Jacques Emsalem en est une. Merci pour tes conseils.

Que M. Blanza Kao, anthropologue et spécialiste du pays *kabyè* soit remercié. Malgré son âge avancé et son état de santé fragile, il m'a toujours bien accueilli et fourni le maximum d'information en sa possession.

Je remercie également les Professeurs Aklesso Adji, philosophe, Essodina K. Péré-Kéwézima, linguiste, M. Kossi T. Djonoukou, anthropologue, tous à l'Université de Lomé pour « l'autre regard » qu'ils ont apporté à ma recherche.

Je ne saurai clore cette rubrique sans exprimer toute ma reconnaissance à Claudine Six et à son époux Yves Leteneur pour des raisons que je ne peux exprimer ici mais qu'ils comprendront bien.





## Liste des cartes

Carte 1 : Togo, pays d'Afrique de l'ouest. (Source : DGSCN).....	32
Carte 2 : Pays d'origine des migrants de Bokokopé dans le massif nord du Lama-Tessi.....	37
Carte 3 : Migration kabyè : le lien avec le pays d'origine. (Source : C. Piot).....	39
Carte 4 : Bokokopé, dans le canton de Lavié (Préfecture de Kloto, Région des Plateaux).....	41
Carte 5 : Le Togo sous domination allemande.....	69
Carte 6 : Les langues et ethnies au Togo. ....	71
Carte 7 : La migration kabyè. ....	73
Carte 8 : Découpages administratifs de 1960 à 1981.....	84
Carte 9 : Zones climatiques et grandes aires culturelles. ....	86
Carte 10 : Région de départ (Kara) et Région d'accueil (Plateaux) des migrants kabyè. ....	88
Carte 11 : Carte de Bokokopé réalisée à main levée avec les noms des habitants cités et l'indication de quelques infrastructures (2012).....	216



## Liste des tableaux

Tableau 1 : Alphabet kabyè. ....	xvi
Tableau 2 : Prononciation des lettres spéciales en kabyè. ....	xvi
Tableau 3 : Aperçu de la situation socio-économique et administrative du Togo. (DGSCN).....	30
Tableau 4 : Compte d'exploitation prévisionnel du projet d'élevage de porcs à Bokokopé. ....	54
Tableau 5 : Les chefs d'État et de gouvernements successifs depuis l'indépendance du Togo. ....	81
Tableau 6 : Répartition de la population par Région, superficie et densité.....	85
Tableau 7 : Évolution des paradigmes de l'aide au développement. ....	90
Tableau 8 : Répartition des ONG par catégories.....	90
Tableau 8 : Répartition des ONG dans la Région des Plateaux. ....	91
Tableau 10 : Répartition des ONG par secteurs d'activités. ....	91
Tableau 11 : Seuil de la pauvreté monétaire par régions. ....	92
Tableau 12 : Indicateur de santé par régions.....	93
Tableau 13 : Indicateurs d'assainissement par régions.....	94
Tableau 14 : Exemple de fichier et de résultats d'enquête sur le bien-être.....	124
Tableau 15 : Résultats d'enquête sur le bien-être au Ghana .....	124
Tableau 16 : Calendrier de mes séjours à Bokokopé.....	186
Tableau 17 : visualisation des acteurs en présence et de leurs rôles.....	200
Tableau 18 : Présentation de la rencontre des acteurs, de la situation qu'elle crée et des émotions ou affectifs qui peuvent en découler.....	201
Tableau 19 : Répartition de la population de Bokokopé par sexe et par âges (2011). ....	220
Tableau 20 : Journée moyenne d'un migrant de Bokokopé (2011).....	221
Tableau 21 : Valeur monétaire de la production à Bokokopé. ....	234
Tableau 22 : le calendrier Républicain. ....	289
Tableau 23 : le calendrier kabyè. ....	289
Tableau 24 : récapitulatif des initiations et rites dédiés à l'enfant de 0 à environ 9 ans. ....	294
Tableau 25 : récapitulatif des initiations et rites dédiés aux jeunes enfants (garçons) entre 10 et 14 ans. ....	298
Tableau 26 : récapitulatif des initiations et rites dédiés au jeune garçon entre 15 et 20 ans. ....	301
Tableau 27 : récapitulatif des initiations et rites dédiés à la jeune fille entre 15 et 20 ans. ....	307
Tableau 28 : récapitulatif des initiations et rites dédiés au jeune <i>ɛvalu</i> afin de le purifier (entre 20 et 25 ans).....	312
Tableau 29 : récapitulatif des initiations et rites dédiés au jeune <i>sanɔgayɔɔ</i> afin de le préparer à la maturité (entre 25 et 30 ans).....	314
Tableau 30 : récapitulatif des initiations et rites dédiés au jeune <i>Ezaakpa</i> et qui le consacre adulte mûr, complet et sage. ....	319
Tableau : Nombre de villages et hameaux par préfecture. (Source : DGSCN). ....	480



## Liste des figures

Figure 2 : Exemple de cycle de projet .....	44
Figure 3 : Structure du cadre logique (source : FSE) .....	63
Figure 4 : L'économie vue comme élément d'un système.....	106
Figure 5 : Structure du développement.....	113
Figure 6 : Site internet de l'OCDE sur la mesure du Bien-être.....	126
Figure 7 : Chronologie des grandes théories en sciences sociales.....	161
Figure 7b : Problématique de l'ethnologie évolutionniste (adaptation du schéma de Testart).....	163
Figure 8 : Problématique centrale des théories du développement (adaptation du schéma de Testart) ..	164
Figure 9 : Enchevêtrement des mondes de pensée et styles de pensée (SP).....	177
Photo 1 : à gauche, Henry le secrétaire du groupement, et Kouméalo, la présidente (2009).....	185
Photo 2 : Le Chef du hameau, devant sa case.....	187
Photo 3 : Une maisonnée à Bokokopé.....	188
Figure 10 : Superficie des terres cultivées à Bokokopé (2011).....	217
Figure 11 : Temps utilisable pour une femme de Bokokopé (2011).....	223
Figure 12 : Temps utilisable pour un homme à Bokokopé (2011).....	223
Figure 13 : quelques outils aratoires à Bokokopé.....	227
Figure 14 : Répartition des principaux produits agricoles (moyenne 2009-2011).....	229
Figure 4 : La porcherie collective de Bokokopé : une femme en train de nettoyer les enclos.....	231
Figure 15 : Production animale à Bokokopé (2012).....	232
Figure 5 : Claies à base de palmiers.....	233
Figure 16 : Part des principaux produits en termes monétaire.....	235
Photo 6 : Opération de nettoyage des ignames.....	240
Figure 17 : Répartition par postes de la consommation moyenne d'une maisonnée à Bokokopé (2009-2011).....	244
Photo 7 : Habitat typique à Bokokopé (2012). Il est composé de cases en terre couvertes de pailles. Les cases les plus améliorées sont couvertes de tôles ondulées, mais le bâtiment reste en terre.....	246
Photo 8 : La motocyclette d'Henry, la seule du hameau (2010).....	247
Figure 18 : noyau vital d'après la mythologie kabyè.....	260
Figure 19 : Représentation du monde et de la personne d'après la mythologie kabyè.....	262
Figure 20 : Eyuv dans son rapport avec son environnement naturel et social.....	267
Figure 21 : les séries de circonstances liées aux rites kabyè.....	284
Figure 22 : le cycle des saisons et les occurrences rituelles.....	286
Figure 23 : Représentation graphique de la vie d'un individu en pays kabyè, de la naissance à la mort ainsi que les différentes initiations auxquelles il est soumis.....	292
Figure 24 : coiffure rituelle kojonga.....	293
Photo 9 : Henry (à droite en casquette), sa femme (au milieu), deux de ses petits frères (à gauche et tout au fond en rouge) et ses enfants. Au fur et mesure que les garçons retournent la terre, la femme et les enfants sèment du riz.....	295
Figure 25 : coiffure rituelle kolongolo.....	298
Figure 26 : coiffure rituelle ñunḍiku.....	304
Figure 27 : coiffure esthétique, poḍe.....	311
Figure 28 : le gong, ḥkpane.....	317
Figure 29 : quelques objets rituels : 1.bracelet, kəkōḍv ; 2.cache-œil, cəḥḡyɛ ; 3.collier, lɪkpaḍɛ ; 4.cornes, tayḡ.....	319
Figure 30 : Initiations, rites et principes axiologiques en pays kabyè.....	345
Photo 10 : École primaire de Bokokopé. Au premier plan, l'apatam construit en 2002 et derrière le nouveau bâtiment en dur obtenu avec l'appui d'une ONG et la participation de la communauté.....	365
Figure 31 : Influence des mondes de pensée et processus du choix rationnel.....	382
Figure 32 : Le don pratiqué par l'Association de développement.....	406
Figure 33 : le don dans le monde de pensée dit kabyè : le hav.....	408



## Notes sur la transcription.

À l'instar de la plupart des langues d'Afrique de l'ouest, l'orthographe *kabyè* est basée sur l'emploi de lettres romaines, complétées par certaines lettres de l'Alphabet Phonétique International (API). L'orthographe *kabyè* s'applique de manière différente d'un auteur à un autre. On distingue généralement deux types d'orthographe, littérairement parlant : une orthographe admise et une autre non-admise. Elle peut se schématiser comme sur le graphique ci-dessous.

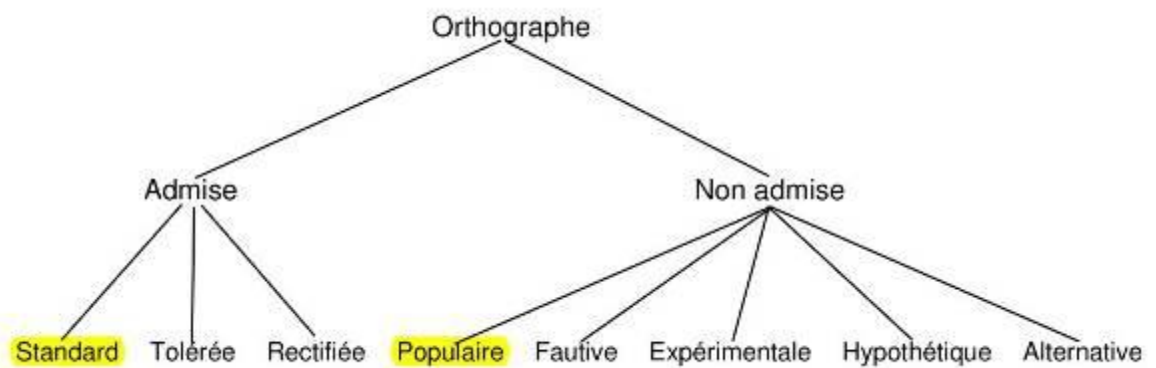


Figure 1 : Types d'orthographe dans la littérature kabyè. D'après un schéma de David Roberts<sup>1</sup>.

L'orthographe admise est celle adoptée par le Comité de Langue Nationale *Kabyè* (CLNK), alors que celle non-admise est souvent utilisée consciemment par certains auteurs pour « faciliter la lecture » en transcrivant les phonèmes par les lettres de l'alphabet romain uniquement.

Dans le cadre de la présente thèse, je m'emploierai à utiliser autant que possible l'orthographe standard dont voici les caractères :

---

<sup>1</sup> Roberts, 2008, *L'orthographe du ton en kabyè au banc d'essai*, Thèse de Doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

Aa	Bb	Cc	Dd	Ɖɗ	Ee	Ɛɛ	Ff	Gg	Yy	Hh
Ii	Ll	Jj	Kk	Ll	Mm	Nn	Ññ	Ŋŋ	Oo	Ɔɔ
Pp	Rr	Ss	Tt	Uu	Ʋu	Vv	Ww	Yy	Zz	
,	.	-	:	;	?	!	...	«»	()	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	

Tableau 1 : Alphabet kabyè.

Pour simplifier, on peut dire que les caractères *a, b, d (ɗ), e, f, g, h, i (l), k, l, m, n, o, p, r, s, t, v, w, y, z*, les chiffres et les ponctuations se prononcent ou s'emploient de la même manière qu'en français. Par contre, pour les autres, il faut prononcer :

Prononcer...	Comme dans .....
<i>c</i>	<b>match</b>
<i>ɛ</i>	<b>Père</b>
<i>ɣ</i>	<b>Bah ; Allah</b>
<i>j</i>	<b>jazz</b>
<i>ñ</i>	<b>Pagne</b>
<i>ŋ</i>	<b>Piercing</b>
<i>ɔ</i>	<b>Botte ; boxe</b>
<i>u, v</i>	<b>soupe</b>

Tableau 2 : Prononciation des lettres spéciales en kabyè.



## Architectonique de la thèse

Remerciements.....	vii
Liste des cartes.....	ix
Liste des tableaux.....	xi
Liste des figures.....	xiii
Notes sur la transcription.....	xv
Architectonique de la thèse.....	xvii
INTRODUCTION.....	21
PREMIÈRE PARTIE.....	31
Du problème, de la problématique et de la méthodologie.....	31
Preliminaires : mon parcours professionnel.....	35
Chapitre 1.....	41
Le problème : De la difficulté de l'usage du cadre logique comme outil d'une évaluation pertinente de la richesse et du bien-être ; illustration : La chèvre de Hazou.....	41
1.1. Palabres autour d'un projet d'élevage : Que doit-on vendre ? Comment doit-on vendre ?.....	43
1.2. Palabres autour du Compte d'Exploitation du projet d'élevage : Pourquoi des outils de gestion pour les paysans de Bokokopé ?.....	56
1.3. L'amélioration des conditions de vie passe par l'augmentation du revenu.....	62
Chapitre 2.....	67
Le Terrain.....	67
- Présentation du Togo et de sa politique de développement.....	67
2.1. Brève histoire du Togo.....	69
2.2. Institutions et organisation territoriale de l'État.....	79
2.3. Le développement au Togo :.....	88
Chapitre 3.....	97
De la littérature sur les questions de développement : l'altération des structures imposées de développement.....	97
3.1. Définition et origine du développement.....	98
3.2. L'institutionnalisation du développement.....	104
3.3. La prégnance de la quantification.....	107
CHAPITRE 4.....	115
De la littérature sur les questions de bien-être.....	115
4.1. Définitions du <i>bien-être</i> .....	115
4.2. Méthodes pour mesurer le bien-être.....	122
4.3. Les théories du bien-être.....	128
Chapitre 5.....	137
De la littérature sur les questions de migration d'un milieu rural vers un autre milieu rural : la politique de mise en valeur de terres et ses effets.....	137
5.1. État de la recherche en matière de colonisation des terres agricoles au Togo.....	139
5.2. La migration rurale au Togo et les théories de la migration.....	142
5.3. L'apport d'autres modèles explicatifs de la migration.....	145
Chapitre 6.....	153
Point sur les différentes approches théoriques, choix de ma problématique, énoncé de mon hypothèse et des objectifs de la recherche.....	153
6.1. Les trois grandes théories :.....	154
6.2. Évolutionnisme comme fondement des théories et politiques de développement.....	159
6.3. L'approche par les institutions comme modèle d'analyse : l'apport de Mary Douglas.....	171
HYPOTHÈSE :.....	177
OBJECTIFS :.....	178
Modèle d'analyse :.....	179
Chapitre 7.....	183
De la démarche pour collecter et analyser les données de terrain.....	183
7.1. Rencontre avec Henry et l'organisation de mes séjours.....	184
7.2. L'échantillonnage et l'unité d'analyse : mes enquêtes de maisonnées.....	187

7.3. Le traitement et l'analyse des données recueillies : les résultats et le processus de leur validation.	189
Chapitre 8	193
Mon positionnement en tant qu'observateur ... observé.	193
8.1. Moi et mon terrain.	195
8.2. Prendre conscience des émotions et des affects.	198
8.3. Le poids des émotions et des affects.	201
8.4. Les biais liés à la lucidité complaisante et à l'effet de domination symbolique.	204
8.5. Émotion et cognition.	206
DEUXIÈME PARTIE	209
De l'idée de richesse et du <i>bien-être</i> des migrants de Bokokopé au quotidien : Institutions, styles de pensée et diversité des perceptions.	209
Chapitre 9	213
De la richesse matérielle : production, distribution et consommation à Bokokopé.	213
9.1. Production.	214
9.2. La distribution	236
9.3. La consommation	243
Chapitre 10	249
Le mythe de la création : la notion de <i>ñim</i> ou la richesse en quatre dimensions.	249
10.1. Rencontre du vieux Hodo : quelques versions orales du mythe <i>kabyè</i> .	252
10.2. Quelques versions écrites du mythe <i>kabyè</i> .	253
10.3. Le mythe <i>kabyè</i> reconstitué.	258
Chapitre 11	271
Le rite d'initiation <i>kabyè</i> ou l'analogie naturelle du mythe	271
11.1. De la contemporanéité des rites dits <i>kabyè</i> .	272
11.2. Les circonstances et occurrences des rites en pays <i>kabyè</i> .	278
Chapitre 12	291
Description des rites d'initiation : de l'enfance à la maturité.	291
12.1. <i>Pua</i> , l'enfant-esprit.	292
12.2. <i>Ehoze</i> , l'être insignifiant.	296
12.3. <i>Evalv</i> , l'initié, l'être arraché de son insignifiance.	299
12.4. <i>Akpeɣ</i> , l'initiation de la jeune fille <i>kabyè</i> .	306
12.5. <i>Sangayvv</i> , l'être purifié.	310
12.6. <i>Ezɔkpɔ</i> , l'initié majeur.	314
12.7. <i>Kɔndɔ</i> , l'initié mature, l'être construit.	317
Chapitre 13	325
Les déterminants axiologiques du rite d'initiation <i>kabyè</i> .	325
13.1. Les rites <i>kabyè</i> : effervescence collective, alternance du sacré et du profane.	325
<i>Wiyao</i> ou comment les migrants pensent à travers l'institution rituelle.	326
13.2. La forme performative du rite <i>kabyè</i> .	335
13.3. Les rites <i>kabyè</i> produisent des principes axiologiques.	343
Chapitre 14	351
Les cérémonies rituelles <i>kabyè</i> comme Institution.	351
14.1. De l'efficacité sociale comme fondement du rite <i>kabyè</i> en institution.	353
14.2. Rite d'initiation comme instrument politique et officialisation du rite comme institution.	366
14.3. De l'influence d'autres institutions et de l'évidence du choix : la logique de la relativité généralisée.	373
Chapitre 15	385
Des styles de pensée autour de quatre principes axiologiques : le travail, l'argent, le don et le vivre ensemble.	385
15.1. Du principe <i>travail</i> et de ses représentations à Bokokopé.	388
15.2. De l' <i>argent</i> et de ses représentations à Bokokopé.	395
15.3. Du principe <i>don</i> à Bokokopé.	400
CONCLUSION GÉNÉRALE	415
BIBLIOGRAPHIE	431
ANNEXES	449
A.1. Complément : au nom de la science et de la logique !	450
A.2. Un chien comme en trouve au Togo.	466

A.3. Exemple de transact.....	467
A.4. Point IV du discours de HARRY TRUMAN .....	468
A.5. QUELQUES DONNÉES BRUTES.....	469
A.6. Questionnaire sur l'ethnicité.....	471
A.7. La mythologie et ses théories. ....	474
A8. La théorie du choix rationnel.....	478
A.9 Togo : nombre de hameaux par préfectures et Régions .....	480
Index .....	483



# INTRODUCTION

L'objectif de cette thèse est de rendre compte de la manière dont les migrants ruraux de Bokokopé conçoivent l'idée de richesse, de travail, d'argent, de don et du vivre ensemble, en rapport avec des principes axiologiques humains et sociaux communs, entretenus et perpétués par un rite traditionnel institutionnalisé. S'il est difficile de retenir une définition-type du développement, il faut reconnaître qu'à l'origine, il s'agit tout de même d'un programme soutenu par des valeurs traditionnelles capitalistes nées de l'expérience de l'évolution de la société de l'Europe occidentale qui les a institutionnalisées, entretenues et exportées au reste du monde<sup>2</sup>. À l'heure de l'invention du développement, ces valeurs ont été durement portées par les États-Unis. Même s'il n'est pas le premier à utiliser le terme « développement », le Président américain Truman avait ouvert une nouvelle ère dans les relations internationales en prononçant ce mot dans son discours d'investiture de janvier 1949, notamment en son point IV. En l'opposant au concept de « sous-développement », il venait de mettre un terme à l'usage fort contestable du couple « primitif/civilisé » pour décrire les relations Nord/Sud et justifier l'impérialisme capitaliste. En cette période de décolonisation, l'idée d'un État plus évolué qu'un autre sur la base du degré de civilisation était de plus en plus difficile à accepter. Avec la notion de développement, le progrès aujourd'hui est désormais mathématisé, objectivé. Notre premier défi à relever va être celui de sa mesure. A la faveur de la trouvaille du PIB par Simon Kuznets en 1932, à la demande du Congrès américain, dans le but de mesurer l'effet de la grande dépression sur l'économie, cet agrégat va être considéré par les USA et ensuite par les agences *onusiennes* du développement, les institutions financières internationales de Bretton Woods, les multinationales, les Investissements Directs Étrangers (IDE) et autres fondations, comme le premier indicateur du développement qui mesure en l'occurrence la croissance de la production. La

---

<sup>2</sup> Rist, 2001, *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*, Les Presses de Sciences Po, pp. 118-133.

clé du bonheur serait ainsi la croissance de la production et de la consommation. Cela n'est pas sans rappeler les valeurs fondatrices du capitalisme : l'argent (la marchandisation), le gain ou le profit (l'accumulation), la compétition (la production et la consommation de masse). Ainsi, la manière de concevoir le bonheur et de le mesurer dépendrait des valeurs humaines qui guident l'action dans une société donnée<sup>3</sup>. Pour comprendre le choix du PIB et de la tendance au *quantificationnisme* en général pour appréhender le bien-être, il faut le relier aux valeurs qui fondent la société capitaliste. De même, pour saisir la manière dont les paysans de Bokokopé perçoivent le bien-être, une description des principes axiologiques qu'ils partagent est indispensable, et cela peut se faire à partir d'une analyse de l'institution porteuse de ces principes, en l'occurrence le rite initiatique. Tant de cultures donc, tant de catégories de pensée, tant de conceptions du développement ou du progrès social, et tant de façons de le mesurer. À la différence des valeurs capitalistes, il s'est constitué en Europe de l'Est des États porteurs d'autres valeurs dites communistes, inspirées du marxisme. Les valeurs du marxisme se sont construites à la suite de la critique du capitalisme et sont fondamentalement opposées aux siennes. Il s'agit de valeurs de communauté de biens (contrairement à l'individualisme), de régulation et de redistribution (contrairement à la compétition et au libre marché), d'égalité des chances (plutôt que la méritocratie). Après la chute du mur de Berlin, la vision du développement qui « s'impose » à la société globale actuelle est celle du capitalisme mais elle n'échappe pas aux critiques. En effet, la corrélation que le capitalisme établit entre croissance et bien-être est de plus en plus remise en question. La plus connue de ces études est celle d'Easterlin qui montre que la croissance n'induit pas toujours le bonheur dans les pays riches. Par la suite, Clark et Senik vont établir un constat similaire pour les pays pauvres. Pour corriger les insuffisances du PIB, de nombreux indicateurs alternatifs, quantitatifs, qualitatifs ou même subjectifs vont voir le jour. Le plus médiatisé

---

<sup>3</sup> Weber, dans son *Ethique*, explique une certaine corrélation entre le protestantisme et l'esprit du capitalisme. C'est vrai qu'il est très tentant de rechercher derrière certaines pratiques, des schémas idéologiques. Mais cela pose quelques difficultés, surtout lorsqu'on parle de valeurs. Comme je le précise plus loin, en termes de valeurs, il s'agira pour moi, plutôt de catégories de pensée sur lesquelles les gens s'appuieraient pour penser et agir.

est l'Indicateur du Développement Humain (IDH) préconisé par le Prix Nobel Amartya Sen<sup>4</sup> et porté par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD)<sup>5</sup>. En plus du revenu, cet indicateur a le mérite de prendre en compte des dimensions plus humaines, non marchandes, telles que l'espérance de vie et le niveau d'instruction. Parallèlement, à partir de l'expérience de l'indice du Bonheur National Brut<sup>6</sup> utilisé depuis 1972 par le Bhoutan, de nombreuses initiatives sont prises en faveur de la recherche d'indicateurs pouvant rendre compte efficacement du bonheur des populations. Des enquêtes sont ainsi menées directement auprès de celles-ci, sur la base d'une batterie d'indicateurs censés cerner le maximum possible des dimensions du bien-être. On parle même déjà d'Indice de Bonheur Mondial (IBM)<sup>7</sup> et la question a fait office d'une résolution de l'Assemblée Générale des Nations Unies en juillet 2011<sup>8</sup>. Seulement, tous ces indicateurs alternatifs ont un point commun avec le PIB : la tendance à la quantification et à l'agrégation, sous le couvert d'une quête d'objectivité, de scientificité et surtout de comparabilité. Or, cette volonté de vouloir tout appréhender en termes de quantité a pour conséquence le décalage entre les résultats de l'évaluation des actions de développement, et la perception réelle qu'en ont les populations bénéficiaires. C'est d'ailleurs ce que disait Kaliwa<sup>9</sup>, en avril 2010, à propos d'une collecte d'informations sur son projet d'élevage : « La dame avec qui nous travaillons sur l'élevage des porcs est venue comme prévu la semaine dernière. Elle voulait savoir si cette action nous avait permis d'améliorer notre condition de vie ici à Bokokopé. Elle m'a demandé combien de porcs j'avais en ce moment, combien de truies et combien de verrats, combien j'en avais vendu dernièrement, combien j'en avais consommé avec ma famille, quel était le montant total de la vente, est-ce que j'ai pu épargner, qu'est-ce que j'ai acheté avec l'argent obtenu, est-ce que j'envisageais d'augmenter le nombre

---

<sup>4</sup> Sen, 2003, L'indice de développement humain, *Revue du MAUSS*, 259-260.

<sup>5</sup> PNUD, 1990, *Rapport mondial sur le développement humain*, PNUD.

<sup>6</sup> Ura et Galay, 2004, *Gross national happiness and development*, Centre for Bhutan Studies.

<sup>7</sup> Le Roy, 2010, Comment mesurer le bonheur?, *Futuribles*, 37-50.

<sup>8</sup> Assemblée\_Generale, 2012, Résolution 65/309. Le bonheur : vers une approche globale du développement, [En ligne], Disponible sur: <http://www.un.org> [Consulté le 20/09/2012].

<sup>9</sup> Un enquêteur de Bokokopé. Pour des raisons de confidentialité, j'ai changé son nom.

d'animaux, etc. mais le problème c'est que moi je ne note pas toutes ces choses. Elle était un peu déçue, mais moi je lui ai dit que je m'apprêtais à vendre quelques animaux pour pouvoir participer en juillet prochain au *Waah*. C'est une occasion très importante pour nous, on retrouve ceux qui sont restés à *Kukudè*, on participe à des cérémonies, des initiations, bref, c'est comme si on gagnait en énergie et à notre retour, on a l'impression de vivre mieux, on est plus à l'aise. Je ne sais pas si tu me comprends, mais voilà ... ».

Partis de *Kukudè*<sup>10</sup>, village situé au nord-est du Togo, dans la Région de la Kara, ces paysans se sont installés à Bokokopé, dans le sud, précisément dans la Région des Plateaux. Ils font partie de ce que certains géographes ont appelé la seconde phase de migration, celle dite *spontanée*<sup>11</sup>. En exploitant les terres qui leur sont cédées et en mettant en œuvre des projets de développement (agriculture, élevage), ils ont, pour la plupart, augmenté leur revenu. Mais sont-ils heureux pour autant ? En 2009, lorsque j'ai décidé de mener une recherche au sein de cette communauté, l'idée était de réaliser une étude ethnographique dans laquelle je pourrais décrire la vie quotidienne de ces migrants, les relations qu'ils entretenaient avec les autochtones, les transformations culturelles qu'ils auraient subies, etc. Mais, au bout de deux années d'observation de la vie quotidienne et d'échanges avec les migrants de Bokokopé, j'ai été marqué par l'importance qu'ils accordaient au respect de certains principes qui leur permettent de se maintenir, de prouver leur identité et de s'adapter au pays d'accueil. C'est surtout une phrase de l'enquêté *Henry*<sup>12</sup> qui a été l'élément déclencheur : « Les gens pensent que nous, les migrants, nous sommes venus pour chercher de l'argent et que c'est seulement ça qui nous intéresse. Or, même s'il est vrai que nous gagnons de l'argent, ça ne suffit

---

<sup>10</sup> J'ai opté pour cette orthographe qui a été adoptée par le professeur Gayibor et son équipe (cf. Gayibor, *et al.*, 2011c, *Histoire des Togolais: Des origines aux années 1960. Tome 1, De l'histoire des origines à l'histoire du peuplement*, Lomé/Paris, Presses de l'UL/KARTHALA, p. 264.). une deuxième variante est *Kuwde* publiée par le professeur Piot (cf. Piot, 2008, *Isolément global: la modernité du village au Togo*, KARTHALA Editions, p. 10.).

<sup>11</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, 1987, *Les migrations rurales des Kabyé et des Losso (Togo)*, Paris, ORSTOM, p. 103.

<sup>12</sup> *Bokocopé, le 20 novembre 2009*. Pour identifier les enquêtés dans cette thèse tout en gardant l'anonymat, j'ai interverti certains prénoms, coupé d'autres, inverser d'autres encore, sauf celui de Henry qui s'avère être mon *doc*, et qui n'a pas trouvé d'inconvénient à ce que je le cite par son vrai prénom.



pas à nous rendre heureux, en tout cas pour ce qui me concerne. Pour moi, à chaque fois qu'on me dit : toi, tu es un homme !!, à chaque fois que je sens de la joie, de la reconnaissance et de la considération dans les yeux de l'autre, ici comme au village (le pays d'origine<sup>13</sup>), je me sens heureux. Pour moi, cela signifie que je me suis bien conformé aux valeurs morales et culturelles qui sont censées me caractériser en tant que fils de *Kukudè* et que j'ai acquises depuis mon enfance, je veux parler du travail, du courage, de la famille, du respect de l'autre etc. Et ça c'est important pour moi ». Quel est le sens de cette déclaration ? Il ne va tout de même pas dire qu'il est plus préoccupé par son honneur que par la survie ou la satisfaction de ses besoins qui, du reste, ne sauraient se réaliser sans un minimum de revenus ? En fait, ceci n'est que l'une des nombreuses réactions enregistrées lors des séances de formation, d'élaboration ou de mise en place d'outils, qui sont censés permettre aux producteurs de mieux gérer leurs exploitations. Henry tentait d'expliquer aux techniciens de l'association d'aide qui les accompagnaient, qu'il ne comprenait pas très bien pourquoi il fallait toujours faire des calculs de rentabilité sur les activités de leurs exploitations. Il trouvait cette démarche un peu risquée, parce qu'à force de vouloir tout rentabiliser, tout vendre et tout payer, il craignait de perdre certains avantages sociaux. « Mais, avec ça vous allez perdre, votre projet d'élevage ne va jamais marcher ! », tente d'expliquer Vipro, un des techniciens. Visiblement, ils ne sont pas près de s'entendre. D'un côté les techniciens qui semblent privilégier les techniques de gestion, et de l'autre les porteurs de projets qui craignent pour leurs rapports interpersonnels. Comment comprendre ces pratiques ? D'une manière ou d'une autre, cette question a été déjà abordée dans la littérature consacrée au développement ou relations Nord-Sud. Ce serait une forme de dichotomie entre des développeurs « modernes » et des paysans « traditionnels », en « retard », « analphabètes », « ignorants », bloqués dans leur évolution par le poids des traditions et des cultures, etc. Dans ce débat, il est vrai que d'aucuns vont reconnaître aux paysans un certain savoir et une certaine maîtrise des techniques agraires, tandis que d'autres

---

<sup>13</sup> J'ajoute cette précision car, en effet, à chaque fois que mes hôtes utilisent les termes comme « *aller au village* », « *chez nous au village* » etc., ils pensent au village d'origine, c'est-à-dire *Kuwde*.

vont penser qu'ils obéissent, en même temps que les développeurs, à des logiques ; au final, il y aurait donc une sorte de jeu et de lutte autour d'un espace présenté comme une arène. En réalité, malgré la fécondité et la richesse de toutes ces approches, elles partent d'un postulat qui à mes yeux devrait être remis en débat. Les chercheurs en développement semblent généralement considérer comme acquis le postulat évolutionniste selon le quel les sociétés dites sous-développées seraient en retard et qu'il y aurait nécessité d'intervenir pour leur assurer un accompagnement vers des formes plus « évoluées », à l'instar des sociétés occidentales. En conséquence, les interrogations s'orientent sur les mécanismes et contre-mécanismes qui jouent dans ce processus. Or, il faut moins voir dans l'évolutionnisme la différence diachronique entre les formes de sociétés, que leur rapport d'homologie. Le débat devrait porter sur des éléments qui transcenderaient aussi bien la dimension temporelle que la dimension culturelle, afin de déterminer leurs spécificités contextuelles. Les sociétés dites sous-développées ne sont ni antérieures à celles dites développées, ni moins rationnelles qu'elles. Elles sont en réalité tout aussi rationnelles, à la seule différence qu'elles s'appuient sur des institutions différentes pour penser leurs actes. Pour comprendre les pratiques des acteurs du développement, il faut donc interroger les institutions auxquelles ils se réfèrent. Ce sont ces institutions qui créent et entretiennent les styles de pensée qui guident les actions des uns et des autres. Ce n'est donc ni une question d'histoire, ni une question de culture, mais plutôt de mode de pensée autour d'éléments transhistoriques et transculturels, qui pourraient s'agréger par exemple, autour du travail, de l'argent, du don, et des modalités du vivre ensemble. Pour subvenir à leurs besoins, toutes les sociétés ont connu et connaissent le travail, il n'y a que sa forme qui diffère d'une société à l'autre. Elles ont toutes connu et connaissent la monnaie, ce sont ses attributs et le rôle qu'elle joue dans les échanges qui font la particularité des unes et des autres. Elles ont toutes fait référence et ont toujours recours au don, c'est sa pratique qui diffère d'une société à l'autre, en l'occurrence dans la question de savoir s'il est gratuit ou non, si le contre-don est exigé (ou exigible) ou pas, etc. De même, toutes les sociétés ont trouvé des règles de solidarité pour faciliter le

vivre ensemble, ce sont ces codes et ces principes qui changent d'une société à l'autre. Ce qu'il faut interroger, ce sont donc les institutions, en tant que « groupement social légitimé » qui trouve sa légitimité d'une part, dans le consensus et l'adhésion collective des membres de la société aux catégories, aux usages et aux pratiques partagées ; d'autre part, dans les manières de trouver une adéquation entre eux et la nature de l'univers. En cela, les mythes et les rites sont une institution à Bokokopé, ils génèrent des catégories de pensée auxquelles adhèrent les habitants du hameau. En cela aussi, les organisations de développement sont des institutions, elles produisent des cadres de pensée sur lesquelles certains s'appuient pour agir (les techniciens du développement par exemple). En conséquence, dans le cadre de la présente recherche, je m'attèle à décrire et à analyser les institutions en présence au Togo en général, et à Bokokopé en particulier, afin de dégager les styles de pensée que ces institutions engendrent et entretiennent, offrant ainsi un cadre de référence aux membres pour penser leur rapport au travail, à l'argent, au don et au vivre ensemble ; autant d'éléments autour desquels s'articulent les actions de développement. Pour y arriver, je me suis reposé sur les épaules de Mary Douglas, notamment sur sa réflexion théorique autour de *comment pensent les institutions ?* Les résultats de mon analyse sont exposés en deux grandes parties qui constituent la structure principale de cette thèse.

Georges Balandier a dit un jour : « Toute œuvre scientifique comporte une part d'histoire personnelle, une part d'autobiographie. Il faut avoir cette certitude, et se dépouiller de l'idée que l'on est seulement dans la science, qu'on écrit pour la seule science et seulement avec les mots de la science. Dans le parcours scientifique, on écrit des textes scientifiques, mais sans éliminer les mots que je dirais personnels ». La première partie s'ouvre justement sur des préliminaires qui justifient le choix du sujet en le contextualisant. Si j'ai pu identifier le phénomène que j'étudie en ce moment, cela est dû en grande partie au fait d'avoir travaillé pendant au moins une dizaine d'années en compagnie de populations bénéficiaires de projets de développement ; aussi bien avec des associations que dans le cadre de projets étatiques, en grande partie au Togo. Pour mieux cerner le problème, je me suis proposé de décrire en détails l'une

des situations d'interaction dans laquelle je me suis présenté (chapitre 1), en particulier à Bokokopé, un des 12.000 hameaux que compte le Pays. Je présente ce petit pays de l'Afrique de l'Ouest, coincé entre le Bénin à l'Est, le Ghana à l'Ouest, le Burkina Faso au Nord et l'Océan Atlantique au Sud, en insistant sur sa conception du progrès social à travers les institutions et en exposant la situation socio-économique qui y prévaut (chapitre 2) ; ainsi que l'état de ses indicateurs de développement, terme précisé et exploré plus loin. Je tente une revue de la littérature sur les questions de développement (chapitre 3), mais aussi ses corrélations avec le bien-être (chapitre 4). L'un des critères qui justifient le choix de Bokokopé (voir Préliminaires) est le fait qu'il est composé de migrants ruraux, et il m'a paru indispensable de préciser le type de migration, étant donné que l'on pense souvent à l'exode rural dès que ce terme est évoqué (chapitre 5). Cette revue de la littérature a pour intérêt de montrer diverses problématiques du champ de recherche et me permettre d'en faire le point, enfin, de me positionner (chapitre 6), pour pouvoir fixer mes hypothèses et mes objectifs. Dans cette perspective, j'ai choisi l'observation ethnologique de terrain pour collecter les informations nécessaires à mon argumentation (chapitre 7). La crédibilité de celle-ci en dépend, d'autant plus que, même si le fait d'être un professionnel du développement présente des avantages pratiques, cela peut représenter tout de même un handicap en termes d'objectivation des résultats. Il fallait trouver un équilibre, que je décris à partir d'un retour réflexif sur ma situation d'enquête (chapitre 8). Fort de cet appareillage théorique, j'ai pu aboutir aux résultats exposés dans la seconde partie.

La deuxième partie est donc consacrée à l'analyse des résultats. Je commence par la présentation de la vie quotidienne des migrants de Bokokopé, leur lutte pour la satisfaction de leurs besoins à travers la production, la distribution et la consommation (chapitre 9). De cette situation, il ressort certains usages et pratiques en rapport avec le travail, l'argent, le don et le vivre ensemble, dont on pourrait trouver les référents dans les catégories de pensée véhiculées par les mythes et les rites *kabyè*. Tout en relativisant la pertinence de cet ethnonyme « *kabyè* », qui pour moi présente des frontières floues, je procède à

une description détaillée des mythes et rites que partagent les habitants du hameau (chapitres 10-12). Cette description me permet par la suite de démontrer en quoi ces mythes et rites sont des institutions, et de mettre à jour les principes axiologiques qui les sous-tendent et auxquels les individus se réfèrent pour penser et agir (chapitre 13). Étant donné qu'il n'y a pas cette seule institution à Bokokopé, je montre également l'influence des autres cadres de catégorisations possibles (chapitre 14), afin de clore la partie avec l'examen des styles de pensée autour du travail, de l'argent, du don et du vivre ensemble (chapitre 15). Dans la conclusion, le lecteur pourra prendre connaissance des étapes clés de ma démonstration, des résultats auxquels j'ai abouti, des difficultés rencontrées et des perspectives nouvelles qui s'offrent à partir des résultats de la présente recherche.

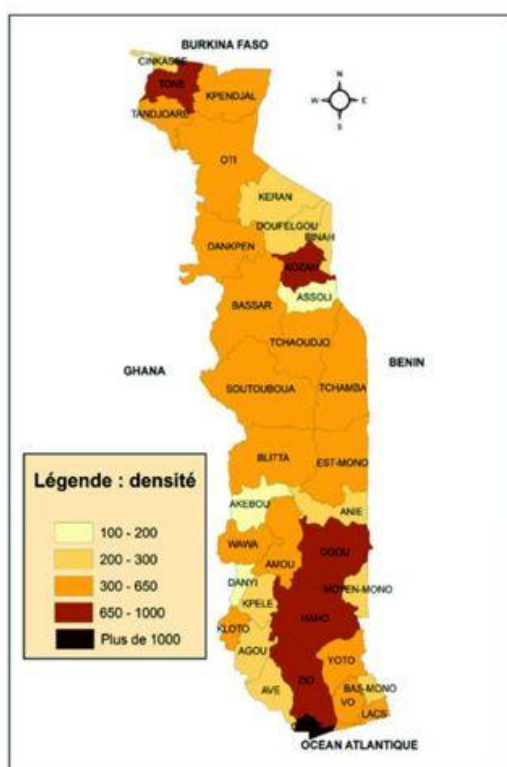
Naissance	1884
Colonisation	Allemande (1884-1914), Anglaise (1914-1920), Française (1914-1920-1960)
Indépendance	27 avril 1960
Capitale	Lomé
Population	6.191.155 habitants
Population rurale	62,3 %.
Croissance démographique	2,84 %
Superficie	56.600 km <sup>2</sup> .
Climat	Subéquatorial au sud (2 saisons de pluies), Soudano-sahélien au nord (1 saison de pluies)
Relief	Plateaux, plaines et massifs.
Végétation et sols	Forêts et savanes sur sols ferrallitiques et ferrugineux.
Découpage administratif	5 Régions, 35 préfectures dont 1 sous-préfecture, 391 cantons, 3644 villages, 12155 hameaux et fermes.
Principales villes	Dapaong, Kara, Sokodé, Atakpamé, Kpalimé.
Langue officielle	Français.
Langues nationales	Ewé, Kabyè (officielles), Mina, Moba, Tem (Kotokoli), etc.
Économie	Phosphate, clinker, café-cacao, coton, maïs, mil, igname, manioc, etc.
Monnaie	FCFA à parité fixe avec Euro (655.957 FCFA pour 1 Euro).
Nombre fonctionnaires	50.400 (2011) dont 22 % de femmes.
Taux de croissance	5,6 % (2012)
Taux de pauvreté :	58,3 % (2012)
Taux net Scolarisation	81,8 % (2011)
IDH	(Indicateur Développement Humain) : 0,46 (2012)
Nombre d'ONG	326 (toutes catégories confondues)

Tableau 3 : Aperçu de la situation socio-économique et administrative du Togo. (DGSCN)

# PREMIÈRE PARTIE

Du problème, de la problématique et de la méthodologie.

*« Le fait est conquis contre l'illusion du savoir immédiat ». (Bourdieu et al., 1973: 27)*



Carte 1 : Togo, pays d'Afrique de l'ouest. (Source : DGSCN).



Encore une recherche sur le développement, pourrait-on dire. Mais il s'agit d'un objet tellement « fuyant » que même les disciplines des sciences sociales qui lui sont consacrées ont du mal à délimiter un cadre théorique et institutionnel qui puisse permettre des définitions aisées. Dans ces conditions, il convient avant tout de construire clairement l'objet d'étude, de délimiter l'aire géographique et de préciser le contenu sémantique des concepts clés. C'est ce qui fait l'objet de cette première partie. Elle est divisée en huit chapitres : le premier chapitre pose le problème qui a suscité la recherche, à savoir l'usage des outils de conception, de mise en œuvre et d'évaluation des projets de développement. Le deuxième chapitre vient préciser la localisation géographique, non seulement celle de Bokopé, mais aussi celle du Togo dans son entier ; elle vient fournir des informations historiques et socio-démographiques qui permettent de mieux appréhender le cadre de la présente recherche. Les chapitres 3, 4, et 5 établissent la revue de la littérature sur les questions de développement, de bien-être et de migration. Le chapitre 6 fait le point de toutes les problématiques à partir de la revue de la littérature, dans le but de mettre en relief et d'exposer ma propre démarche, son hypothèse et ses objectifs. Dans l'avant dernier chapitre de cette partie, j'expose la méthodologie adoptée aux fins de réalisation de la recherche. Pour finir, je reviens sur le terrain d'enquête afin d'opérer un retour réflexif sur ma situation de chercheur, d'observateur tout autant que « d'acteur observé ». Mais avant tout, je tiens à justifier le choix même du sujet dans les préliminaires qui suivent.



## Préliminaires : mon parcours professionnel.

*« Toute œuvre scientifique comporte une part d'histoire personnelle, une part d'autobiographie. Il faut avoir cette certitude, et se dépouiller de l'idée que l'on est seulement dans la science, qu'on écrit pour la seule science et seulement avec les mots de la science. Dans le parcours scientifique, on écrit des textes scientifiques, mais sans éliminer les mots que je dirai personnels » (Balandier, 2012: 20).*

L'idée de faire du « développement appliqué à un cas concret » un objet de recherche n'est pas le fruit d'un hasard. Cela fait plus de dix années que je travaille dans le domaine du développement en Afrique de l'ouest, à travers, entre autres, un vaste projet étatique co-financé par le FIDA<sup>14</sup>, le PNUD<sup>15</sup>, le FENU<sup>16</sup> et l'Etat togolais, des Unions de Coopératives, des ONG<sup>17</sup> nationales et internationales. En tant qu'animateur<sup>18</sup>, j'ai eu l'occasion de partager pendant toutes ces années, le quotidien de milliers de familles bénéficiaires<sup>19</sup> des actions de développement. À cheval sur les cadres structurés des institutions pour lesquelles je travaille et l'expérience de la vie quotidienne des populations « pauvres » auxquelles j'apporte mon accompagnement, certaines questions n'ont pas tardé à s'imposer à moi, la principale étant celle de la coïncidence entre les attentes des développeurs et celles des populations bénéficiaires. Est-ce que tout ce qui compte pour les uns compte aussi pour les autres ?

J'ai poursuivi cette expérience avec bien d'autres organisations de développement, dont la dernière en date m'a amené à rencontrer les migrants de Bokokopé. En collaboration avec une équipe de techniciens en élevage, en animation rurale et en comptabilité, j'ai accompagné les populations de ce

---

<sup>14</sup> Fonds International pour le Développement Agricole.

<sup>15</sup> Programme des Nations Unies pour le Développement.

<sup>16</sup> Fonds d'Équipement des Nations Unies.

<sup>17</sup> Organisation Non Gouvernementale.

<sup>18</sup> Ce terme désigne en général les agents chargés d'accompagner directement les personnes concernées par un projet de développement dans la mise en œuvre concrète des différentes activités qui concourent à l'atteinte des résultats et des objectifs.

<sup>19</sup> Conformément au glossaire de l'OCDE, je nomme *bénéficiaire*, tout « individu, groupe ou organisation qui bénéficient d'une action de développement, directement ou non, intentionnellement ou non ». On dit aussi parfois *public concerné, ciblé ou atteint*. Cf. OCDE, 2002, *Glossaire des principaux termes relatifs à l'évaluation et la gestion axée sur les résultats*, Paris, OCDE.p.18.

hameau dans leur vie quotidienne. Les multiples entretiens que j'ai eus avec les familles n'ont fait que réveiller davantage d'interrogations sur les modèles d'accompagnement des paysans ou des bénéficiaires de programmes de développement en général.

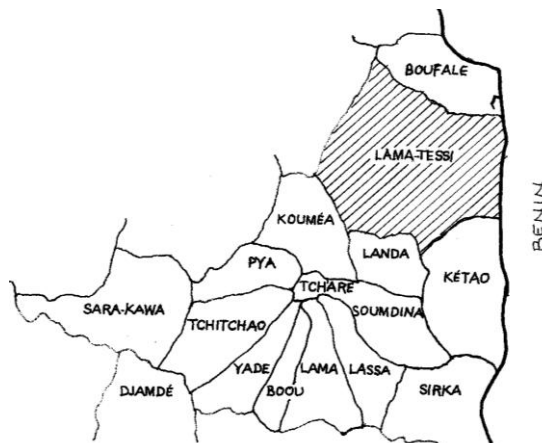
J'avais décidé en 2005 déjà, de faire un premier pas dans la recherche en menant une réflexion théorique sur les processus d'évaluation des projets de coopération, à partir de l'étude d'un projet d'installation de radio communautaire<sup>20</sup>. Les conclusions de cette étude étaient édifiantes : les résultats escomptés par l'association porteuse du projet et de son partenaire financier avaient été supplantés par une utilisation tout à fait inattendue de cet outil. En réalité, les dimensions retenues pour mesurer la réussite du projet étaient en décalage avec la perception des bénéficiaires. Les responsables du projet avaient bien travaillé *pour* les bénéficiaires, mais n'avaient pas beaucoup travaillé *avec* eux, ne serait-ce que pour rendre compte de ce que ces derniers pensaient réellement de la radio et de ce que cet outil leur avait apporté en termes de bien-être, ou du moins d'amélioration de leurs conditions de vie. Fort de cette première tentative de distanciation vis-à-vis de ma profession, je me suis résolu en 2007, à renouveler l'expérience avec un projet de recherche axé sur les principes de justification de l'engagement individuel des paysans au sein des groupements de producteurs<sup>21</sup>, étant donné que le groupement villageois (ou toute autre forme de groupement) se présentait et se présente encore dans l'environnement *développementiste* comme étant l'outil incontournable pour la mobilisation collective et l'action. Lors de cette recherche, entre autres surprises de terrain, j'ai découvert que la grande majorité des groupements de producteurs répertoriés étaient initiés ou animés par des migrants *kabyè* installés dans la Région des Plateaux. C'est ce constat qui a été un des éléments déclencheurs de mon aventure doctorale. C'est ainsi qu'en 2008,

---

<sup>20</sup> Cf. N'DJAMBARA, 2005, *Stratégie de mise en oeuvre de projets de coopération et pérennisation des actions à Mango (Togo) par l'A.V.E.De.P (Association des volontaires pour l'émancipation et le développement des peuples) : la radio communautaire La voix de l'Oti*, UNIVERSITE DES SCIENCES ET TECHNOLOGIES DE LILLE1.

<sup>21</sup> C'est mon mémoire de Master Recherche Sociologie et Anthropologie des sociétés contemporaine. Cf. N'DJAMBARA, 2008, *La mort des groupements villageois ? Analyse socio-anthropologique des discours de justification de l'engagement individuel : le cas des groupements villageois au sud du Togo*, UNIVERSITE DES SCIENCES ET TECHNOLOGIES DE LILLE1.

après avoir présenté les résultats de ma recherche sur la mobilisation collective en milieu rural, j'ai lancé l'idée d'une thèse sur une étude ethnographique des migrants *kabyè* au sud du Togo, qui s'est concrétisée en 2009. J'ai choisi Bokokopé parce que ce hameau présentait l'avantage d'être représentatif des hameaux et villages nés de la migration *kabyè*. Il était à la fois homogène et encastré au sein de la population autochtone ; isolé mais proche d'un centre urbain ; il présentait une population suffisante pour la consistance de l'observation ; il était organisé en groupements de production ; il bénéficiait de l'intervention de diverses organisations de développement ; et surtout, il avait conservé des liens avec le pays d'origine.



Carte 2 : Pays d'origine des migrants de Bokokopé dans le massif nord du Lama-Tessi.<sup>22</sup>

À partir de là, les questions sur le choix de l'ethnie et du rite ont trouvé leurs réponses. L'ethnie *kabyè* a été choisie parce qu'elle a été au cœur de l'histoire de la colonisation des terres agricoles<sup>23</sup>, même si cette catégorisation en tant qu'ethnie pose un certain nombre de difficultés, valables pour bien d'autres ethnies en Afrique.<sup>24</sup> Le fait que Bokokopé soit habité par des migrants présente un intérêt supplémentaire : la migration est la preuve la plus tangible de la course aux biens matériels. Généralement, on part pour gagner de l'argent afin de réaliser des projets supposés difficiles à concrétiser dans son

<sup>22</sup> Source : DGSCN.

<sup>23</sup> Cf. entre autres, Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*

<sup>24</sup> Cf. Amselle et M'Bokolo, 1985, *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte. Ou encore Bayart, 1996, *L'illusion identitaire*, Fayard.

« pays »<sup>25</sup>. En principe donc, les migrants de Bokokopé, par le fait même qu'ils migrent et quittent leur lieu d'habitation originel, devraient être fondamentalement attirés par le gain d'argent, mais qu'en est-il exactement ? Il y a de quoi s'interroger, surtout lorsqu'on entend une certaine dame dire : « Tu sais, manja<sup>26</sup>, si c'est juste pour manger, franchement on n'a pas besoin de beaucoup d'argent ici ! Nous avons du maïs et j'ai un petit potager. Mais, entre nous, puisque tu parles d'argent, je vais de dire ce qui m'angoisse<sup>27</sup> : s'il plaît à Dieu, ma fille va se marier l'année prochaine, probablement après le Waaγ, et là, il me faudra vraiment de l'argent. (En riant) tu pourras peut-être m'aider non ? »<sup>28</sup>.

Au départ, je m'étais proposé de rendre compte de la manière dont ces migrants vivaient au pays d'accueil, les relations qu'ils entretenaient avec les autochtones, les transformations socio-culturelles qu'ils auraient subies etc. Cependant, j'ai essayé de ne pas trop m'agripper à ce canevas de départ et de me laisser surprendre par le terrain. C'est ainsi que finalement, mon attention a été portée sur une difficulté qui a toujours marqué l'intervention des techniciens en développement, difficulté liée à l'usage des outils de conception, de mise en œuvre et d'évaluation des projets, en l'occurrence le « cadre logique ». Pendant que les techniciens s'intéressent à dégager les indicateurs pour quantifier leurs actions et à remplir des cases pour obéir à cette « logique », leurs partenaires, essentiellement paysans, ne semblent pas s'y retrouver. Un fait presque *idéaltypique* caractérisant cette situation s'est présenté à Bokokopé. Je l'ai intitulé 'la chèvre de Hazou' : lors de l'une des séances consacrées au processus d'élaboration du cadre logique de Bokokopé, il a été question de mettre sur pied un compte d'exploitation prévisionnel du projet d'élevage dont allaient bénéficier les habitants. Très vite, les discussions se sont bloquées sur l'idée de quantifier leur effort de travail, son bénéfice, et la nécessité pour eux de faire un don d'animaux à d'autres familles en échange des animaux reçus.

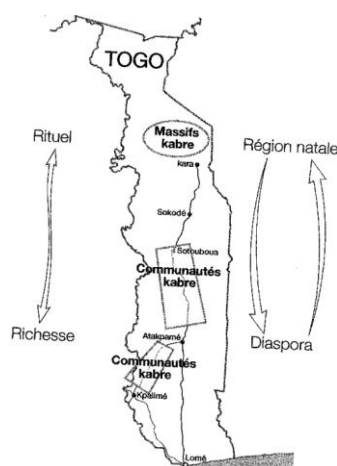
<sup>25</sup> Adjamagbo, *et al.*, 2006, Comment les ménages d'une zone rurale du Sénégal gèrent-ils leurs ressources?, *Études rurales*, 69-90.

<sup>26</sup> Terme *kabyè* signifiant « monsieur » ou « mon père » (non pas en tant que géniteur mais il s'agit d'une formule de respect).

<sup>27</sup> J'aurai pu traduire par « *me fait peur* ».

<sup>28</sup> E1CHBK, mars 2009.

Pour montrer qu'il leur est difficile de parler en termes de bénéfice, Hazou donne l'exemple, que je relate en détails plus loin, de l'une de ses chèvres, qu'il aurait vendue à un de ses « frères » qui en avait besoin. En suivant le raisonnement du technicien qui leur parlait de prix de revient et de prix de vente, il avoue que, non seulement il n'y a pas pensé, mais surtout qu'il ne sait pas comment il aurait pu refuser de vendre sa chèvre à ce frère qui en avait besoin. À quelques différences près, ce sont des attitudes qu'on rencontre souvent sur le terrain. Je me suis dit alors qu'il y avait là un problème crucial à examiner, et que cela ne pouvait pas forcément se faire dans le cadre d'une recherche appliquée. La question concernait tous les acteurs en présence et de ce fait, il allait falloir élargir le champ théorique de la réflexion. J'ouvre cette réflexion par un détail du problème tel qu'il s'est présenté, afin de pouvoir préciser ma question de départ.



Carte 3 : Migration kabyè : le lien avec le pays d'origine. (Source : C. Piot).

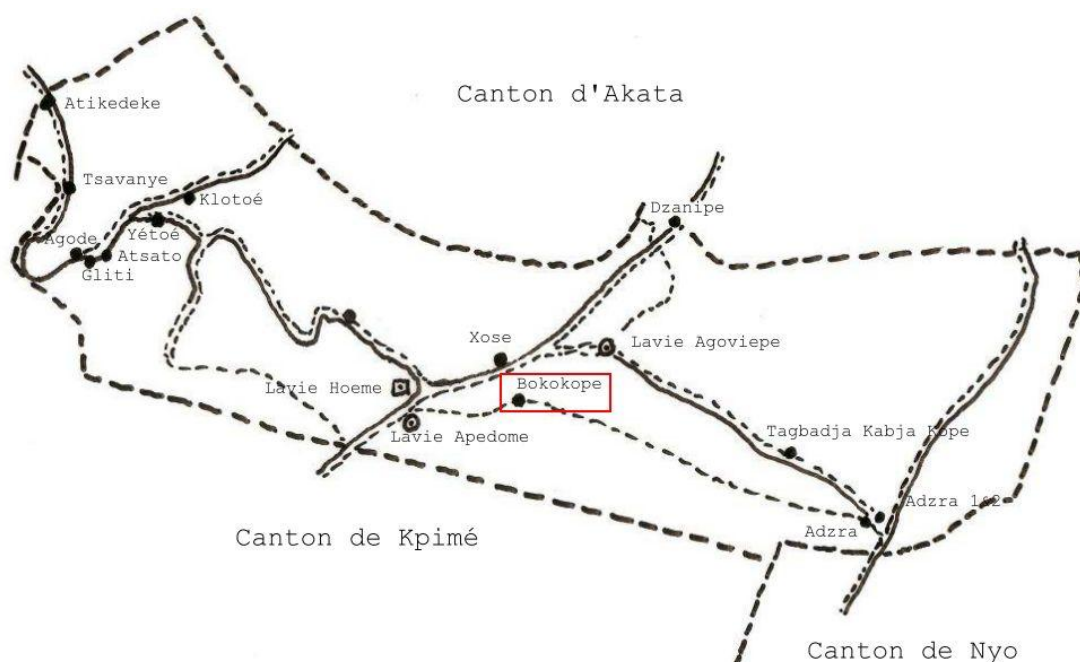




## Chapitre 1

Le problème : De la difficulté de l'usage du cadre logique comme outil d'une évaluation pertinente de la richesse et du bien-être ; illustration : La chèvre de Hazou.

*« Ce sont fondamentalement des sociétés sans richesse, sans richesse socialement utile, parce que les stratégies sociales ne se font pas en fonction d'elle, parce que les pouvoirs éventuels qui émergent dans ces sociétés ne dépendent pas d'elle. C'est ce que j'ai proposé d'appeler des sociétés « achématiques » [...] ». (Testart, 2012: 220)*



Carte 4 : Bokokopé, dans le canton de Lavié (Préfecture de Klotó, Région des Plateaux).<sup>29</sup>

Les habitants de Bokokopé se sont constitués en groupement villageois. Avec l'aide d'une association locale togolaise de développement, CAPLAD<sup>30</sup>, ils ont

<sup>29</sup> Source : Direction des Statistiques Agricoles.

<sup>30</sup> Centre d'Appui aux Populations Locales en Auto-Développement. Il est créé en mars 1991 à Kpalimé par deux ingénieurs agronomes togolais, pour venir en aide aux populations

élaboré un plan d'action au niveau du hameau. Une des actions du plan consiste à mettre en place un projet d'élevage. À partir de la description d'une des séances préparatoires de ce projet, il apparaît un certain nombre de difficultés dans l'usage d'un des outils de gestion : le compte d'exploitation prévisionnel. Les interventions des uns et des autres, techniciens ou paysans, révèlent au moins deux complications : la difficulté de quantifier certaines actions et la gêne perceptible autour des notions de travail et de rentabilité. Le chapitre s'ouvre sur le dialogue entre les techniciens et les paysans à propos de la définition des charges et des produits de leur futur élevage, dans l'intention de calculer sa rentabilité. C'est l'une des conditions pour que le projet soit accepté et financé par le partenaire, à savoir une association internationale de développement basée au Togo. Dans un deuxième temps, le compte d'exploitation est situé avec précision dans le cycle de projet, notamment à la phase d'identification. Ce qui a pour intérêt d'établir que la notion de projet comme outil de l'aide au développement est largement inspirée des méthodes de management d'entreprises industrielles ou commerciales. Je montrerai à l'occasion, certaines incompatibilités de ces méthodes entrepreneuriales avec le terrain paysan. Incompatibilités dues non pas à l'ignorance ou à l'analphabétisme, ni à la spécificité de la culture africaine, ni même au jeu des différents acteurs, mais à une façon différente de concevoir la richesse et sa production. Pour ce faire, je m'inspirerai de la notion « testartienne<sup>31</sup> » de société achrématique, en précisant l'usage que j'entends en faire. Je conclurai le chapitre en montrant que l'outil de gestion de projet de développement adopté par la plupart des organisations de développement, pourrait être vu comme un moyen d'éducation à l'entrepreneuriat, même en milieu paysan, avec les conséquences sociales et organisationnelles que cela engendre.

---

défavorisées, par l'éducation et des formations pratiques. Pour plus d'informations consulter le site internet de l'IEAS.

<sup>31</sup> C'est un néologisme que j'ose, en référence à l'anthropologue Alain Testart.

## 1.1. Palabres autour d'un projet d'élevage : Que doit-on vendre ?

### Comment doit-on vendre ?

« À côté des choses que l'on vend et celles qu'on donne, il en existe qu'il ne faut ni vendre ni donner, mais qu'il faut garder pour les transmettre, et ces choses sont les supports d'identités qui survivent plus que d'autres au cours du temps ». (Godelier, 2010: 39)

Mars 2009, j'assiste à une réunion préparatoire du projet d'élevage de porcs de Bokokopé en voie d'être financé par une Association française de développement. Il s'agit d'une réunion que j'ai convoquée en tant que responsable local de cette association. Le but de la réunion était d'étudier, ensemble avec les habitants de Bokokopé et leurs partenaires en développement, la *viabilité économique* de leur projet, une des conditions pour qu'ils obtiennent le financement.

#### LE PROJET

Il s'agit d'un concept qui a fait son apparition au XVIIIe siècle sous la plume de l'Allemand Gottlieb Fichte, mais on pourrait remonter jusqu'au XVe siècle où on parle de "*pourget*" en vieux français médiéval, pour signifier « *l'idée que l'on met en avant, plan proposé pour réaliser cette idée* »<sup>32</sup>. À cette idée d'intention et de plan, est venue s'ajouter celle des moyens nécessaires requis pour réaliser l'idée.

Dans un document publié en 2004, l'Office de coopération EuropeAid de la Commission Européenne définit le projet comme « un ensemble d'activités visant à atteindre, dans des délais fixés et avec un budget donné, des objectifs clairement définis. Un projet comprend normalement : • des parties prenantes clairement identifiées, comprenant le groupe cible principal et les bénéficiaires finaux ; • des mécanismes de coordination, de gestion et de financement clairement définis ; • un système de monitoring et d'évaluation (pour soutenir la gestion de la performance) ; et • un niveau adéquat d'analyse financière et économique, montrant que les avantages générés par le projet seront supérieurs à son coût. Les projets de développement représentent un moyen de définir et de gérer avec précision des investissements et des processus de changement. »<sup>33</sup>. Pour l'agence spécialisée de l'ONU, le Fonds International de Développement Agricole (FIDA), le projet est une « intervention consistant en un ensemble d'activités planifiées et interdépendantes visant à atteindre des objectifs définis avec un budget déterminé et dans un laps de temps donné »<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Rey, 1992, *Dictionnaire historique de la langue française (2 volumes)*, Paris, Le Robert, p. 1645.

<sup>33</sup> EuropeAide, 2004, *Méthodes de l'aide. Lignes directrices Gestion du Cycle de Projet*, Bruxelles, Commission Européenne, p. 8.

<sup>34</sup> Fida, 2003, *Guide pratique de suivi-évaluation des projets de développement rural*, FIDA, pp. Annexe A-6.

Les notions fortes qui se dégagent de ces définitions sont celles de : objectifs, résultats, activités, délais et moyens (financiers, matériels, humains ou techniques), faisant penser à une démarche, une stratégie. En effet, depuis les années 1950, l'approche projet est la principale stratégie de mise en œuvre de l'Aide Publique au Développement.

Au départ il était vu comme le moyen le plus simple et rapide de transférer dans les pays en développement, le capital productif ou les infrastructures nécessaires et surtout de minimiser les risques de malversations en séparant l'équipe de gestion de ces projets des différentes administrations publiques des États concernés.

Le projet est caractérisé par un cycle en plusieurs étapes, allant de quatre à plus d'une quinzaine selon les Organisations de Développement (voir l'exemple du FSE<sup>35</sup> ci-dessous). Néanmoins, toutes ces étapes peuvent être ramenées à quatre, certaines pouvant être décomposées en sous-étapes : l'*Identification* ; la *Planification* ; la *Mise en œuvre* et l'*Évaluation*.



Figure 2 : Exemple de cycle de projet.<sup>36</sup>

La phase d'Identification regroupe toutes les activités de collecte et de traitement des informations indispensables pouvant permettre de proposer des actions réalistes reflétant l'idée vague de départ. Il s'agit de diagnostiquer la situation, de poser des hypothèses de solutions, d'identifier les actions possibles et de choisir des actions prioritaires. Ces actions prioritaires doivent être ensuite analysées pour déterminer leur viabilité technique, économique, organisationnelle, sociale et politique, le but étant d'arriver au choix d'une action à réaliser.

Une fois l'action choisie, la phase de Planification consiste à trouver la *Logique d'intervention* et à définir les *critères de mesure*. L'idée est de dire, comme Sénèque, « *il n'y a de vent favorable que pour celui qui sait où il va* ». Cela peut se traduire par la forme logique selon laquelle : si les activités sont dotées de moyens nécessaires et si les coûts sont maîtrisés, les résultats escomptés seront atteints. Et si les résultats sont clairement spécifiés, avec des indicateurs objectivement vérifiables à partir de sources précises en tenant compte des risques éventuels, l'objectif spécifique (l'action prioritaire choisie) sera réalisé. Et enfin, normalement, si l'objectif spécifique est atteint, cela devrait logiquement contribuer à améliorer l'objectif global ou le but de l'action.

<sup>35</sup> FSE, 2006, *La Gestion du Cycle de Projet expliquée aux porteurs de projets*, EQUAL, p. 31.

<sup>36</sup> Dans cet exemple on compte six phases. Néanmoins, théoriquement, on pourrait combiner les phases de « Programmation » et « Identification ». De même, on pourrait regrouper sous le terme « Planification » les phases « Instructions » et « Financement ».

Cette disposition cohérente est connue sous le nom de *Cadre Logique* et consiste en un tableau à double entrée proposé à l'USAID en 1970 par l'équipe de Leon J. Rosenberg du *Cabinet Fry Consultants Incorporated*. Depuis lors, cette méthode s'est généralisée et est préconisée par la plupart des organisations internationales ou nationales de développement partout dans le monde.

Quelques jours auparavant, j'ai préparé la rencontre avec mes collaborateurs : Afi<sup>37</sup> et Vipro sont techniciens en élevage, diplômés de l'INFA<sup>38</sup> de Tové et ont en moyenne plus de cinq années d'expérience dans la conduite de projets d'élevages. Tchanna est la comptable ; secrétaire-comptable de formation, elle a réussi à ne pas s'accrocher à son bureau et à descendre sur le terrain avec nous, pour s'occuper de la formation des porteurs de projets<sup>39</sup> en comptabilité simplifiée. C'est donc elle qui a naturellement conduit la réunion.

Comme d'habitude, elle se tient chez Henry, le secrétaire du groupement. Les bancs, les chaises et la table ont été disposés derrière la chambre de sa mère, sous le grand tamarinier. Les bancs ont été placés en demi-cercle. En face, une grande table et quatre chaises. La table a été couverte d'un pagne fleuri, retenu des petits coups de vent par les cahiers de suivi des activités du groupement. Mes collaborateurs et moi-même sommes arrivés autour de 7h45, la réunion étant prévue pour 08h00. Visiblement, nous étions attendus, fait assez rare dans mon expérience d'agent de développement<sup>40</sup>. En général, c'est à la vue de l'équipe d'encadrement que les paysans se préparent à une réception plus ou moins formelle. Sauf s'il s'agit d'un évènement organisé (lancement de projet, remise de matériel, assemblée générale etc.). Il faut reconnaître toutefois que la phase de prospection<sup>41</sup> en vue d'un financement est également

<sup>37</sup> Etant donné la taille du hameau Bokokopé, j'ai expliqué à tous ceux qui ont participé à cette étude la grande probabilité qu'ils soient reconnus. J'ai demandé, par conséquent, et obtenu leur accord de publication. Cependant, ils ont souhaité, dans la grande majorité, que leurs prénoms ne soient pas cités à l'identique. Je fais donc ici usage de pseudonymes.

<sup>38</sup> Institut National de Formation Agricole.

<sup>39</sup> Terme qui désigne, dans le langage développementaliste, les personnes à qui le projet s'adresse. Les variantes sont : parties prenantes ; partenaires ; public concerné/atteint ; protagonistes ; groupe/population cible ; etc.

<sup>40</sup> C'est le terme utilisé pour désigner généralement toute personne, souvent des techniciens (agronomie, élevage, économie, sociale, etc.), chargée d'accompagner techniquement les porteurs de projets. Ces techniciens sont chargés de mettre en œuvre, de manière concrète, toutes les activités jugées indispensables à l'atteinte des objectifs du projet. Les variantes sont : animateur ; coordinateur ; agent/équipe (technique/d'encadrement) ; assistant (technique) ; etc.

<sup>41</sup> Un projet de développement comporte généralement quatre phases : la prospection ; la planification ; la mise en œuvre et le suivi/évaluation. Selon les références, certaines phases peuvent être éclatées et dénommées différemment. (Voir encadré « Le Projet »).

importante, et il est clair que les membres du groupement l'avaient bien compris.

Nous avons été accueillis par Kouméalo, la présidente, accompagnée par Henry, son secrétaire<sup>42</sup>. « Bienvenue ! », nous dit Kouméalo, « Asseyez-vous là ! », ajoute-t-elle, en indiquant les chaises autour de la grande table. « Mais non, présidente, vous n'allez pas recommencer », répond gentiment Tchanna la comptable, « vous savez bien que c'est votre place à vous, les responsables du groupement. Nous, nous sommes venus vous accompagner, vous aider à clarifier votre projet, mais vous en restez les premiers responsables ». Pour un non-averti, cette remarque peut sembler surprenante et sans aucun intérêt. Et pourtant, il s'agit là d'une attitude qui a trouvé sa place dans les techniques d'animation rurale. Dans les années 1970-1980, les paysans ont été habitués à accueillir les équipes de sensibilisation (généralement des membres du gouvernement ou des techniciens cadres de l'État) en faveur de la « révolution verte », en dressant un podium et une table autour de laquelle les membres de la délégation étaient installés. La population se mettait alors en face, comme dans un meeting, et écoutait passivement les arguments de ses hôtes. À peine la population avait-elle la possibilité de poser des questions et encore moins de prétendre participer à la prise de décision. Ce sont les autorités de l'État et les techniciens qui étaient seuls sensés détenir la connaissance et la transmettre aux paysans. Aujourd'hui, avec la mode de l'autopromotion et des méthodes participatives, même si les choses ont beaucoup changé et que les paysans sont encouragés à participer à tous les niveaux du processus d'élaboration et de mise en œuvre des projets, avec des dispositions en cercle ou en « U » qui favorisent l'échange, certains paysans ont tout de même gardé le réflexe de créer toujours une place spéciale pour les techniciens en développement qu'ils accueillent. Certains techniciens essaient de rectifier la situation en préconisant la mise en avant des responsables paysans et des membres de leur communauté (c'est le cas ici) ; d'autres ne se rendent même pas compte du

---

<sup>42</sup> Généralement, au sein des organisations paysannes, c'est le membre pourvu d'un certain niveau de scolarisation, qui lui permet de prendre des notes et de tenir les différents cahiers de suivi des activités, qui est élu (ou désigné) secrétaire. C'est le cas ici, à Bokokopé. (Voir encadré sur les organisations paysannes).

problème de préséance. Visiblement, la présidente et les autres membres du groupement comprenaient la situation, mais on sentait qu'ils étaient un peu gênés. Ils insistaient, nous résistions, puis Afi a fait une proposition : que la présidente, son secrétaire, la comptable et moi allions nous installer autour de la table, tandis qu'elle-même et Vipro resteraient dans l'assemblée. Puisque cette proposition semblait satisfaire tout le monde, j'en ai profité pour ajouter, « pour équilibrer un peu, Vipro va rejoindre la table et moi, je vais rester avec Afi dans l'assemblée ». Nous avons tous ri puis nous nous sommes installés. La présidente nous a apporté de l'eau. À 08h00 du matin il est un peu tôt, mais c'est le cérémonial obligatoire, il s'agit de nous souhaiter la bienvenue, et surtout de nous montrer qu'ils reconnaissent le fait qu'on a parcouru une distance relativement importante pour venir les voir. À présent, la réunion peut commencer.

La présidente a présenté les salutations d'usage, puis nous a dit qu'ils étaient à notre disposition. En tant que responsable de l'équipe, j'ai pris la parole à mon tour, je les ai remerciés pour leur accueil, j'ai précisé que le but de la rencontre était de réfléchir ensemble sur la rentabilité de leur projet, et j'ai introduit Tchanna, qui devait assurer le débat. Puis, je suis retourné discrètement m'asseoir à l'extrémité gauche du demi-cercle, diagonalement opposée à Tchanna et à son chevalet, qu'elle avait installé afin de pouvoir noter les idées-clefs des uns et des autres. Étant donné qu'elle captera toute la concentration des membres du groupement ainsi que celle de mes collègues, j'aurai la latitude, de par ma position, d'observer tout ce qui se passe au cours de la rencontre, sans attirer l'attention.

Tchanna s'est alors levée en disant : « comme l'a dit le chef<sup>43</sup>, nous allons donc réfléchir ensemble aujourd'hui à la rentabilité de votre projet. Mais je vais commencer par vous poser une question : D'habitude, lorsque vous allez au

---

<sup>43</sup> Le chef ici en fait c'est moi, c'est de moi qu'elle parle donc. D'une manière générale au Togo, les collaborateurs ont du mal à appeler leurs premiers responsables par leurs prénoms. On dit souvent « chef ». Il faut dire qu'en famille déjà, il est rare que les plus jeunes appellent leurs aînés par leurs prénoms. On dit « frère », « sœur », « oncle », etc.

marché<sup>44</sup> pour vendre vos animaux, comment est-ce que vous fixez vos prix de vente ? ». Il y a eu un court silence, environ une vingtaine de secondes, mais qui paraissent durer des minutes, au point que Tchanna répéta la question sous une autre forme. Je lis dans les visages une surprise certaine. Je vois trois membres en train de remuer la tête de gauche à droite et de droite à gauche, comme pour dire « c'est quoi cette question ? ». Deux autres membres en face de moi se regardent et arborent un petit sourire. Enfin, Maza, l'épouse de Tchaa le frère aîné d'Henry, lève le doigt et dit : « franchement c'est une question surprise, parce que pour fixer le prix, ça dépend de beaucoup de choses... », « oui, ça dépend », poursuit Hazou qui précise « la semaine dernière, j'ai vendu une de mes chèvres au marché 7.000 CFA<sup>45</sup> à un frère que j'ai rencontré et qui en avait besoin pour faire des cérémonies. Je ne lui ai pas demandé de quelle cérémonie il s'agissait, mais j'ai senti qu'il en avait vraiment besoin. En allant au marché, je m'étais dit que j'allais fixer le premier prix à 15.000 CFA, dans l'espoir de la vendre à 10.000 CFA environ. Mais comme c'est un frère, je la lui ai laissée à 7.000 CFA. J'ai peut-être perdu 3.000 CFA mais ce n'est pas grave, surtout qu'il a dit lui-même que je l'avais sauvé. Deux jours après il m'a appelé pour me remercier encore et m'inviter à la cérémonie, mais je n'ai pas pu y aller. Voilà, je me suis dit que j'ai au moins rendu service ». « Ah, c'est très intéressant ce que tu viens de nous dire ! », reprend Tchanna, et s'adressant à l'assemblée, elle demande « est-ce que vous avez bien suivi ce qu'il a dit ? ». Presqu'en chœur, ils ont répondu « oui !! ». Alors, elle explique qu'elle a une autre question à poser à Hazou : « tu as dit qu'en

---

<sup>44</sup> Il ne serait pas étonnant que le lecteur pense tout de suite au marché tel qu'il est conçu par l'économie néo-classique, c'est-à-dire un mécanisme ou une procédure abstraite d'organisation des échanges. Ici, cette notion mérite d'être éclairée : il s'agit en fait d'un lieu aménagé où les paysans, les commerçants ainsi que de simples acheteurs se retrouvent, une fois par semaine, pour échanger leurs produits et prendre du bon temps. Les vendeurs les plus réguliers occupent des parcelles délimitées (3X4 mètres en moyenne), avec ou non un apatam de fortune servant d'abri. Dans le principe, le fonctionnement de ces espaces reste, mutatis mutandis, proche du marché en Économie : non seulement les prix fluctuent au gré de l'offre et de la demande, mais aussi en fonction du degré d'affinité, du faciès, du degré d'influence qu'on peut avoir dans le milieu (statut social). Les échanges se font en monnaie (fcfa) mais il peut arriver que certains agents échangent uniquement des biens. Cela pourrait être assimilé au modèle économique dit de la « négociation bilatérale ».

<sup>45</sup> Le cfa est la monnaie commune aux États membres de la CEMAC (Communauté Économique et Monétaire de l'Afrique Centrale) et de l'UEMOA (Union Monétaire Ouest Africaine) dont le Togo est membre. 1 euro équivaut à 655,957 cfa. Elle est garantie en Euros par le trésor public français, ce qui n'est pas du goût de certains économistes africains (Nicolas Agbohohou par exemple), mais il s'agit-là d'un autre débat !



allant au marché tu pensais revendre ta chèvre à 15.000 CFA. Pourrais-tu nous dire pourquoi tu as préféré 15.000 CFA, et non 20.000 CFA ou 30.000 CFA ou même 5.000 CFA. Pourquoi 15.000 CFA ? ». « Franchement, madame, je ne sais pas. J'ai regardé la forme, j'ai remarqué qu'elle était assez grande pour ce prix et c'est surtout parce que j'avais besoin d'environ 10.000 CFA pour acheter certaines choses au marché ce jour-là. Je dirai que c'est surtout par rapport à ce besoin que j'ai fixé mon prix ».

Alors, Tchanna renchérit : - « est-ce que tu as pensé à la nourriture que tu lui as donnée jusqu'à présent ? ». Tous les autres membres se sont mis à rire. - « non ! », répond-il, en riant aussi. - « as-tu pensé aux traitements vétérinaires que tu lui as faits ? » - « non ! » - « et au temps que tu as mis pour l'élever ? » - « non ! » - « le transport de ta maison au marché alors ? » - « non plus ! » - « dans ce cas, comment tu peux savoir si tu as gagné ou pas ? » - « mais, madame, je pense que j'ai gagné. De toutes les manières, mes chèvres doivent manger, elles doivent boire, c'est mon devoir, nous avons été créés pour ça, Dieu nous a confié la responsabilité de nous occuper des autres animaux de la terre. Et puis j'ai eu la chance de tomber sur un frère à qui j'ai rendu service. Franchement, pour moi, j'estime que j'ai gagné. En plus, il y a quelques mois, il est venu avec sa femme et un de ses fils m'aider dans mon champ. Je ne sais pas quoi dire madame, mais je ne pouvais vraiment pas refuser de lui vendre cette chèvre. Je m'étais dit : qu'est-ce que 3.000 CFA à côté des services que nous nous étions rendus et que nous sommes appelés sans doute à nous rendre un autre jour ? Mais bon, comme vous le savez, madame, nous, nous sommes dans l'obscurité<sup>46</sup>, c'est aussi pour cette raison que nous venons vers vous pour bénéficier de vos conseils ».

- « Ok ! », conclut Tchanna, puis en s'adressant à tous les membres du groupement, elle ajoute : « c'est bien intéressant ce que nous dit Hazou, mais avec votre projet, nous verrons aujourd'hui que le prix de vente ne doit pas normalement être fixé au hasard, sinon vous risquez de toujours perdre de l'argent ! ».

---

<sup>46</sup> « Être dans l'obscurité » est en manière fréquente de parler de l'ignorance, de l'illettrisme ou de l'analphabétisme en milieu rural.

## LE GROUPEMENT VILLAGEOIS.

Dans les pays en développement, la notion de « groupement villageois » (on dit aussi « groupement » tout court) désigne une forme d'association d'entraide basée juridiquement sur le statut de société coopérative (qui est d'ailleurs une variante du mot « groupement » dans ce contexte), notamment dans le domaine de l'agriculture et plus récemment, dans celui du microcrédit.

Les villageois se regroupent, spontanément ou sous l'impulsion d'une organisation de développement, d'un service technique de l'État, et généralement autour d'un projet commun. Ils marquent leur adhésion en payant (du moins théoriquement) une part sociale (parfois confondue avec les frais d'adhésion) qui leur confère le droit de vote en cas de besoin, sur le principe « un homme, une voix ».

L'ensemble des principes qui régissent le groupement villageois est largement inspiré des sept principes coopératifs de l'Alliance Coopérative Internationale (ICA)<sup>47</sup> : l'adhésion volontaire et ouverte à tous ; le pouvoir démocratique exercé par les membres ; la participation économique des membres ; l'autonomie et l'indépendance ; l'éducation, la formation et l'information ; la coopération entre les coopératives ; et l'engagement vers la communauté. Au Togo, les principes coopératifs retenus sont au nombre de six :

1. Porte ouverte : l'adhésion à une coopérative est libre et volontaire.
2. Démocratie : un adhérent, une voix.
3. Ristourne proportionnelle : beaucoup d'efforts, plus de ristourne, peu d'efforts, moins de ristournes.
4. Intérêt limité sur le capital.
5. La coopérative assure l'éducation et la formation de ses membres.

Ces principes sont consignés dans un document<sup>48</sup> élaboré par le ministère du développement rural, en collaboration avec le Bureau International du Travail (BIT), et financé par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) en 1989.

Historiquement, on peut situer l'émergence des groupements villageois dans les années 1950 à la suite de la définition du statut de la coopération en France, et surtout à partir de 1966, de celle de l'adoption par l'Organisation Internationale du Travail (OIT), de la recommandation *R127* sur les coopératives pour les pays en voie de développement. Quant à l'origine, il faut remonter à la seconde moitié du XIXe siècle en Angleterre, où un certain Robert Owen, riche marchand de coton, eût l'idée d'améliorer les conditions de travail et de vie dans sa filature en créant un village communautaire, dont l'objectif fut d'éduquer les travailleurs et leurs enfants afin qu'ils puissent sortir de la pauvreté de manière autonome, en produisant et en commercialisant par et pour eux-mêmes.

Cependant, la forme la mieux élaborée sera celle de la Société des équitables, pionniers de Rochdale à Manchester en 1844 : on retrouve aujourd'hui encore leurs quatre principes de base dans les principes coopératifs, à savoir la règle d'égalité (un homme, une voix), celle de liberté (l'adhésion libre, la porte ouverte), de justice (la répartition des bénéfices au prorata de l'apport de

<sup>47</sup> Pour plus de détails, consulter le site de l'ICA : Ica, 2013, ICA Rules & Bye-laws.

<sup>48</sup> MINISTERE-DU-DEVELOPPEMENT-RURAL, 1989, *La coopérative. Les principes coopératifs*, Lomé, PNUD/BIT/TOG.

chaque membre) et d'équité (la limitation des rémunérations des apports en argent)<sup>49</sup>.

Envisagée sous cet angle, la notion de groupement villageois ou de coopérative en Afrique et particulièrement au Togo peut être perçue comme un "legs de la colonisation", surtout lorsque dans la pratique, elle a été plutôt imposée d'en haut à travers l'application de la politique agricole de l'État<sup>50</sup>.

Le problème théorique principal que soulève l'approche par les groupements villageois est celui de la résistance au concept même de *groupe* ; cette résistance se traduit de trois manières : d'abord, la perception des relations interindividuelles et notamment la crainte des personnes de repenser leur propre situation dans un nouveau cadre de référence, d'autant que généralement, dans les rapports entre les individus, il est souvent question de « modifier les autres et non de se transformer soi-même »<sup>51</sup>. Ensuite, la difficulté chez tout être humain de se décentrer en ce sens que tout en reconnaissant les bienfaits du groupe pour la société, les individus appréhendent l'éventualité quasi certaine de perdre leur personnalité propre : « le groupe est utile, voire nécessaire, [...] : on est plus efficace ensemble qu'isolément ; le groupe est un intermédiaire entre les individualités : « le groupe est utile, voire nécessaire, [...] : on est plus efficace ensemble qu'isolément ; le groupe est un intermédiaire entre l'individu et la société. Mais sur un autre plan, disent les mêmes personnes, le groupe est une aliénation pour la personnalité individuelle : il est dangereux pour la dignité, la liberté, l'autonomie de celle-ci ; il risque de provoquer un « viol » de la personnalité. Les rapports humains dans les groupes ne peuvent être que des rapports de manipulateur à manipulé, c'est-à-dire sur un modèle « sado-masochiste »<sup>52</sup>. Enfin, le caractère totalitaire du groupe, en tant qu'il existe pour être vécu totalement par les membres et n'autorise point que quelqu'un tente de prendre ses distances vis-à-vis de lui ou admet difficilement des personnes extérieures qui se proposeraient d'être membres par pure curiosité, par exemple.

Tchanna prit alors un stylo (marker), esquissa un tableau à double entrée sur le papier et, de questions en réponses, elle amena les membres du groupement à identifier le maximum possible de charges inhérentes à l'élevage de porcs ; à calculer le prix de revient puis le prix de vente possible en tenant compte du prix du marché conformément aux différentes périodes de ventes envisageables ; à en déduire enfin les résultats de l'exploitation.

Tout en suivant la démonstration de ma collègue, je suis resté un peu préoccupé par le dialogue avec Hazou, et surtout par la dernière réponse de celui-ci. Visiblement, s'il ne pense pas aux charges ordinaires pour fixer son prix de vente, ce n'est pas parce qu'il ne peut pas, mais c'est apparemment parce qu'il n'en ressent pas la nécessité. Le cas échéant, cela risquait d'avoir des

<sup>49</sup> CLERC, 2013, *Coopératives*, *Universalis 2013*, France: Encyclopaedia Universalis.

<sup>50</sup> Seguin et Albert, 1995, *Pratiques coopératives et mutations sociales*, Paris, Editions L'Harmattan, pp. 59-74.

<sup>51</sup> Anzieu et Martin, 1968, *La dynamique des groupes restreints*, Paris, PUF, p. 20.

<sup>52</sup> *Ibid.*

répercussions sur la réussite du projet, étant donné que l'un des critères fondamentaux était la réussite économique, dans l'optique d'améliorer les conditions de vie des bénéficiaires par l'augmentation de leurs revenus. Dans mon cahier j'ai noté : « est-ce que pour Hazou, rendre service est plus important que de gagner plus d'argent ? Il aurait pu profiter de la situation de besoin dans laquelle se trouvait son frère au marché pour, non seulement maintenir le prix de départ qu'il s'était fixé, mais encore, l'augmenter ». D'ailleurs, Vipro, avec un air un peu amusé, n'a pas hésité à signifier à Hazou qu'il venait de manquer l'occasion d'une bonne affaire. Celui-ci a reconnu qu'il y avait effectivement là une aubaine, mais il a ajouté : « en fait j'avoue que je n'ai pas trop réfléchi. Je me demandais tout simplement comment j'aurais pu regarder mon frère en face le lendemain, si j'avais refusé de lui vendre cette chèvre parce qu'il lui manquait 3.000 CFA. J'aurais sans doute perdu tout honneur non seulement vis-à-vis de lui, mais aussi vis-à-vis de tous ceux à qui il raconterait notre marchandage. Et vous savez, dans notre village ici les nouvelles vont vite. Mais, ne vous en faites pas, nous n'allons pas faire la même chose avec les porcs de notre projet d'élevage. Nous allons suivre vos conseils ».

Malgré l'ouverture d'esprit d'Hazou, je me rends compte tout de même qu'il y a un léger décalage<sup>53</sup> entre l'idée de gain, de rentabilité que se fait l'équipe technique et celle exprimée par les membres du groupement présents à cette rencontre. Yao Assogba parle de *différence de rationalités*, celle des développeurs et celle des populations porteuses des projets. Ce fossé s'est fait sentir déjà au moment où Tchanna a abordé la rubrique des charges de leur exploitation. L'idée d'un éventuel achat de provende d'une valeur de 1.116.000 CFA a eu du mal à passer, *a fortiori* celle de soins vétérinaires, 135.500 CFA ; ou encore d'amortissement qui revient à 146.000 CFA l'année.

Kpatcha, un des membres du groupement, a expliqué : « d'habitude nos animaux mangent ce que nous mangeons. On leur donne les restes d'aliment ou, à la rigueur, on va en chercher au champ. Il ne nous est jamais arrivé d'aller

---

<sup>53</sup> cf. Assogba, 1993, Entre la rationalité des intervenants et la rationalité des populations bénéficiaires: l'échec des projets en Afrique noire, *Cahiers de géographie du Québec*, 37.

dans un magasin acheter de la nourriture pour nos bêtes. Quant aux maladies, nous utilisons des plantes médicinales ». Vipro, quant à lui, a expliqué alors que c'était bien intéressant tout ceci, mais qu'avec cette manière de faire, ils auraient du mal à accroître significativement leurs revenus.

Mais le point qui nous intéresse dans la présente argumentation est surtout révélé par la colonne des produits, dans laquelle il est mentionné la seule vente des animaux, qui s'élève à 3.360.000 CFA. Ce qui est tout à fait normal, car le produit de l'élevage de porcs c'est avant tout la vente des animaux et dans une moindre mesure, les intérêts sur épargne, s'il arrivait que le groupement se dote d'un compte bancaire.

Et pourtant, le questionnement suscité par l'expérience de la vente de la chèvre d'Hazou a resurgi sous une autre forme : une fois le tableau du compte d'exploitation bouclé par Tchanna, Koumealo a souhaité poser une question : « nous envisageons d'aider d'autres paysans à notre tour afin qu'ils puissent démarrer aussi un élevage. Où pourrions-nous classer dans ce tableau les porcs qui leur seront remis ? Est-ce que nous devons considérer ce geste comme une charge ou comme un gain ?<sup>54</sup> ». Tchanna a jeté un coup d'œil à Vipro, à Afi et à moi. Je pense qu'elle était un peu embarrassée. On peut la comprendre.

Généralement, au cours des formations à l'endroit des paysans, ceux-ci sont très peu sollicités. Jusque dans les années 1990 et 2000, même si les savoirs paysans ont été reconnus par de nombreuses recherches, ils ne sont pas systématiquement intégrés dans la formulation des projets de développement. Après avoir rassemblé les résultats de recherche dans douze pays différents, par des chercheurs d'horizon divers, le sociologue Georges Dupré a tout de même conclu que le problème essentiel du paysan n'était point son savoir, mais plutôt la maîtrise et l'appropriation des techniques que les développeurs lui proposaient, étant donné qu'on pouvait enfin lui reconnaître des capacités à s'adapter à de nouvelles contraintes. Et la plupart des associations de

---

<sup>54</sup> Sur la figure, il s'agit de la ligne « DDP » (Don De Porcs) encerclée dans la colonne « charges ».

développement et leurs techniciens de terrain sont en effet dans cette logique. Les formateurs partent de l'idée qu'ils apportent une nouvelle connaissance aux bénéficiaires et ne trouvent donc pas d'intérêt à les interroger sur le sujet<sup>55</sup>. « Mais qu'est-ce qu'elle en pense elle-même », me permis-je de demander à Koumealo ? Elle répondit que, selon elle, ce don d'animaux devrait normalement être compté comme un produit, car elle et son groupement gagnaient beaucoup de choses en venant en aide à leurs voisins.

Charges		Produits	
Désignations	Montant	Désignations	Montant
<b>Alimentation</b>		vente	
• adultes reproducteurs : 4 sujets		• reproducteurs	
48000 x 4	192 000	150000 x 3 = 180000	630 000
• 1 <sup>ère</sup> portée : 7 par femelle		• 1 <sup>ère</sup> portée	
7 x 3 x 28000	588 000	80000 x 7 x 3	1 680 000
• 2 <sup>ème</sup> portée		• 2 <sup>ème</sup> portée	
7 x 3 x 16000	336 000	45000 x 7 x 3	945 000
<b>Sous total alimentation</b>	<b>1 116 000</b>	• 3 <sup>ème</sup> portée : ne sera pas encore née mais on peut l'évaluer	
<b>Soins véto</b>		5000 x 7 x 3	105 000
• reproducteurs :			
5000 x 4	20 000		
• 1 <sup>ère</sup> portée :			
3500 x 7 x 3	73 500		
• 2 <sup>ème</sup> portée :			
2000 x 7 x 3	42 000		
<b>Sous total soins véto</b>	<b>135 500</b>		
Transport	30 000		
Fournitures	5 000		
Gardiennage : 7000/mois	84 000		
DDP : 70000 x 3 + 150000 (Ajmt)	360 000		
Amortissement	146 000		
<b>Total charges</b>	<b>1 876 500</b>	<b>Total produits</b>	<b>3 360 000</b>
<b>Résultats :</b>	<b>1 483 500</b>		
<b>TOTAL</b>	<b>3 360 000</b>	<b>TOTAL</b>	<b>3 360 000</b>

Tableau 4 : Compte d'exploitation prévisionnel du projet d'élevage de porcs à Bokokopé.

Afi n'a pu s'empêcher de renchérir : « Oui, mais vous gagnez quoi et ça vaut combien ? Pour qu'on en tienne compte dans ce tableau, il faut bien savoir évaluer ce que vous gagnez en termes de prix, est-ce que vous voyez un peu ? Pour le moment, ce dont on est sûr, c'est que vous allez sortir les trois animaux de votre enclos, donc vous les perdez. Vous n'auriez aucun sou en retour. Il vaut mieux considérer cela comme une charge sinon vous risquez de gonfler votre résultat. Si on fait un calcul, vous allez voir que vous aurez 1.483.500 CFA plus les 360.000 CFA, ce qui donne un résultat positif de

<sup>55</sup> Cf. Dupré, 1991, *Savoirs paysans et développement*, KARTHALA Editions.

1.843.500 CFA. Or dans la réalité ce n'est pas vrai, parce que vous n'avez pas les 360.000 CFA dans votre caisse. Enfin, c'est également pour vous permettre de ne pas oublier de rendre ce don. Sinon, ce qu'on pourrait faire, c'est de le mettre dans ce qu'on appelle des frais généraux de votre production, c'est-à-dire des charges qui ne sont pas directement liées à votre élevage mais que vous trouvez nécessaires pour la bonne marche de votre exploitation ».

Henry intervint alors en disant que c'était un geste qui était difficile à évaluer en argent, mais que si c'était nécessaire, pour comprendre le tableau, il proposait qu'on considère la valeur marchande des porcs qu'ils auraient à transmettre à leurs cohabitants, soit 360.000 CFA comme étant le prix de leur don. Il ajouta : « si on considère le don comme une charge, c'est tout comme si on était contraint de le faire. Or, c'est plutôt volontaire de notre part. C'est un plaisir pour nous de partager nos ressources, y compris les animaux, aussi bien domestiques que sauvages, qu'il nous arrive de chasser. Ce sont des choses qui se font peut-être de moins en moins, c'est vrai, mais ici ... Cependant, il est vrai que ce partage n'est pas organisé comme cela se fait avec votre Association d'aide ». En effet, l'Association d'aide qui accompagne les paysans de Bokokopé dans leur projet d'élevage développe ses actions autour d'un principe mis au point à l'origine par une organisation américaine dénommée HEIFER : ensemble avec les paysans, l'organisation crée une sorte de chaîne de solidarité en mettant à la disposition de ceux-ci un nombre précis d'animaux, qu'ils doivent à leur tour transmettre à une autre famille. Les paysans de Bokokopé ayant reçu 4 sujets (3 truies et 1 verrat) ils devaient s'engager à rendre à d'autres familles 4 autres porcs issus de leur élevage. Ici, il était écrit « 3 sujets en charge » parce qu'ils avaient perdu une truie au cours du transport, elle était donc considérée comme n'ayant pas encore été reçue par l'organisation paysanne.

Au bout de près de trois heures de discussion, après avoir annoncé la fin de la séance, Tchanna s'approcha de moi et me demanda : « oh, chef, vous pensez que j'ai réussi à bien faire comprendre l'importance du compte d'exploitation aux membres du groupement ? J'ai l'impression qu'il y a des charges qu'ils

n'ont pas envie de calculer ou de prendre en compte, et ils ne se préoccupent pas vraiment d'avoir une marge importante de bénéfice, et pourtant c'est bien ce qui pourrait les aider à augmenter leurs revenus ». Sur le coup j'ai juste répondu que je comprenais bien son inquiétude, mais en réalité, dans ma tête, de nombreuses questions se bousculaient : comment en était-on arrivé à proposer en fait l'usage d'un compte d'exploitation pour gérer l'élevage d'organisations paysannes qui avaient juste sollicité un appui pour améliorer leur condition de vie ? Comment comprendre la réaction des paysans dans ce contexte ?

## 1.2. Palabres autour du Compte d'Exploitation du projet d'élevage : Pourquoi des outils de gestion pour les paysans de Bokokopé ?

*« On ne peut étudier la coopération et la solidarité sans étudier simultanément le rejet et la défiance ». (Douglas, 2004: 29)*

Pourquoi un compte d'exploitation à Bokokopé ? C'est une question qui a semblé évidente aux collègues techniciens lors de la réunion d'équipe qui a suivi la séance de formation à Bokokopé sur le compte d'exploitation. Dans le cadre des activités de l'Association de développement pour laquelle travaillaient Afi, Vipro, Tchanna et moi-même, nous tenions des rencontres hebdomadaires, soit au siège à Lomé, soit dans une des localités dans lesquelles nous intervenions à la suite d'une mission. À l'instar de la plupart des Organisations de Développement (OD) au Togo, l'équipe de coordination a son siège dans la capitale. Tous les services administratifs et techniques y étant concentrés, il est sans doute plus indiqué, ne serait-ce que pour le début d'installation dans le pays, d'être proche de Lomé afin de faciliter les éventuelles formalités. Il faut noter également que le plus grand nombre de séminaires, colloques ou autres formations à l'endroit des OD, se tiennent dans la capitale ou dans ses environs. Dans le cas présent, c'est le coordinateur et la secrétaire-comptable (Tchanna) qui sont basés à Lomé. Les deux techniciens en élevage résident à Kpalimé. Cependant, toute l'équipe est souvent (au moins trois jours par



semaine) sur le terrain, aux côtés des paysans. Ces déplacements sont appelés des « missions ».

Cette fois-ci, la réunion s'est tenue à Kpalimé. C'est l'occasion de faire le point sur les activités menées la semaine précédente puis d'établir ensemble celles de la semaine en cours. Nous échangeons sur les difficultés techniques rencontrées et les solutions possibles pour les résoudre. Je profite souvent de ces rencontres pour introduire des questions purement théoriques, qui peuvent ou non servir à l'action immédiate. Dans des circonstances comme celles-ci, on se rend compte parfois que la frontière entre les questions purement théoriques en matière de développement et la pratique de terrain, est très poreuse. La littérature en sciences sociales du développement a coutume de distinguer les analyses théoriques (les théories du développement, les « méta-analyses du social ») de ce qu'André Guichaoua et Yves Goussault appellent « le pragmatisme opérationnel »<sup>56</sup>, c'est-à-dire la recherche-développement et la recherche-action de terrain. Certaines questions, à l'instar de celle posée sur : « pourquoi un compte d'exploitation ? » ont d'ailleurs fait sourire les membres de l'équipe. Tchanna a répondu : « mais, vous savez bien que c'est pour aider les membres du groupement à mieux gérer leur projet, afin qu'il soit *rentable* ! ». Si cette distinction est féconde sur le plan académique, j'ai un doute sur sa validité en tant que champ d'analyse spécifique. J'estime que les recherches-développement ou les recherches-action de terrain se sont souvent inspirées (en les critiquant parfois, certes) des théories dites fondamentales. Il est très rare de trouver une théorie du développement qui n'ait pas été appliquée sur le terrain, certaines fois sans essais préalables. Dans une analyse de l'aide publique au développement (APD), deux fonctionnaires de l'Agence Française de Développement (AFD) ont montré comment, depuis 1950, l'APD a défini ses stratégies d'intervention à partir des concepts et théories, non sans lien avec des éléments idéologiques<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> cf. Guichaoua et Goussault, 1993, *Sciences sociales et développement*, Paris, A. Colin.

<sup>57</sup> voir : Charnoz et Severino, 2010, *L'aide publique au développement*, La découverte, pp. 71-84.

Il est vrai que l'un des postulats illusoire généralement acceptés ou sous-entendus dans le contexte développementiste, est l'ignorance reconnue aux paysans en matière de gestion. S'il existe des périodes de soudure, ce serait parce que les paysans gèrent mal leurs récoltes. S'ils n'arrivent pas à tirer profit de leurs productions, ce serait parce qu'ils gèrent mal leurs exploitations. D'où la nécessité de renforcer leur capacité de gestion à l'aide d'outils simplifiés inspirés de la gestion des entreprises. Mais Tchanna, qui a pourtant fait des études de comptabilité, ne comprend pas le sens ou la pertinence de ma question. De son point de vue, je sais moi-même déjà très bien ce qu'apporte le compte d'exploitation aux paysans, d'autant plus que nous avons préparé ensemble le module de formation. L'idée est d'amener les paysans, d'une manière simple et pratique, à évaluer la *rentabilité* de leurs activités.

Pour y arriver, il est indispensable d'identifier avec eux et d'expliquer quels sont les différents éléments qui entrent dans la constitution des coûts de production, des coûts de fabrication et du prix de revient. Le prix de revient étant le coût de production augmenté des charges de distribution, la tâche principale s'avère être la clarification de la notion de « charges » et son estimation réelle.

Tchanna a donc tenté de traduire simplement la notion de charges en disant qu'il s'agissait de toutes les « dépenses effectives que vous aurez à effectuer dans le cadre de votre élevage, pendant un an, à partir de la date de démarrage de votre projet. Nous allons les trouver ensemble. Pour commencer je vais vous poser une autre question : d'après vous, de quoi auriez-vous besoin pour bien élever vos porcs afin qu'ils vous donnent de beaux petits, que vous pourriez ensuite revendre à de bons prix ? ». Elle a réussi, par des questions dirigées de ce type, à faire émerger l'idée de dépenses liées aux coûts de production, ainsi que celles concernant les coûts de distribution. Pour les coûts de production, elle a essayé de distinguer les coûts d'achat et les coûts de fabrication. « Nous aurons besoin de les nourrir et de les soigner », avait répondu Kossi, un des membres du groupement. Évidemment, Tchanna ne pouvant pas se contenter de cette réponse, avait demandé une précision : « vous allez les nourrir, oui, mais avec quoi, et cela va vous coûter combien ?

De même, vous allez les soigner avec quoi et cela va coûter combien ? ». Et Tchanna d'expliquer qu'ils allaient devoir s'inspirer de leurs propres expériences en matière d'élevage de porcs, pour dire à peu près de quels types d'aliments ils avaient besoin, en quelle quantité, leur coût, ainsi que de quels produits vétérinaires et leurs coûts.

Pour les paysans de Bokokopé, il s'agit là d'une gymnastique inhabituelle. À entendre Koumealo, par exemple, j'ai vite compris que ce n'est point la complexité de la tâche qui fait problème, mais c'est plutôt son importance, son utilité pour eux. Elle dit : « en général, le matin nous leur donnons les restes de nourriture que nous n'avons pas pu consommer la veille. De retour du champ aux alentours de midi, nous leur rapportons un peu d'herbe, du manioc et parfois des papayes. Nous utilisons aussi du son de mil issu de la préparation du *cokutu*, la boisson de mil. C'est surtout pendant la période des cultures que nous sommes obligés de les nourrir trois fois par jour. Sinon, après les récoltes, nous ne leur donnons à manger que le matin, puis ils sont libérés de leurs enclos. Ils ne rentreront que le soir, à la nuit tombée. Mais personnellement, et je pense que c'est valable pour les autres aussi, je n'ai jamais pris le soin de mesurer la quantité d'aliment que je donne à mes porcs, ni aux autres animaux d'ailleurs. Lorsqu'ils sont malades, certaines fois ils se guérissent tout seuls. Mais en cas de maladie grave, j'achète souvent *toupaya*<sup>58</sup> au marché, ou mon mari prépare une infusion à base de plantes que nous leur donnons. Et là aussi, je ne saurais vous dire combien j'ai dépensé exactement. Moi, ce qui m'intéresse, c'est que mes porcs se portent bien ! ».

Ce fut l'occasion pour l'équipe technique de commenter que, dans ces conditions, il lui serait difficile à elle et à tous les membres du groupement de savoir si leur activité d'élevage était *rentable* au pas. Désormais il allait falloir

---

<sup>58</sup> Il s'agit d'un terme généralement utilisé pour désigner une forme de tétracycline en capsule, un antibiotique prescrit pour éliminer les germes. En principe il est destiné à l'usage humain, mais il est fréquent que des paysans l'administrent à leurs animaux (sinon, pour les animaux, l'organisation des Nations Unies pour l'Agriculture et l'Alimentation – FAO – préconise par exemple les comprimés d'oxytétracycline à 250 mg pour 20 kg de poids corporel ou un traitement aux sulfamides. Voir : FAO, 1995, *Manuel pour les agents vétérinaires communautaires*, Rome, FAO., notamment l'annexe 1) . Il est assez bon marché et disponible en vente libre partout. Ce qui pose naturellement un problème de santé publique et de trafic de médicament qui parfois, ne laisse pas l'État indifférent.

être plus précis, prêt à *tout mesurer*. Vipro ajouta qu'en dehors de l'alimentation et des produits vétérinaires, même le travail de chaque membre, dans le cadre du projet, devrait être calculé et son coût évalué. Dans le visage des paysans, on put lire, qui de l'amusement, qui de la surprise, qui de la curiosité. Cette phrase murmurée dans un soupir par Hazu résume bien l'ambiance qui régnait : « *sɔnɔ yee sɔnɔ !* » qui pourrait être traduite littéralement par « aujourd'hui, c'est aujourd'hui ! », formule souvent utilisée pour énoncer à la fois l'existence d'une difficulté et la volonté soit de l'affronter ou de la surmonter, soit de la fuir.

La difficulté évoquée ouvertement par Hazu a trait au calcul du temps de travail et au prix à payer. Et la façon dont il l'a présentée n'a pas manqué d'amuser toute l'assistance. Il a dit en substance : « mais Madame, cet élevage nous appartient. C'est comme si vous nous demandiez de compter le nombre d'heures que nous effectuons dans nos champs, chez nos voisins pour les aider à construire leurs maisons [il marque une pause], Haï ! mon champ c'est mon champ, la maison de mon voisin c'est tout comme ma maison. Comment pourrait-on calculer tout ça ? Et qui va nous payer, nous-mêmes ? Pour le gardien<sup>59</sup>, je peux encore comprendre, surtout si nous décidons de prendre quelqu'un qui n'est pas membre du groupement. Mais en réalité, nous allons tous surveiller cet enclos, vous pensez qu'il y a lieu de se faire payer pour ces interventions ?!, dans ce cas, qui est-ce qui va fixer alors le montant de notre prestation ? Sur quelle base ce montant va-t-il être fixé ? Lorsque nous travaillons dans les champs comme *métayer* par exemple, nous pouvons discuter le prix avec le propriétaire qui nous paie à l'hectare. Et vous savez bien que ce sont les propriétaires qui fixent le prix de notre travail. Des fois, quand on discute trop le prix, ils nous menacent de donner le champ à d'autres personnes. La manière dont nous voyons notre travail, les propriétaires des champs ne les voient pas ainsi. Ils nous imposent leurs prix, non par rapport à l'effort que nous fournissons pour labourer ou sarcler leur champ, mais en accord avec les moyens financiers qu'ils veulent bien y mettre et surtout en prévision de ce qu'ils comptent gagner à la récolte prochaine. Mais dans le

---

<sup>59</sup> Voir la ligne « gardiennage » dans la figure Compte d'Exploitation, juste avant la ligne « DDP ».

cadre de notre élevage, comment allons-nous procéder ? Il s'agit de notre propre projet. Les propriétaires, c'est nous. Ceux qui doivent travailler pour sa bonne marche, c'est encore nous. Moi, je pense que nous devrions réfléchir profondément, car pour moi, notre expérience de toutes les campagnes agricoles devrait nous enseigner que le travail n'a pas de prix, qu'on ne saurait le fixer d'avance, et que c'est seulement à partir du résultat constaté de notre travail que nous pourrions envisager une rétribution. Je sais que je parle beaucoup [rires] mais, ce que je crains par exemple, imaginons ce qui pourrait se passer si nous conservions les 7.000 fcfa par mois pour le gardien et qu'à la suite nos ventes d'animaux n'arrivaient plus à nous permettre d'honorer nos engagements, ou au contraire, si le gardien s'apercevait plus tard que le projet avait rapporté beaucoup d'argent et que ce qu'on lui avait proposé comme rémunération aurait pu largement être majoré ? Enfin, je vais m'arrêter là, je vais laisser les autres aussi dire ce qu'ils en pensent ».

Il faut signaler qu'il est courant, en milieu rural au Togo, d'entendre des gens se présenter comme métayer, ou de croiser un exploitant agricole qui déclare avoir employé des métayers. Ce terme désigne celui qui travaille dans le champ d'autrui contre rémunération. Il s'agit là d'une restriction. On est apparemment loin du sens qui lui est accordé sous le régime du métayage en Occident où il indiquait la personne à qui on louait un domaine et qui s'engageait à l'exploiter sous la condition de partager les fruits et les récoltes avec le propriétaire. La confusion vient du fait qu'en réalité, ici à Bokokopé et dans tous hameaux nés du programme colonial de mise en valeur des terres neuves, les paysans vivent sur des terres cédées par les autochtones, à condition de partager les récoltes avec les propriétaires. Dans le même temps, ces paysans avaient aussi l'habitude de travailler dans les champs de personnes autres que les propriétaires, et se faisaient payer en argent. Cette pratique s'est généralisée et on rencontre des élèves ou étudiants en vacances qui font ce que l'on appelle alors du « métayage », pour préparer le financement de leur prochaine scolarité. Le lecteur comprendra donc qu'Hazou parle ici des prestations qu'il fait en dehors du domaine qui lui a été cédé. En somme, pour eux, l'essentiel c'est que le travail soit fait, et bien. Le temps qu'on mettra ne compte pas, car

beaucoup de choses peuvent arriver au moment du travail : un voisin de passage qui s'arrête pour une causerie ; un membre qui fait une longue pause parce qu'il a envie de boire un peu de *slim* ; les enfants qui viennent jouer ou donner un coup de main au sortir de l'école ; etc. De sorte que ceux qui resteront longtemps dans l'enclos pour gagner plus d'argent ne seront pas forcément ceux qui auront travaillé le mieux. D'où la présence indispensable d'un contrôleur si on veut procéder ainsi. Mais comme le dit Tchaa, apparemment, ils préfèrent garder la bonne ambiance qui règne entre eux. Il ne faudrait surtout pas que ce projet devienne source de discorde.

De toute évidence, l'introduction de cet outil pose un certain nombre de problèmes. Il est conçu comme un instrument qui permet de rendre l'activité des paysans plus efficace en termes de rentabilité financière. Seulement, il met entre parenthèse les relations personnelles entre les membres de la communauté. À croire que les techniciens du développement et les migrants de Bokokopé n'avaient pas les mêmes perceptions de la notion de travail, de richesse et par ricochet de bien-être. S'ils semblaient tous d'accord sur l'importance du revenu, la manière de l'acquérir et de le gérer en revanche, ne paraissait pas évidente pour tout le monde.

### 1.3. L'amélioration des conditions de vie passe par l'augmentation du revenu.

De la manière dont la richesse et le bien-être sont conçus dépend la manière dont les résultats des projets sont évalués. Ce qui entraîne une perte d'informations, surtout d'ordre qualitatif. L'usage de compte d'exploitation, du bilan et autres fiches<sup>60</sup> de suivi de projet, concourt à préparer ou à opérationnaliser l'outil de gestion de projet qu'est le *Cadre Logique*. En effet, l'outil principal d'évaluation de projets qui est le « *cadre logique* » insiste sur la

---

<sup>60</sup> En amont des comptes d'exploitation et des bilans, de nombreuses fiches sont souvent instaurées au sein des organisations paysannes, généralement sous forme de cahiers : cahier de caisse, cahier de vente, cahier d'achat, cahier journal, cahier des membres, etc. Tous ces cahiers permettent de noter au quotidien le flux quantitatif des échanges. Une pratique qui n'est pas sans rappeler le management d'entreprise économique.

collecte d'informations quantitatives, ou du moins quantifiables, par le biais d'*indicateurs objectivement vérifiables* (IOV). Il s'agit d'un outil proposé par un cabinet américain, dans un contexte idéologico-politique dans lequel il n'y a de richesse que ce qui peut être compté.

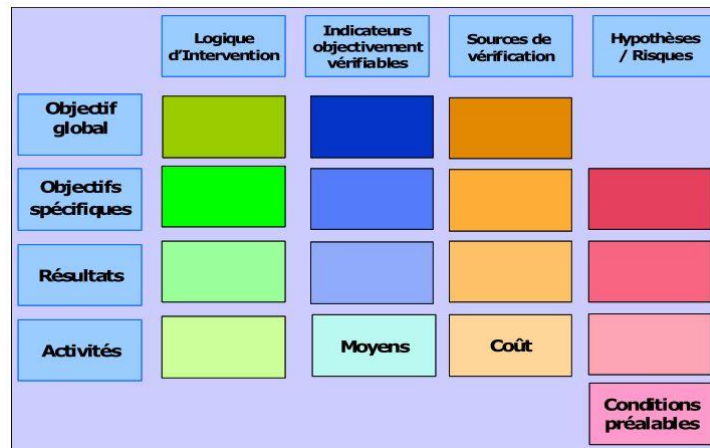


Figure 3 : Structure du cadre logique (source : FSE<sup>61</sup>)

Conquises par le modèle comparatiste de l'évolution des sociétés, les politiques de développement engagées dans le cadre de la coopération internationale ont recommandé/imposé ( ?)<sup>62</sup> cet outil dans toute initiative d'évaluation de projets, aussi bien au niveau des États qu'au niveau des acteurs locaux à la base. Or, sur le terrain, on se rend compte que cette perception de la richesse ne fait pas l'unanimité. Les bénéficiaires des projets évoquent parfois certaines dimensions difficiles à quantifier mais qui sont indispensables pour mieux vivre. C'est ainsi que, non seulement cette question revenait souvent dans la plupart de mes conversations avec les migrants de Bokopé, mais je le ressentais dans plusieurs situations d'interaction observées ou auxquelles je participais. Il s'agit d'une question presque d'actualité, en cette période de crise où des voix

<sup>61</sup> FSE, *op. cit.*

<sup>62</sup> En dehors des associations de développement qui en sont à leur début ou qui fonctionnent sur fonds propres, le financement d'un projet induit généralement l'usage du cadre logique. Toutes les institutions de développement l'insèrent dans leurs outils. Il peut être présenté sous des formes réadaptées mais la logique reste la même. Il est souvent dit 'recommandé', mais en réalité, les organisations n'ont pas vraiment le choix si elles veulent maximiser leur chance d'être financées. Même au niveau des États en développement (en principe indépendants et donc à même de choisir) on retrouve le cadre logique au centre de toutes leurs politiques de suivi et d'évaluation, notamment à l'intérieur des DSRP (Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté). Pour le Togo voir : TOGO, 2009, DSRP-C : Document complet de Stratégie de Réduction de la Pauvreté 2009 - 2011., Lomé: Secretariat Technique du DSRP, p. 99.

s'élèvent de plus en plus pour remettre en cause le lien presque traditionnel entre croissance, revenu et *bien-être*. Gabriel GBENOU disait à juste titre, « le temps des échecs et de la faillite oblige à formuler des nuances et des corrections par des tentatives d'élargissement de l'explication, de l'interprétation et de la prise en compte des phénomènes non économiques »<sup>63</sup>.

Pour les migrants de Bokokopé, le revenu est indispensable. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils adhèrent pleinement aux programmes des organismes de développement sur les activités génératrices de revenus. C'est important pour eux d'avoir un revenu conséquent parce qu'ils doivent faire face à certaines dépenses, qui se présentent généralement sous trois formes : des dépenses prévisibles, des dépenses imprévisibles et des projets personnels d'investissement. Comme l'indiquait cette dame un après-midi de mars 2009, (la même citée dans la première partie), l'important était de pouvoir avoir suffisamment de ressources pour effectuer les rites.

Le mariage de la fille de cette dame se trouve justement dans la catégorie des événements prévisibles, même si la date ne peut être précise (toute jeune femme est destinée à être mariée, du moins dans la tête de ses parents). Mais il peut s'agir aussi de la dot, de l'enterrement, d'un veuvage, de la vieillesse, de naissances, d'éducation des enfants, de fêtes annuelles (Noël, Nouvel an, *Waaɣ*, *Evala* etc.), ou du désir de léguer une somme importante à ses héritiers. Pour financer ces événements qui font partie du cycle de vie, il faut de l'argent. Et les événements prévisibles en nécessitent beaucoup. D'autres événements peuvent être classés dans la catégorie « personnels » : (maladies, accidents, décès/funérailles d'un membre de la famille etc.), ou encore, dans celle des aléas (mauvaises récoltes, inondations, incendies, conflits, etc.). Quant aux projets d'investissement, il s'agit de la volonté d'acquérir des biens. Cela peut être l'achat d'un terrain, d'un vélo, d'une moto, d'un téléphone, d'un poste radio, de construire une maison ou de financer une activité génératrice de revenus (souvent l'élevage). Ce sont des besoins légitimes bien qu'il faille aussi de l'argent pour les satisfaire. Le revenu donc, oui, mais... . L'augmentation du

---

<sup>63</sup> GBEMOU, 2010, *Le revenu paysan. Entre la logique sociale et la raison utilitaire*, Québec, PUL, p. 47.



revenu paysan afin de permettre la satisfaction des besoins prévus, imprévus ou d'investissement ne suffit pas à créer un sentiment de *bien-être*. Pour les migrants de Bokokopé (et l'on pourrait élargir à nombre d'autres cas), la vie est faite de règles et de principes qu'il faut impérativement respecter pour vivre mieux, ou à défaut, pour éviter le malheur. Ces règles et principes sont véhiculés par divers canaux de transmission dont le plus important est le mythe d'origine et les rites qui le caractérisent, notamment lors du *waay* ou apothéose du cycle d'initiation du jeune garçon et de la jeune fille de *Kukudè*.

Dans ce contexte, la question que je me suis posée était : comment comprendre les pratiques des acteurs de développement de Bokokopé face aux réponses implicites données par les habitants, en ce qui concernait les questions de richesse, de travail, d'argent, de don et de vivre ensemble ? C'est cette réflexion par la négative, en quelque sorte, qui a fini par devenir le fil d'Ariane de la présente recherche. Pour son cadre temporel, elle s'est donc déroulée au Togo entre 2009 et 2012. Je vais présenter le terrain dans le chapitre qui suit. J'exposerai aussi bien la situation nationale que régionale, le contexte historique que les données socio-économiques actuelles.



## Chapitre 2

### Le Terrain

#### - Présentation du Togo et de sa politique de développement.

Le Togo est un petit pays. Seulement 56.600 km<sup>2</sup> sur les 30.353.242 km<sup>2</sup> que compte l'Afrique<sup>64</sup>. Il est situé entre le Bénin à l'est et le Ghana à l'ouest. Il a une ouverture sur l'Océan Atlantique avec le plus grand port en eau profonde de la sous-région ouest africaine. Le pays est peuplé de 6.191.155 habitants, dont 62,3% de ruraux au dernier recensement de 2010. Il est administrativement divisé en cinq régions, du nord au sud : la Région des Savanes, la Région de la Kara, la Région Centrale, la Région des Plateaux et la Région Maritime. Toutes ces régions regorgent d'une diversité de populations et d'ethnies estimées à 38, qui parlent 39 langues dont les principales sont l'éwé, le *kabyè*, le kotokoli, le moba. Trois grandes religions se partagent l'espace culturel du pays : la religion dite traditionnelle, les religions chrétienne et musulmane, ces dernières étant liées à l'histoire coloniale. Avant 1884 on ne parlait pas encore de Togo. C'est en cette année que les Allemands ont officialisé leur présence sur le territoire. Il y a eu trois expériences de colonisations : allemande, anglaise et française. En 1960 le pays est indépendant et Sylvanus Olympio devient son premier président. Trois ans plus tard, il est renversé par un coup d'État, le premier du genre en Afrique. Il est remplacé par Nicolas Grunitzky qui sera déposé à son tour en 1967. L'armée prend le pouvoir, avec à sa tête le sergent Etienne Eyadéma, qui ne va pas tarder à être Général et ne lâchera le fauteuil qu'en février 2005. Depuis lors, son fils Faure Gnassingbé s'est d'abord imposé par l'armée à la mort de son père, puis a été élu lors d'une élection contestée par l'opposition. Il est tout de

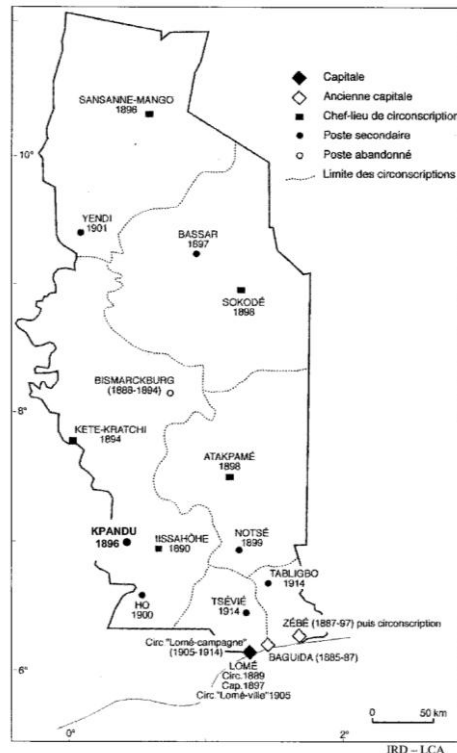
---

<sup>64</sup> Source : Statistiquesmondiales, 2012, Statistiques mondiales.com, [En ligne], Disponible sur: <http://www.statistiques-mondiales.com/index.html>.

même réélu une deuxième fois en 2010. Il fait changer le nom du parti RPT en UNIR (62 sièges aux dernières législatives de 2013). L'opposition s'organise essentiellement en coalitions : le Collectif « Sauvons le Togo » (19 sièges), la « Coalition Arc-en-ciel » (6 sièges), puis des partis non affiliés tels que l'UFC du fils du premier président assassiné (3 sièges), et « Sursaut National » de l'ancien Secrétaire d'État de François Mitterrand, le Franco-togolais K. Yamgnane (1 siège). Il reste à savoir si l'actuel chef d'État sera candidat en 2015 prochain. Pour le moment, il savoure les résultats économiques tels que ceux mesurés par les instances internationales : 4,9% de taux de croissance en 2011 ; baisse de l'indice de pauvreté de 3 points pour la même année par rapport à 2006 ; légère baisse du chômage, de 6,8% en 2006 à 6,5% en 2011 ; etc. En réfléchissant sur la validité de la mesure de tels indices, je repose bien évidemment la question générale qui fait l'objet de cette thèse : comment qualifier la position des adeptes de la mesure lorsque l'on sait qu'il s'agit en réalité d'évaluations liées à des politiques d'implantation de pouvoir ?

Dans ce chapitre, je vais revenir dans un premier temps sur l'histoire du Togo afin de cerner comment une sorte de conscience collective a pu se constituer autour des rapports entre les différentes composantes de la nation, depuis la colonisation jusqu' à l'indépendance. Dans un second temps je montrerai comment le pays est administré sur le plan territorial, en tenant compte de l'héritage colonial, et comment les institutions, notamment la présidence de la République, ont pu ou non imprimer une voie de développement au pays ? Enfin, je présenterai la situation socio-économique du pays, en insistant sur la Région dans laquelle je mène ma recherche, la Région des Plateaux.

## 2.1. Brève histoire du Togo.



Carte 5 : Le Togo sous domination allemande<sup>65</sup>.

La connaissance de la période dite préhistorique<sup>66</sup> au Togo en est à son balbutiement. Une équipe d'archéologues travaille<sup>67</sup> depuis quelques années déjà, et les résultats vont sans doute apporter plus de lumière à l'histoire du Togo d'avant la colonisation. Elle est marquée essentiellement par l'origine du peuplement du pays. Certaines populations seraient ainsi autochtones, tandis que d'autres seraient venues d'ailleurs. Faute de preuves archéologiques, les historiens se sont contentés des témoignages des « anciens », les vieux. Celles qui estiment être autochtones pensent être installées depuis longtemps et surtout, avant les autres.

<sup>65</sup> Source: Gayibor, *et al.*, 2011b, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960 : Le Togo sous administration coloniale*, Paris/Lomé, KARTHALA/PRESSE DE L'UL, p. 57.

<sup>66</sup> Je l'utilise par convention, car pour moi, il s'agit d'une notion qui pose problème. Comment décide-t-on de fixer une frontière chronologique à partir de laquelle l'histoire commencerait ? Qui est-ce qui décide de ce qui serait avant l'histoire ? Je pense qu'il n'y a que l'histoire, dans sa singularité et sa diversité.

<sup>67</sup> Voir : Gayibor, *et al.*, *op. cit.*

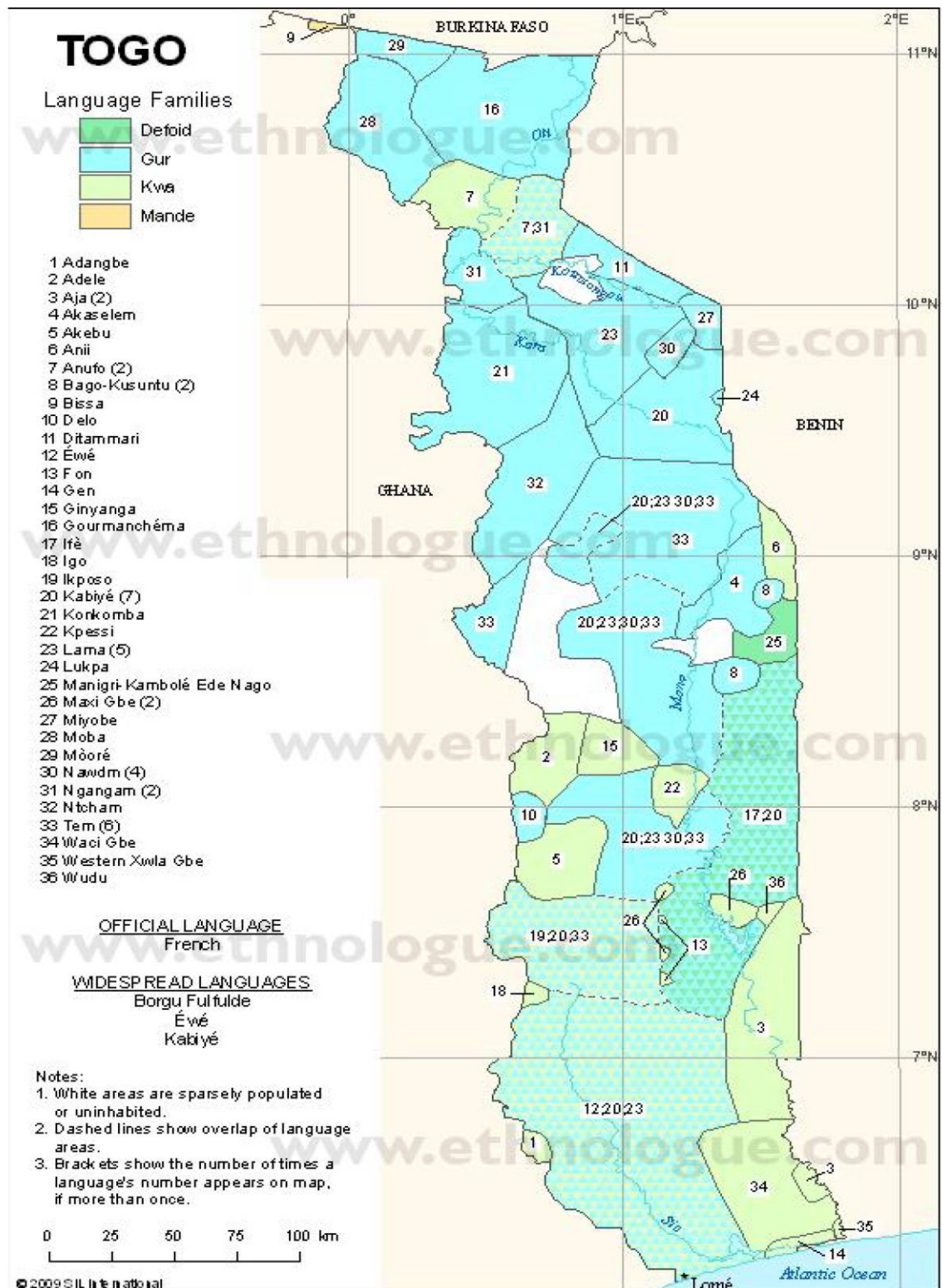
Certains comme les *Kabyè*, pensent d'ailleurs que leurs ancêtres sont directement descendus du ciel. Sur cette base fragile, les historiens<sup>68</sup> rapportent que les plus anciens habitants du pays seraient les Moba, les Temberma, les Konkomba et Bassar, les *Kabyè*, les Losso, les Lamba, les Akebou et les Akposso. Certaines arrivées sont plus ou moins datées. Il en va ainsi pour les Anoufom de Mango, dans le nord du pays, vers le milieu du XVIIIe siècle, venant de la Côte d'Ivoire. Les Éwé seraient venus de l'Égypte ancienne par le Nigéria pour rentrer par Tado<sup>69</sup>. Au XVIe et XVIIe siècle, les Adja, Ana, et Fon arrivent du Bénin voisin, tandis que les Guin, du royaume de Glidji, entrèrent par le Ghana. Cette situation de peuplement peut occasionner des conflits, la période semble en tout cas marquée par des guerres intestines, des traites ou des razzias. À partir des années 1880, les mouvements de population se sont presque estompés et le territoire togolais commence à prendre forme. Au sud, on trouve des chefferies isolées les unes des autres, mais aussi des prêtres religieux qui sont puissants, à la tête de certains regroupements. Au nord et au centre, il y a deux groupes musulmans (Tem et Anoufom) ; des chefferies traditionnelles (Moba et Gurma) ; et des sociétés sans pouvoir central, telles que les *Kabyè*. Les quelques rares découvertes archéologiques montrent qu'il y eut de même de l'activité économique, notamment la production de fer, ainsi que des échanges monétarisés<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> François, 1993, *Le Togo*, Karthala.

<sup>70</sup> *Ibid.*; Gayibor, *et al.*, *op. cit.*



Carte 6 : Les langues et ethnies au Togo.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Source : Société Internationale de Linguistique (SIL-Togo). En dehors de quelques tentatives de regroupements (Kabiyé-Losso, Aja-éwé, etc) les langues correspondent généralement aux ethnonymes au Togo. Il faut noter qu'une langue telle que le « mina » (qui ne figure d'ailleurs

Les premiers contacts avec les Occidentaux ont eu lieu sur la côte, au sud du pays et remontent à 1737. Il s'agirait de missionnaires allemands. Les plus marquants sont les missionnaires de Brême, luthériens et calvinistes, qui ont vu arriver les premiers colons allemands, sans grand enthousiasme semblerait-il<sup>72</sup>. Ils ont créé la première Église évangélique éwé en 1922, aujourd'hui dénommée Église évangélique presbytérienne. Le Togo a connu trois expériences de colonisation : allemande (1884-1914) ; anglaise (1914-1920) sur la partie ouest du pays ; française (1914-1920) sur la partie est et jusqu'à 1960 sur le territoire correspondant aux frontières actuelles. À partir de 1920, à l'issue de la guerre, le Togo a connu un statut particulier, de même que le Cameroun<sup>73</sup>. Il est placé sous mandat de la Société des Nations jusqu'en 1945 et des Nations Unies de 1945 à 1960. Contrairement à ce que le surnom de « colonie modèle » pourrait laisser croire, cette période n'a pas été un long fleuve tranquille. Corvée-impôts-fouet est le triptyque qui a marqué la période coloniale. Pendant près de 30 ans, une poignée d'Allemands a réussi à assujettir, par les armes, des centaines de milliers de personnes, surtout dans le nord du pays où habitaient des peuples habitués à vivre sans contrainte. Les Togolais sous domination coloniale ont développé des stratégies de résistance et de survie. La résistance est active, mais aussi passive : en acceptant la chefferie, certains ont profité de leur statut pour servir convenablement leurs administrés ou se servir eux-mêmes, en profitant de l'ignorance par les colons des réalités locales. Quant à la stratégie de survie, elle passait par la résignation à envoyer les enfants à l'école ou à entrer dans l'administration. L'illustration la plus significative de l'usage abusif de la supériorité technique des colons fut la déportation<sup>74</sup> des *Kabyè*, entamée par les Allemands et

---

pas sur cette carte) est souvent assimilée à l'éwé, alors que les deux ne sont pas forcément identiques.

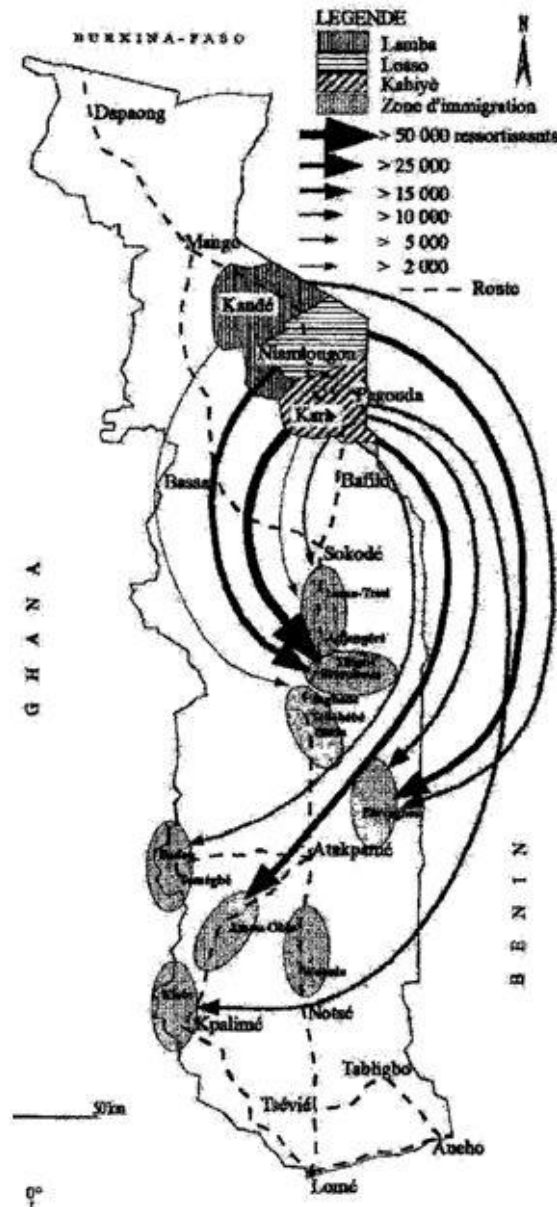
<sup>72</sup> Gayibor, *et al.*, 2011a, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960 : Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, KARTHALA/PRESSE DE L'UL.

<sup>73</sup> Voir à propos de la mise sous mandat de ces deux pays : Chazelas, 1931, *Territoires africains sous mandat de la France: Cameroun et Togo*, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.

<sup>74</sup> Gayibor, *et al.*, *op. cit.*, p. 18. Il écrit notamment : « L'exemple est particulièrement patent dans le cadre de la déportation vers le Sud des populations septentrionales (surtout les *Kabyè* et *Nawdeba*) sous le prétexte fallacieux qu'ils étaient dans un réduit surpeuplé : on les envoya travailler sur les chantiers de l'Administration, dans les industries coloniales et dans quelques fermes des élites locales. Le phénomène, fortement déconseillé par le Conseil des notables de



poursuivie par les Français. Ils furent contraints, à coups de fouet, à travailler sur les chantiers de construction de chemin de fer et de routes, etc. Dans le domaine de l'agriculture, le travail forcé a permis la mise en œuvre du projet de colonisation des terres neuves et l'exploitation des plantations de cultures de rentes telles que le café, le cacao et le coton.



Carte 7 : La migration kabyè<sup>75</sup>.

Sokodé, n'en a pas moins continué avec l'aval du gouverneur Bonnacarrère, qui insistait pourtant sur l'adhésion formelle des chefs à cette politique ».

<sup>75</sup> *Ibid.*

Les conséquences sont encore perceptibles de nos jours. Elles sont de deux ordres. Au niveau de la configuration territoriale, on assista à la constitution de villages de colonisation, qui existent encore et qui se sont d'ailleurs agrandis pour certains. On les reconnaît facilement par leurs dénominations commençant généralement par un prénom et terminant par « Kopé » (ou « Copé ») qui signifie *village/hameau, territoire, « chez »*. C'est le cas de Bokokopé, mon terrain d'observation, qui veut dire littéralement « village de Boko ». Une deuxième conséquence, plus insidieuse et qui a participé de la construction du stigmate qui plombe aujourd'hui encore les relations interpersonnelles entre les togolais, c'est le sentiment de supériorité qu'ont acquis les populations du sud, voyant les conditions dans lesquelles ceux du nord furent déplacés et traités. C'est surtout dans les années 1930 que ce choc a été plus fort : l'inégal développement entre le Nord et le Sud, engendré par la politique de la colonisation et de l'exploitation des terres neuves, les revendications de plus en plus persistantes en faveur de la création d'une nation éwé, la création par l'Administrateur de l'Union des Chefs et Populations du Nord (UCPN) pour contrecarrer le projet de nation éwé, sont autant d'éléments pris dans une conjoncture plutôt défavorable au vivre ensemble. Le fossé entre le Nord et le Sud s'est ainsi creusé. Cette situation a abouti à la création d'étiquettes, celle du « Kablèto » en particulier, qui signifie littéralement « le *Kabyè* »<sup>76</sup>, mais qui est empreinte d'un sens péjoratif caractérisant le sentiment de supériorité/infériorité né de la rencontre brutale entre les deux civilisations du nord et du sud, qui n'avaient pas de contact jusqu'alors et qui avaient des modes de vie différents. Comme le dirait Mary Douglas, « les gens se sont toujours étiquetés les uns les autres, avec les mêmes effets – les étiquettes collent »<sup>77</sup>. Cependant, au vu de l'appropriation de ce phénomène migratoire

<sup>76</sup> Il est vrai que les Kabyè et les gens du nord, d'une manière générale, appellent à leur tour ceux du sud, « ahouna », dérivé de l'ethnonyme Anlo qui désigne une partie de la population du sud. Il désigne souvent quelqu'un qui « joue à l'homme Blanc ».

<sup>77</sup> Douglas, 2004, *Comment pensent les institutions: suivi de La connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit*, Paris, La découverte, p. 144.

par les hommes du nord, on est tenté de dire qu'il a eu un certain « succès », puisqu'il est devenu volontaire jusque dans les années 1980<sup>78</sup>.

La colonisation n'est pas seulement politique et économique. Elle est aussi culturelle et en particulier, liée aux religions. Au Togo, la rencontre avec le christianisme et l'islam a entraîné des formes de résistance, mais aussi une sorte de syncrétisme qui en est le résultat. Comme partout en Afrique, la notion même de religion va se trouver complexifiée. Il y a désormais, à côté des religions chrétienne et musulmane, une religion dite traditionnelle, amenant des auteurs africains à préciser le contenu de ces termes. J'abonde dans le même sens que Kuakuvi, un des membres de l'équipe de recherche du Professeur Gayibor, pour dire que : « Par religion, nous entendons une relation de transcendance, pensée et vécue, entre l'homme et un ensemble d'entités, au sommet duquel il y a un Être suprême. La tradition, en la matière, c'est ce qui a été fait depuis les temps immémoriaux, avant le choc des cultures provoqué par la colonisation et l'impérialisme occidental. Elle recouvre des systèmes de pensée, de croyances, de rites et de pratiques, de normes et de lois, qui régissent la vie des hommes. La religion traditionnelle signifie une transmission de cet ensemble de rites et de pratiques constituant une somme d'expériences existentielles acquises et ayant un certain dynamisme »<sup>79</sup>. Et c'est justement ce système de pensée dynamique qui fonde les résistances et les formes de syncrétisme. Les missionnaires et les colonisateurs traitaient la religion traditionnelle d' « obscurantisme ». Leur principale mission était donc de sortir les Togolais de cet obscurantisme-là. Mais la tâche ne fut pas facile. Le symbole de la résistance à la domination religieuse est rapporté sous le nom de « l'affaire du Calice d'Atakpamé »<sup>80</sup> : en 1887, des prêtres traditionnels, sentant la perte de leur prestige et de leur pouvoir, ont empoisonné le Père Moran, le Père Beauquis, le roi Agbassa qui les avait accueillis, ainsi que deux de ses

---

<sup>78</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.* Ils écrivent à la page 231 : « Bien qu'elle ait été à l'origine impulsée par l'administration coloniale, l'expansion des Kabyè et des Losso est considérée à juste titre comme une aventure typiquement paysanne. 90 % d'entre eux aujourd'hui n'ont pas connu le transfert autoritaire et le travail forcé : il s'agit bien là d'un courant spontané d'agriculteurs particulièrement entreprenants ».

<sup>79</sup> Cf. : Gayibor, *et al.*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>80</sup> *Ibid.*

femmes. Le Père Moran décéda et les autres se replièrent, laissant derrière eux le calice du défunt qui fut récupéré, de même que plusieurs autres objets de l'église. Le calice du Père Moran et les objets saisis furent utilisés comme objets de culte lors de certaines fêtes traditionnelles. Cependant, le mal était déjà fait : la religion traditionnelle était synonyme d'ignorance et d'analphabétisme. De nombreux Togolais ont cédé à la pression, se sont convertis, mais ils se retrouvent dans une situation bouleversante, et se demandent comment trouver l'équilibre sans perdre leur culture ? D'où en partie, les formes de syncrétisme qui existent jusqu'à présent<sup>81</sup>.

Les religions traditionnelles togolaises sont aussi différentes qu'il y a d'ethnies. Chacune tentant de répondre à sa manière aux questions essentielles qui fondent la religiosité et résumées, d'une manière chrétienne, dans le *Concile Vatican II, Nostra Aetate de 1965* : « Qu'est-ce que l'homme ? Quels sont le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le mal ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui entoure notre existence, d'où tirons-nous notre origine et vers lequel tendons-nous ? »<sup>82</sup>. Malgré la diversité, on peut tenter une catégorisation et dégager quelques caractéristiques communes entre les conceptions religieuses exogènes (chrétiennes, par exemple), et les religions traditionnelles. On distingue trois groupes principaux : le groupe Ajatado, le groupe Para-Gurma et le groupe *Kabyè-Tem*. Dans tous ces groupes, on retrouve une vénération de la nature et une conception de « dieu » comme âme des êtres et de toutes les choses. La conception de la personne est fortement en lien avec le rapport que celle-ci a avec la nature, l'univers, le cosmos et avec un être transcendant. Enfin, on peut dire que les religions traditionnelles africaines, ainsi que la plupart de celles en

---

<sup>81</sup> L'historien Kuakivi écrit à cet effet : « Le choc des cultures religieuses est vécu différemment par les Togolais. Le dilemme qui se pose à leur conscience après les informations reçues des religions révélées que sont le christianisme et l'islam est le suivant : comment retrouver son équilibre sans renier sa culture ? Certains ont l'impression de vivre une vie d'emprunt, une vie par procuration, qui crée en eux un véritable malaise. Le syncrétisme est l'une des solutions aux manifestations de ce malaise : le christianisme, l'islam et les religions traditionnelles africaines s'affrontent ou cohabitent dans la vie des Togolais ». cf : *ibid.* p. 32.

<sup>82</sup> Cité par Kuakivi : *ibid.* p. 14.

Afrique, reconnaissent la terre comme mère nourricière et lui vouent un culte saisonnier : ce sont les fameuses fêtes traditionnelles annuelles célébrées sur toute l'étendue du territoire, le long de l'année.

Enfin arrive l'indépendance en 1960. Il faut dire que le fait que le Togo soit placé sous mandat a été un élément favorable à la marche vers l'indépendance. Ce dispositif induisait la participation des élites locales à la gestion des affaires de l'État. C'est ainsi, par exemple, qu'en 1934, l'administration comptait près de 73% de nationaux<sup>83</sup>. Des formations politiques voient le jour, certaines cataloguées nationalistes, d'autres d'audience proche du pouvoir colonial. À ce clivage s'ajoute la dissension entre Nord et Sud. Sylvanus Olympio, du sud, est ainsi considéré comme le leader du front nationaliste et étiqueté anglophile. Il mène son parti, le CUT (Comité de l'Unité Togolais) et ses alliés, à la victoire des législatives de 1958, en raflant 32 sièges sur les 46 à pourvoir. C'est donc sans surprise qu'il devient le tout premier chef d'État de la Nation togolaise indépendante<sup>84</sup>. Dans la nuit du 12 au 13 janvier 1963, il est abattu par un groupe insurrectionnel commandé par le Sergent Etienne Eyadéma, ancien militaire de l'armée française et *Kabyè* d'origine. Il ne prend pas le pouvoir, en tout cas pas pour le moment, il fait appel à Nicolas Grunitzky et à Antoine Méatchi, deux autres figures de la lutte pour l'indépendance. Mais les tensions et les difficultés persistent. Eyadéma, entre-temps devenu lieutenant-colonel, revient le 13 janvier 1967<sup>85</sup>. Il dissout l'Assemblée nationale, appelle à la réconciliation, nomme un premier ministre (Kleber Dadjo). Deux ans plus tard, il crée un parti censé regrouper tous les Togolais dans un creuset national : le RPT, le Rassemblement du Peuple Togolais. La machine est en marche. Le clivage nord/sud, né de l'époque coloniale, plane toujours, mais il est régulé par la terreur. La liberté d'expression est mise entre parenthèses. Une dictature sans précédent s'installe. Une armée omniprésente dont les éléments sont surtout les jeunes du Nord, notamment les

---

<sup>83</sup> François, *op. cit.*, p. 19.

<sup>84</sup> Pour cette période, le lecteur trouvera des détails minutieux dans : Toulabor, 1986, *Le Togo sous Eyadéma*, KARTHALA Editions.

<sup>85</sup> L'on se demandait parfois ce qu'il avait avec le chiffre « 13 », mais ce qui est sûr, c'est qu'il a continué à cultiver ce mystère jusqu'à la fin de son règne en faisant en sorte que des réunions ou des décisions adviennent soit à une heure, soit à un jour qui comprendrait ce chiffre.

*Kabyè*, tandis que l'administration et le secteur privé sont dominés par les gens du Sud. Le RPT sera le seul parti politique jusque dans les années 1990, où, contraint par la pression internationale et du peuple au niveau intérieur, il annonce l'ouverture politique, fait convoquer malgré lui une Conférence Nationale qui s'autoproclame souveraine. Celle-ci vire au règlement de comptes et accouche de peu de décisions constructives.

Les troubles socio-politiques éclatent, avec leurs corollaires de morts, d'enlèvements, d'emprisonnements et d'exodes vers les pays voisins. Les haines interethniques refoulées par la dictature refont surface, des milices se constituent : les « tom mog »<sup>86</sup> pour les jeunes du Nord et les « ékpé mog »<sup>87</sup> pour ceux du Sud. Appellations qui sont en réalité une allusion à l'ECOMOG, une force d'interposition de la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), créée en 1990 lorsqu'éclate la guerre civile au Libéria. Des exactions sont commises de part et d'autre, l'armée est accusée d'y participer et de prendre position pour les milices du nord. Dans les villages de colonisation au sud, les *Kabyè* (ethnonyme qui englobe pour le coup tous les ressortissants du nord du pays) sont chassés de leurs fermes et leurs biens pillés ou détruits. C'est l'exode vers les villages d'origine ou vers les pays frontaliers (Ghana, Bénin)<sup>88</sup>. À Bokokopé il n'y a pas eu de violence physique, néanmoins la tension était palpable, et par mesure de précaution, les femmes et les enfants avaient été envoyés à *Kukudè*.

La communauté internationale, notamment les anciens pays colonisateurs (Allemagne, France), mais aussi les États-Unis et l'Union Européenne, imposent des sanctions économiques au pays en raison du blocage du

<sup>86</sup> Tom veut dire « flèche » en kabyè. La terminaison « mog » est en référence à ECOMOG.

<sup>87</sup> « ékpé » veut dire « caillou, pierre ».

<sup>88</sup> Sur cette période, le lecteur pourra se référer à : Macé, 2004, Politique et démocratie au Togo, *Cahiers d'études africaines*, 841-885; Toulabor, 1991, Transition démocratique en Afrique, *Afrique*, 52-67; Toulabor, 1996, Jeunes, violence et démocratisation au Togo, *Afrique contemporaine*, 116-128; Toulabor, 1999, Violence militaire, démocratisation et ethnicité au Togo, *AUTREPART-BONDY PARIS-*, 105-116. Il faut dire que la situation était presque la même dans la plupart des pays africains. On trouvera ainsi des exemples en Afrique centrale avec : Bazenguissa-Ganga, 1996, Milices politiques et bandes armées à Brazzaville, *Les Cahiers du CERI*, 13; Bazenguissa-Ganga et Yengo, 1999, La popularisation de la violence politique au Congo, *Politique africaine*, 1, 186-192; Bazenguissa-Ganga, 1999, Les Ninja, les Cobra et les Zoulou crèvent l'écran à Brazzaville: le rôle des médias et la construction des identités de violence politique, *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines*, 33, 329-361.

processus démocratique. Les gouvernements successifs organisent tout de même les élections présidentielles en 1993, 1998, 2003. Celles-ci sont remportées à chaque fois par le Général président, malgré les accusations de fraude massives et de contestations, l'opposition jouant parfois la carte du boycott. Ce dernier meurt le 5 février 2005 en plein mandat, laissant derrière lui un pays ni tout à fait apaisé, ni réconcilié avec lui-même, et toujours miné par la corruption, les inégalités, et surtout les tensions politiques dues à sa succession par un de ses fils, imposé par l'armée, Faure Gnassingbé. Celui-là n'est pas militaire et présente la particularité de troubler la carte ethnique : sa mère est du Sud, d'Agou dans la Région des Plateaux, non loin d'ailleurs de Bokokopé. Même s'il est considéré comme *Kabyè* de par son père, on sait la place que les oncles maternels occupent dans les sociétés africaines en général. Des élections anticipées sont organisées et c'est bien sûr le fils qui l'emporte. Cinq ans plus tard, en 2010, il est réélu pour un second mandat. Il aura réussi à rétablir la coopération avec la plupart des pays qui s'étaient rétractés suite au durcissement du régime. Les financements bilatéraux et multilatéraux ont fait leur retour. On voit des routes en train de se construire et des projets de développement renaître. Le paragraphe qui suit sera ainsi consacré aux données sur la manière dont le pays est organisé pour répondre aux besoins de la population.

## 2.2. Institutions et organisation territoriale de l'État.

Je tente de démontrer ici comment la machine de l'État, en tant qu'institution, conçoit le développement du Togo, les orientations apportées par les chefs d'État et de gouvernement successifs, et l'articulation qui est faite entre l'État et la base. Je terminerai en présentant plus en détail les Régions de la Kara et des Plateaux qui concernent la présente étude, et plus précisément *Kukudè* dans le pays *kabyè*, et Bokokopé dans le Kloto.

Depuis 1960, le Togo est devenu une République, avec un pouvoir central qui organise la vie de la cité. Comme tout État moderne, les grandes orientations et les choix de société sont incarnés par le président de la République et son chef

de gouvernement. Le pays a connu six chefs d'État, mais ce chiffre suscite souvent surprise. En effet, en dehors de l'actuel président Faure Gnassingbé, il n'y en a que deux sur les six qui soient historiquement connus : Sylvanus Olympio, le premier président (assassiné), et le Général Eyadema Gnassingbé qui l'a renversé. Le nom de Nicolas Grunitzky émerge aussi de temps en temps. Mais les autres sont pratiquement des oubliés de l'histoire et n'ont pas eu le temps d'imprimer une quelconque ligne politique. Le premier président du Togo indépendant n'a eu que trois années environ de gestion des affaires de l'État, mais on retiendra sa préférence pour un régime présidentiel très fort, proche des États-Unis<sup>89</sup>. Il était proche aussi de K. N'Krumah, idéologiquement parlant, notamment sur leur nationalisme, et c'est pourtant justement cette similarité idéologique qui les opposait, chacun voulant montrer qu'il était plus nationaliste que l'autre. Sur le plan économique, commerçant de son état, c'est naturellement vers le libéralisme et l'économie de marché que N'Krumah engage la jeune nation togolaise. C'est d'ailleurs cette idéologie que porte le parti de son fils, Gilchrist Olympio, qui a repris le combat de son père, en tout cas jusqu'à la mort de celui qui l'avait renversé. Ce programme de politique économique « a pour fondement le libéralisme économique car le parti demeure convaincu que l'entreprise privée stimule la concurrence et la créativité, et par voie de conséquence permet d'atteindre un plus haut degré d'efficacité et de productivité, donc génère plus de croissance dans l'optique du développement »<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Toulabor, *op. cit.*, p. 22.

<sup>90</sup> Amouzou, 2010, *Gilchrist Olympio et la lutte pour la libération du Togo*, Editions L'Harmattan, p. 193.



**EXÉCUTIF - Mandat - Chef de l'État - Togo**

Nom	Début du mandat	Fin du mandat	Formation politique
information non-pertinente	1945 janvier 1	1960 avril 27	
Sylvanus Épiphanio Olympio	1960 avril 27	1963 janvier 13	Comité pour l'union nationale
Emmanuel Bodjollé	1963 janvier 13	1963 janvier 15	militaire
Nicolas Grunitzky	1963 janvier 15	1967 janvier 13	Mouvement populaire togolais
Kléber Dadjo	1967 janvier 14	1967 avril 14	militaire
Gnassingbé Eyadéma	1967 avril 14	2005 février 5	militaire, Rassemblement du peuple togolais
Faure Essozimna Gnassingbé	2005 février 5	2005 février 25	Rassemblement du peuple togolais
Abbas Bonfoh	2005 février 25	2005 mai 4	Rassemblement du peuple togolais
Faure Essozimna Gnassingbé	2005 mai 4	2010 mai 3	Rassemblement du peuple togolais
Faure Essozimna Gnassingbé	2010 mai 3		Rassemblement du peuple togolais

**EXECUTIF - Mandat- Chef du gouvernement - Togo**

Nom	Début du mandat	Fin du mandat	Formation politique
Sylvanus Épiphanio Olympio	1958 mai 16	1961 avril 12	Comité pour l'union nationale
Joseph Kokou Koffigoh	1991 août 27	1994 avril 23	Coordination des forces nouvelles
Edem Kodjo	1994 avril 23	1996 août 20	Union togolaise pour la démocratie
Kwassi Klutse	1996 août 20	1999 mai 21	Rassemblement du peuple togolais
Koffi Eugene Adoboli	1999 mai 21	2000 août 31	Rassemblement du peuple togolais
Agbéyomé Messan Kodjo	2000 août 31	2002 juin 27	Rassemblement du peuple togolais
Koffi Sama	2002 juin 27	2005 juin 9	Rassemblement du peuple togolais
Edem Kodjo	2005 juin 9	2006 septembre 16	Convergence patriotique pan-africaine
Yawovi Agboyibo	2006 septembre 16	2007 décembre 6	Comité d'action pour le renouveau
Komlan Malé	2007 décembre 6	2008 septembre 8	Rassemblement du peuple togolais
Gilbert Fossoun Houngbo	2008 septembre 8	2012 juillet 23	sans parti
Kwesi Ahoomey-Zunu	2012 juillet 23		Convergence patriotique pan-africaine

Tableau 5 : Les chefs d'État et de gouvernements successifs depuis l'indépendance du Togo<sup>91</sup>.

Arrivé au pouvoir par un coup d'État, le président Eyadéma a poursuivi la politique de l'économie libérale les dix premières années de son règne, en misant sur le retour à la paix civile. Le prix à payer étant le musellement de toute contestation et l'exode de la grande majorité des opposants à son régime. Mais il a fini par gagner la confiance de la communauté internationale et le soutien de nombreux chefs d'État, aussi bien en Afrique que dans le monde<sup>92</sup>. Ce qui a valu au Togo le surnom de « Suisse de l'Afrique »<sup>93</sup>. En conséquence, les capitaux étrangers affluaient, et le gouvernement investissait dans de grands projets publics qui visaient à mettre en place les infrastructures nécessaires à l'industrialisation. Mais dans les années 1970, la crise pétrolière

<sup>91</sup> Source: Perspective, Togo - Gouvernement - Partis politiques - Élections.

<sup>92</sup> Il a beaucoup voyagé et a été médiateurs dans de nombreux conflits. Voir critique dans : Toulabor, *op. cit.*

<sup>93</sup> Labourdette, 2007, *Togo 2008-2009*, Petit Futé.

change la donne. Les taux d'intérêt sur les marchés extérieurs augmentent, le cours des matières premières baisse. Cette conjoncture entraîne une libéralisation des filières : café, cacao, coton, et la privatisation de certaines entreprises publiques. Dans la foulée, le Président lance la création d'une zone franche dans le but d'attirer les investisseurs. Avec ces mesures, le Togo renoue un peu avec la croissance, mais ne parvient pas vraiment à juguler son économie. D'autant plus que le pays est aussi enlisé par les ajustements structurels, la corruption, le détournement de fonds et les enrichissements personnels. Les troubles socio-politiques des années 1990 ne feront donc qu'aggraver la situation. Le pays se plie alors de plus en plus aux exigences des institutions de Bretton Woods. Comme le dit Jean-Paul Labourdette, « La place de l'État dans les secteurs productifs a été réduite, les monopoles dissous, les prix et le commerce libéralisés ». Malgré les discours anti-impérialistes, les appels à l'*authenticité*<sup>94</sup> et la « révolution verte » proclamés à partir de 1974, on voit bien que le pays n'a jamais réussi à s'éloigner des mailles du capitalisme et de l'économie de marché. C'est l'héritage politique qu'a reçu l'actuel président, qui n'a pas tardé à concentrer son action sur la recherche de la reprise de la coopération internationale, en reléguant au second plan, pratiquement comme ses prédécesseurs, le secteur primaire pourtant pourvoyeur de près de 65 % de la population active et qui participe à environ 42 % du PIB. L'autosuffisance alimentaire tant clamée se fait toujours attendre. Mais il y a tout de même des efforts notables. Un ministère chargé du développement à la base a vu le jour et se positionne sur une volonté d'impliquer les paysans dans le processus de développement. Cependant la pensée libérale reste au centre des objectifs : « développement des secteurs à fort potentiel de croissance », de « capital humain » et « d'emploi », même s'il est fait mention de « protection sociale »<sup>95</sup>. Les institutions togolaises ont donc fait malgré tout et globalement, le choix d'améliorer les conditions de vie des populations par la recherche de la croissance.

---

<sup>94</sup> Toulabor, *op. cit.*

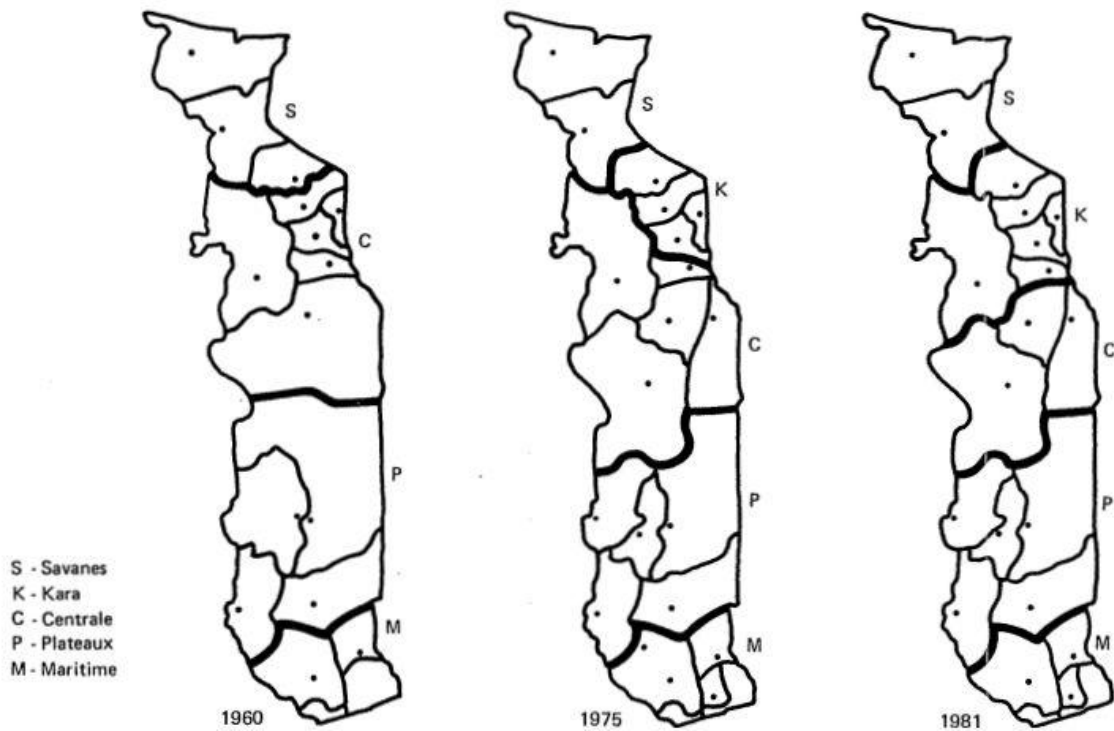
<sup>95</sup> Togo, 2014, Ministère du Développement à la base, de l'Artisanat, de la Jeunesse et de l'Emploi des jeunes.

Cependant, le contact institutionnel avec la base n'existe pratiquement pas. Il y a des rencontres informelles entre élus locaux, chefs traditionnels et chefs religieux pour trouver des compromis dans certaines crises. Mais d'une manière générale, la politique de décentralisation lancée depuis 1981 a du mal à devenir opérationnelle. La remarque d'Yves Marguerat en 1988 est encore d'actualité : « Dans le cas du Togo, le flou des unités de base (villages, cantons), la faiblesse des moyens (humains et financiers) des préfectures et des communes, l'absence de pouvoirs réels à la tête des régions, comme à celle des villes principales, montrent que l'État s'est plus préoccupé de son autorité sur les hommes que de la gestion des choses et plus encore, des unités territoriales »<sup>96</sup>. Les élections prévues pour décembre 2013 n'ont pas eu lieu. Les communes sont toujours, depuis les années 1990, dirigées par des présidents de délégation nommés par l'exécutif.

Depuis l'époque coloniale, l'articulation du pouvoir territorial de l'État réside dans la Préfecture, autrefois appelée « circonscription administrative ». Aujourd'hui, on en compte 391, réparties dans 5 régions. Au nombre de 4 au lendemain de l'indépendance, le nombre de régions a été porté à 5 en 1975 par la création de la région de la Kara, fief du président de la République.

---

<sup>96</sup> Marguerat, 1988, L'État et l'organisation territoriale du Togo, *Afrique contemporaine*, 145, 47-54.



Carte 8 : Découpages administratifs de 1960 à 1981.<sup>97</sup>

Inchangées depuis 1981, les cinq régions sont, du nord au sud : la Région des Savanes, la Région de la Kara, la Région Centrale, la Région des Plateaux et la Région Maritime. La plus vaste est la Région des Plateaux où je mène mes recherches. Elle s'étale sur 19.975 km<sup>2</sup>, et est la plus peuplée (1.375.165) mais elle n'est pas la plus dense. La Région Maritime qui abrite la capitale est naturellement la plus densément peuplée, du fait de l'exode et de la concentration de la grande partie de l'activité économique du pays, en dehors de l'agriculture.

<sup>97</sup> Source : *ibid.*

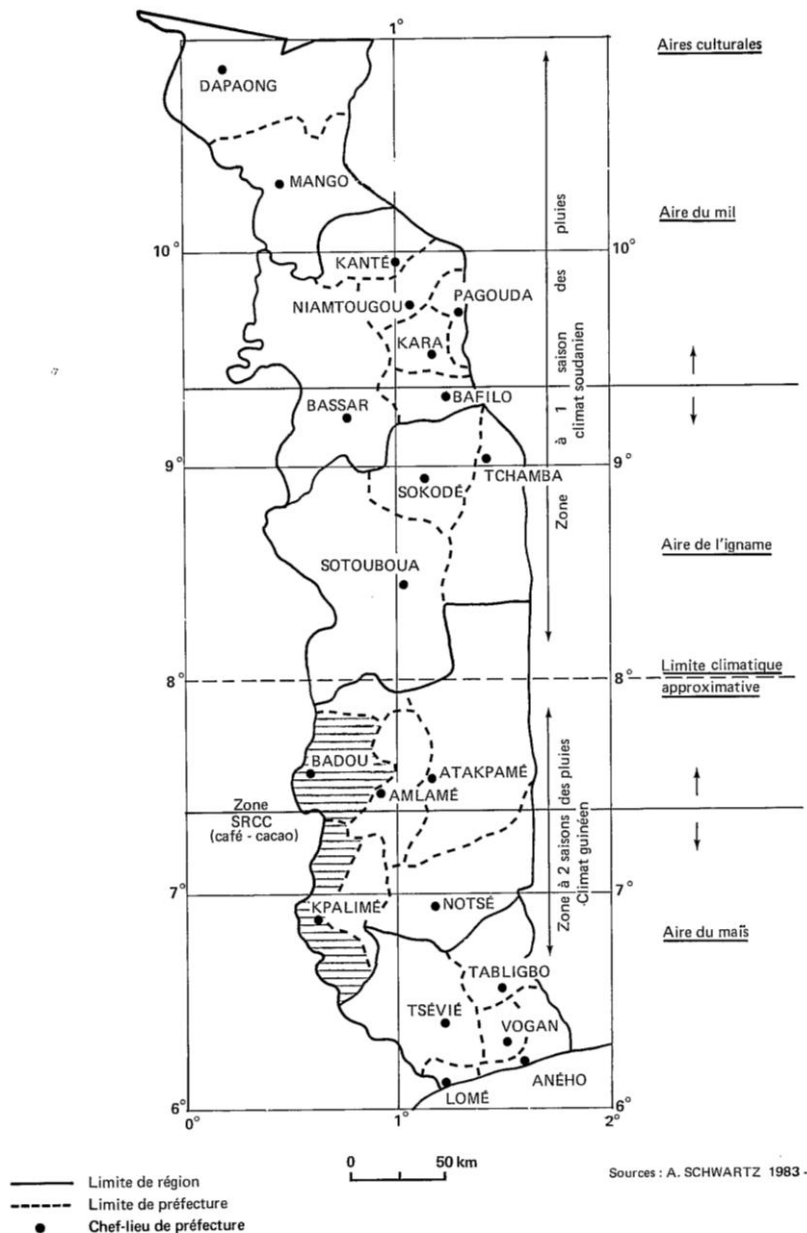
	<b>Superficie (km<sup>2</sup>)</b>	<b>Population (hbt)</b>	<b>Densité (hbt/km<sup>2</sup>)</b>
Région des Savanes	8.470	828.224	96
Région de la Kara	11.738	769.940	66
Région Centrale	13.317	617.871	47
Région des Plateaux	16.975	1.375.165	81
Région Maritime	6.100	2.599.955	407
Lomé – Commune	90	436.265	9.305
Maritime (sans Lomé – Commune)	6.010	915.336	280

Tableau 6 : Répartition de la population par Région, superficie et densité.<sup>98</sup>

Ces régions qui s'étalent en longueur, de la côte vers l'intérieur du continent, se caractérisent par deux types de climats dont on peut situer une limite approximative au niveau du 8° degré Nord du parallèle, renvoyant une petite partie du nord de la Région des Plateaux dans la zone soudano-sahélienne, avec une grande saison des pluies (mai - septembre) et une grande saison sèche. Le Sud étant marqué par un climat subéquatorial avec deux saisons de pluies, une grande (mars – juillet) et une petite (septembre – octobre). Et pourtant, cela ne signifie pas forcément un déséquilibre en termes de hauteur de pluies annuelles enregistré. En 2009 par exemple, il a été enregistré en moyenne 1.322 mm de pluies dans le sud et 1.352 mm dans le nord<sup>99</sup>. Cette disparité offre l'avantage d'une variété d'aires culturelles sur l'étendue du territoire. D'où la quasi-spécialisation des régions en productions vivrières : du maïs dans la Région Maritime et dans une grande partie du sud de la Région des Plateaux ; de l'igname dans la Région Centrale, avec une petite zone du nord de la Région des Plateaux et du sud de la Région de la Kara ; le mil dans les Régions de la Kara et des Savanes.

<sup>98</sup> Source: tableau composé à partir des données de la DGSCN, notamment le rapport du recensement de 2010.

<sup>99</sup> Source : Direction de la Météorologie Nationale.



Carte 9 : Zones climatiques et grandes aires culturelles.<sup>100</sup>

Avec l'arrivée des populations *kabyè* dans la Région des plateaux, les aires culturelles se transforment quelque peu. Les migrants *kabyè* ont choisi la culture d'ignames par buttage et de manière extensive. Ils ont modifié leur pratique culturelle basée sur une exploitation intensive du sol, à cause de sa rareté dans les massifs. Dans la Région d'accueil par contre, ils trouvent un nouvel espace, avec des terres plus faciles à cultiver. Comme le disent souvent les paysans de

<sup>100</sup> Source: Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*

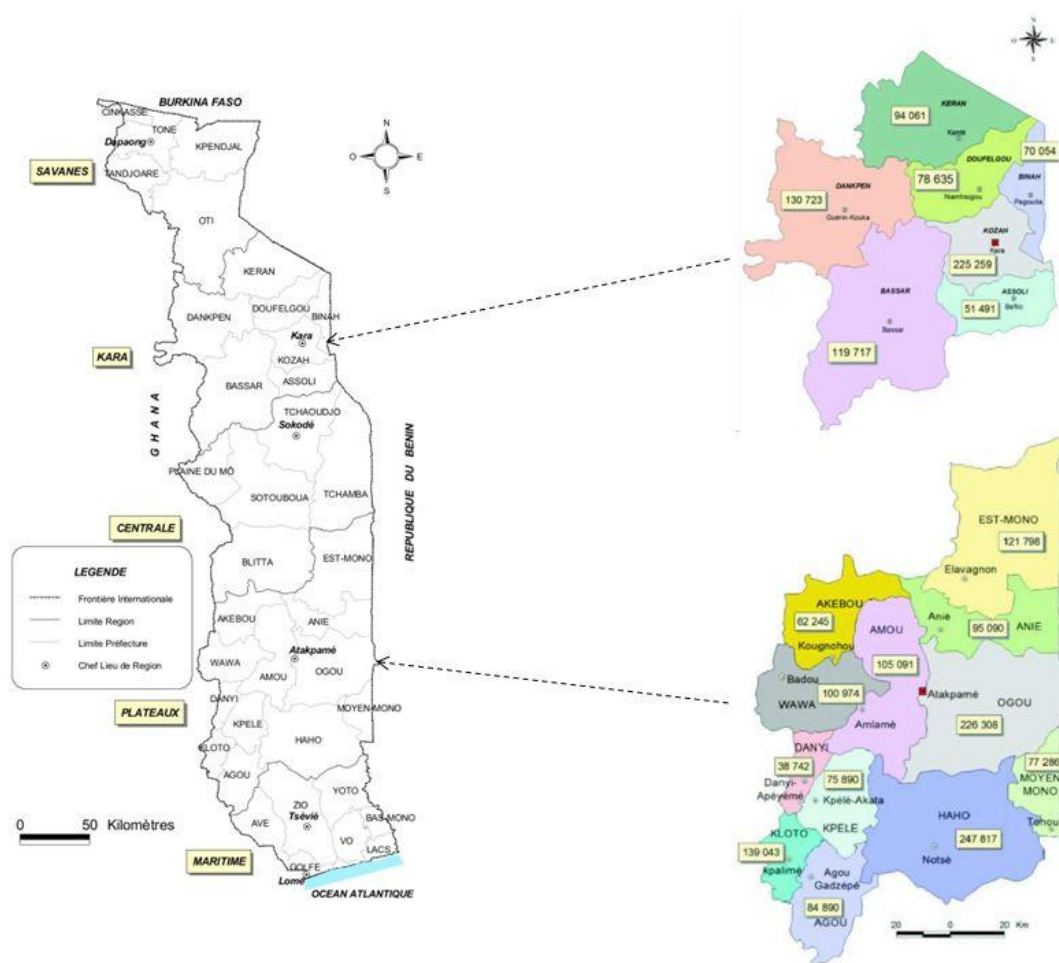
Bokokopé, « il nous serait difficile de retourner cultiver la terre de *Kukudè*, c'est très dur là-bas, il y a beaucoup de cailloux ». L'exploitation des terres du sud par les colons *kabyè* a engendré de nouveaux rapports de production<sup>101</sup>. La terre constitue, pour chaque lignage et ses membres, un patrimoine important qu'il faut nécessairement garder et transmettre aux générations futures. Pour ce faire, les Ewé pratiquaient souvent une culture intensive sur une petite portion des terres. Avec l'immigration, « de l'appropriation lignagée, on passe à celle de la privatisation du capital sol avec l'extension des plantations »<sup>102</sup>. Le « *dibi-ma-dibi* » comme mode de faire-valoir s'instaure. Il s'agit d' « un type de contrat de production dans lequel le propriétaire foncier apporte une parcelle de terre et le métayer la force de travail. L'entretien de la plantation relève donc du ressort du métayer qui ne bénéficiera qu'exclusivement des deux tiers de la production au moment de la récolte »<sup>103</sup>. C'est cette forme de faire-valoir qui prévaut encore de nos jours et qui gère les rapports entre les migrants de Bokokopé et leurs propriétaires terriens éwé de Yoklé. Le chef-lieu de la Région des Plateaux est Atakpamé. C'est ici qu'on trouve le plus haut sommet du Togo, le Mont Agou, qui culmine à 986 m d'altitude. Bokokopé est à une quinzaine de km au nord-est de l'une de ses grandes villes, Kpalimé, dans la Préfecture de Kloto.

---

<sup>101</sup> Schilter, 1991, *L'agriculture urbaine à Lomé*, Karthala.

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>103</sup> *Ibid.*



Carte 10 : Région de départ (Kara) et Région d'accueil (Plateaux) des migrants kabyè.<sup>104</sup>

### 2.3. Le développement au Togo :

« La stratégie de Croissance Accélérée et de Promotion de l'Emploi (SCAPE) du Togo offre un cadre de développement à moyen terme pour réaliser la Déclaration de Politique Générale (DPG) du Gouvernement, les Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD) et la vision des autorités de faire du Togo un pays émergent d'ici 15 à 20 ans, respectueux des droits de l'homme et promouvant l'État de droit » (Togo, 2013).

La « politique de l'authenticité », la « révolution verte », « consommez produits togolais », etc. tous ces slogans lancés depuis les années d'indépendance laissaient croire que les pays africain et le Togo en particulier étaient maîtres du

<sup>104</sup> Source : DGSCN.



choix de leur développement. Ceci n'est que du populisme au service des régimes au pouvoir. Le choix des politiques de développement en Afrique a toujours suivi un cheminement imprimé par les institutions internationales ou plutôt supra-nationales, sous le couvert de l'aide au développement, mandatés et officialisés pour accompagner les États dans cette voie. Ce sont la Banque Mondiale, le FMI, l'ONU, et leurs organes spécialisés chargés des opérations<sup>105</sup>. Ce sont elles qui, en tant qu'institutions, produisent et entretiennent des catégories de pensée que les membres adoptent et auxquelles ceux-ci se réfèrent pour penser leurs politiques de développement<sup>106</sup>. Elles semblent « indiquer aux pays pauvres *la*<sup>107</sup> direction à suivre »<sup>108</sup>. Les différentes orientations successives, qui d'ailleurs cohabitent certaines fois, peuvent se résumer en quatre paradigmes (voir tableau ci-dessous) proposés par Charnoz et Severino, chercheurs et responsables de l'Agence Française de Développement (AFD). La présentation est faite de manière chronologique, mais, comme ils l'ont précisé eux-mêmes, ces dates ne sont qu'approximatives. Dans leur analyse, ils montrent aussi, par ailleurs, l'importance du « cadre logique » comme outil d'opérationnalisation des projets. Ils en font la genèse et définissent les différentes articulations. Il n'est pas trivial de le préciser, en ce sens qu'on remarque que c'est effectivement cet outil qui est utilisé par les techniciens de la planification au Togo, pour procéder à l'élaboration des DSRP (Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté).

---

<sup>105</sup> Sur ce point, le lecteur pourra se référer au chapitre 3, consacré à la revue de la littérature sur les questions de développement.

<sup>106</sup> Il existe même un glossaire des concepts opératoire du développement disponible sur le site de l'OCDE et du CADTM par exemple.

<sup>107</sup> Souligné par les auteurs.

<sup>108</sup> Charnoz et Severino, *op. cit.*, p. 71.

	1950-1965	1965-1980	1980-1999	Depuis 2000
<b>Grandes thématiques</b>	Industries et infrastructures	Besoins fondamentaux, développement rural	Ajustement structurel	Lutte contre la pauvreté, bonne gouvernance, environnement
<b>Éléments idéologiques</b>	Planification, étatismes Priorités économiques	Étatismes Priorités sociales	Reflux de l'État Recours aux marchés Priorités financières	Équilibre État/marchés Priorités sociales
<b>Stratégies</b>	Volontarisme d'État Industries lourdes Import-substitution	Rééquilibrage agriculture/industrie Début de promotion des exportations Lutte contre la pauvreté par satisfaction des « besoins fondamentaux » (services sociaux)	Stabilisation financière et macroéconomique Équilibre extérieur (balance des paiements) Équilibre intérieur (budgétaire et monétaire) Libéralisation, privatisation, dérégulation Promotion des exportations	Objectifs du Millénaire pour le développement Lutte contre la corruption Renforcement des institutions Résurgence de la lutte contre la pauvreté comme priorité
<b>Rôle de l'APD</b>	Transfert de ressources Accumulation de capital productif Soutien aux stratégies de planification Projets d'infrastructures Aide à la création d'industries de base	Redistribution sociale par les services de base Programmes intégrés de développement rural Assistance technique	Ajustement structurel et stabilisation macroéconomique Prêts macroéconomiques Conditionnalité portant sur des réformes structurelles	Réduction et annulation de dettes Aide budgétaire Aide sectorielle Financement récurrent de services publics
<b>Concepts et théories</b>	« Étapes de la croissance » Décollage ( <i>take-off</i> ) <i>Big push</i> ICOR Double déficit (épargne, devises) Dualisme économique (agriculture/industrie)	Croissance équilibrée (agriculture/industrie) Liens intersectoriels Besoins essentiels Coûts de l'homme Secteur informel Théorie de la dépendance Nouvel ordre économique international	Monétarisme (école de Chicago, réduction du rôle de l'État) Lien exportations/croissance <i>En décalage</i> : Croissance endogène Capital humain Économie institutionnelle Imperfections de marché	Critique de l'ajustement structurel (« ajustement à visage humain ») Critique des conditionnalités Rôle des institutions Économie de la corruption Relation démocratie/croissance Capital social

Tableau 7 : Évolution des paradigmes de l'aide au développement.<sup>109</sup>

Dans le cadre de la présente analyse, je ne m'intéresserai qu'au paradigme des années 2000 qui donne la priorité au social et se lance dans la lutte contre la pauvreté. C'est au cours de cette période (et un peu avant) que de nombreuses associations d'aide au développement ont vu le jour. Ce sont elles qui sont proches des bénéficiaires, les accompagnent dans la mise en œuvre de leurs projets. Certaines reçoivent le financement de l'Aide Public au Développement, d'autres fonctionnent sur fonds propres. Mais il arrive que ces dernières sollicitent des financements publics sur des opérations précises. Au Togo, on en compte officiellement 326, dont les zones d'activités se répartissent sur toute l'étendue du territoire, la plupart ayant tout de même leur siège dans la capitale Lomé.

Catégorie	Total	Pourcentage
Nationale	275	84.36 %
Internationale	7	2.15 %
Etrangère	44	13.5 %

Tableau 8 : Répartition des ONG par catégories.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Source: *ibid.* p. 84.

<sup>110</sup> Source : ong-togo.tg, 2014, Annuaire électronique des ONG au TOGO.

Dans la Région des Plateaux, il en existerait une quarantaine dont une quinzaine dans la Préfecture de Kloto où se trouve Bokokopé.

Préfecture	Total	Pourcentage
Ogou	10	25 %
Est - Mono	0	0 %
Moyen - Mono	0	0 %
Haho	3	7.5 %
Agou	5	12.5 %
Kloto	15	37.5 %
S/P Kpélé - Akata	1	2.5 %
Danyi	1	2.5 %
Amou	2	5 %
Wawa	2	5 %
S/P Akébou	1	2.5 %

Tableau 8 : Répartition des ONG dans la Région des Plateaux.<sup>111</sup>

Ils interviennent dans pratiquement tous les domaines de la vie socio-économique du pays, mais les secteurs privilégiés sont ceux de l'agriculture et de la santé.

Domaines d'activité	Total	Pourcentage
Agriculture - Elevage	101	30.98 %
Santé - Nutrition	94	28.83 %
Actions en faveur des enfants	55	16.87 %
Environnement	42	12.88 %
Infrastructures communautaires	33	10.12 %
Education formelle	33	10.12 %
Formation paysanne et groupement villageois	30	9.2 %
Epargne - Crédit	24	7.36 %
Renforcement des capacités	23	7.06 %
Actions en faveur des femmes	21	6.44 %
Lutte contre la pauvreté	20	6.13 %
Droit _ Aide juridique	16	4.91 %
Artisanat - Culture	10	3.07 %
Planification familiale	5	1.53 %
Action Sociale, Humanitaire et Spirituelle	3	0.92 %
Alphabétisation	3	0.92 %
Aide d'urgence	2	0.61 %
Bonne gouvernance	1	0.31 %

Tableau 10 : Répartition des ONG par secteurs d'activités.<sup>112</sup>

Conformément au paradigme de la lutte contre la pauvreté, la stratégie est axée sur la réalisation des Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD)<sup>113</sup> grâce à la croissance économique et pour pallier les insuffisances des Programmes d'Ajustement Structurel (PAS). Le gouvernement confirme cette

<sup>111</sup> Source : *ibid.*

<sup>112</sup> Source: *ibid.*

<sup>113</sup> Voir tableau en annexe.

orientation en déclarant : « Pour corriger ces insuffisances, le Gouvernement adoptait, en 2007, la Stratégie Nationale de Développement basée sur les OMD, couvrant la période 2006-2015 »<sup>114</sup>. D'après le gouvernement, sur les huit objectifs, seuls deux pourraient être atteints à l'échéance de 2015 : ceux concernant « l'éducation primaire pour tous » et « la lutte contre le sida ». La stratégie de réduction de la pauvreté repose sur quatre piliers : le renforcement de la gouvernance ; la consolidation des bases d'une croissance forte et durable ; le développement du capital humain ; le développement à la base et la réduction des déséquilibres régionaux<sup>115</sup>. Pour l'heure, le pays est présenté comme pauvre et très endetté. 60% de la population sont considérés comme pauvres, c'est-à-dire vivant en dessous du seuil de pauvreté. Les plus touchés sont les ménages en milieu rural. Cependant, un pas important a été franchi en termes de conception de la notion de pauvreté. Le gouvernement reconnaît son caractère multidimensionnel et non seulement celui qui est figé sur son aspect monétaire : « Il n'existe pas une définition unique de la pauvreté, le phénomène étant multidimensionnel. Aussi, au Togo, la démarche globale retenue pour sa mesure et son étude a-t-elle reposé sur trois approches : une approche monétaire, une approche non monétaire et une approche basée sur la perception de la pauvreté par les populations »<sup>116</sup>. La désignation par le seuil de pauvreté est ainsi liée au profil de la pauvreté monétaire. Au niveau national, ce seuil varie entre 154.853 FCFA et 179.813 FCFA.

	Lomé	Maritime <sup>21</sup>	Plateaux	Centrale	Kara	Savanes	National <sup>22</sup>
Seuil de pauvreté par équivalent adulte et par an (en F CFA)	242 094	156 115	154 853	179 813	155 026	157 294	242 094

Source: DGSCN, Profil de Pauvreté 2006, établi à partir de l'enquête QUIBB

Tableau 11 : Seuil de la pauvreté monétaire par régions.<sup>117</sup>

Sans entrer dans les détails, il faut dire que cette pauvreté monétaire est calculée par rapport à un minimum de consommation pour satisfaire les besoins de base. Dans la Région des Plateaux, elle touche près de 56% de la

<sup>114</sup> Togo, 2013, *SCAPE. Version semi définitive (Janvier 2013)*, Lomé, République Togolaise.

<sup>115</sup> TOGO, *op. cit.*

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>117</sup> Source: *ibid.*

population, mais il s'agit de l'une des régions les moins pauvres du pays (deuxième après la Région Lomé-golfe). Que ce soit au niveau national ou au régional, cette pauvreté connaît des inégalités de répartition, notamment entre le milieu urbain et le milieu rural, ce dernier étant plus vulnérable que le premier. Quant à la pauvreté non-monnaire, elle concerne l'éducation, la santé, l'accès à l'eau et l'assainissement. Au niveau de l'éducation<sup>118</sup>, l'indicateur retenu est le taux brut de scolarisation. Il indique des chiffres confortables de 112% sur le plan national, et de 105% pour la Région des Plateaux. Mais ce chiffre ne reflète aucunement la qualité de l'enseignement, des infrastructures, etc.

Région	% Taux de prévalence du VIH-Sida*	% d'accouchements assistés par un personnel qualifié	% d'enfants ayant fait tous les vaccins	% de femmes enceintes utilisant une moustiquaire imprégnée	% de ménages se situant à moins de 3 km du centre de santé le plus proche	Nombre d'unités sanitaires pour 10 000 habitants**	
						En milieu rural	En milieu urbain
Lomé et Golfe	6,3	97,3	65,7	21,2	84,3	-	0,6
Maritime	4,5	71,4	62,9	31,5	79,9	1,0	1,2
Plateaux	3,5	56,9	66,2	33,6	71,0	1,5	1,6
Centrale	3,8	54,4	69,8	32,2	64,8	1,8	1,5
Kara	2,5	53,4	53,2	33,7	67,3	1,8	1,7
Savanes	1,4	38,9	62,7	42,7	45,0	1,1	1,1
Ensemble du pays	3,2	63,3	63,8	30,7	71,2	2,7	2,3

Source : QUIBB, 2006 ; \*CNLS, 2006 ; \*\*Ministère de la santé, 2008

Tableau 12 : Indicateur de santé par régions.<sup>119</sup>

De même, sur la santé, cinq indicateurs sont retenus : le taux de prévalence du VIH/SIDA, le taux d'accouchements assistés par un personnel qualifié, le pourcentage d'enfants ayant reçus tous les vaccins, et le pourcentage de ménages se situant à moins de 3 km du centre de santé le plus proche<sup>120</sup>. Ces indicateurs sont certes intéressants, mais on comprend bien qu'ils ne représentent qu'une infime partie des préoccupations des populations dans leur vie quotidienne. L'accès à l'eau potable<sup>121</sup> est cerné d'une part par un taux d'accès d'eau provenant de robinets, de puits protégés ou de forages, mais

<sup>118</sup> Voir tableau en annexe.

<sup>119</sup> Source: TOGO, *op. cit.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Voir tableau en annexe.

sans tenir compte des conditions d'accès<sup>122</sup>. Or, surtout en milieu rural, on sait que les paysans préfèrent parfois utiliser une eau moins potable dont ils jugent les conditions d'accès convenables, que de s'efforcer à aller vers un point d'eau potable difficile d'accès, éloigné, ou encore mal situé (problème de terres, de lieux sacrés, etc.). D'autre part, il est mesuré par le rapport entre la population desservie et le potentiel en eau potable dans la localité. Le principal indicateur d'assainissement et la proportion de la population qui utilise des latrines. À cela, on rajoute les proportions d'infrastructures scolaires et de santé équipées en latrines et en points d'eau potable.

Parmi ces approches, ma préférée est bien entendue celle basée sur la perception de la pauvreté par les populations elles-mêmes.

Région	% de la population utilisant les latrines	% d'infrastructures scolaires équipées en latrines et points d'eau modernes	% de structures de santé équipées en latrines et points d'eau modernes
Lomé et périphérie	78,2	–	–
Maritime	21,2	4,0	15,0
Plateaux	15,6	4,0	12,0
Centrale	20,5	26,0	50,0
Kara	11,6	12,0	9,0
Savanes	8,5	15,0	25,0

Source : Direction Générale de l'Eau et de l'Assainissement-2007

Tableau 13 : Indicateurs d'assainissement par régions.<sup>123</sup>

D'après les enquêtes qualitatives menées en 2006, près de 75% des personnes interrogées se considèrent comme pauvres. Le premier critère relaté par les enquêtés pour mesurer la pauvreté serait « le manque du minimum vital », l'incapacité de faire face aux besoins de scolarisation des enfants, de santé, d'habillement, de logement ou encore de nourriture. Pour résumer la tendance générale, l'enquête en conclut que pour les populations, « la pauvreté est

<sup>122</sup> TOGO, *op. cit.*

<sup>123</sup> Source : *ibid.*

l'incapacité des individus à satisfaire les besoins essentiellement liés à l'alimentation, à la santé, à l'éducation, à l'eau, à l'habillement et au logement. Au niveau collectif, la pauvreté est définie par des facteurs tels que le manque d'infrastructures de base (écoles, dispensaires, eau potable, marché) et la faiblesse des moyens de transport »<sup>124</sup>. C'est sans doute une belle coïncidence, mais on remarquera que ce sont pratiquement les mêmes indicateurs retenus par les technocrates dans le cadre des autres approches.

Qu'à cela ne tienne, voilà le visage du pays et ses pratiques en matière de développement, au moment où je m'appête à faire immersion dans la population pour tenter de comprendre comment les différents acteurs de ce processus de développement collaborent au niveau local. Comment les techniciens, aussi bien des associations d'aide que de l'État arrivent à faire passer le message du développement, et comment les populations accueillent ses messages ? Mais avant tout, il faudrait explorer la notion même de développement, son origine, et le fait qu'elle soit perçue comme le remède au bien-être des populations. La revue de la littérature exposée dans les chapitres qui suivent, permettra de trouver quelques pistes théoriques de réponses.

---

<sup>124</sup> *Ibid.* pp. 29-30.





## Chapitre 3

### De la littérature sur les questions de développement : l'altération des structures imposées de développement.

*« Il n'y a rien de plus trompeur que la bonne intention, car elle donne l'illusion d'être le bien lui-même. ».* (Bove et al., 2006: 105)

*« Dans une société, les principales motivations de la conduite économique expriment un système de valeurs et se manifestent en un certain nombre d'attitudes à l'égard des phénomènes économiques »* (Guillaumont, 1985: 343)

Définir le développement n'est pas chose aisée. Le Littré en distingue plus d'une dizaine, Le Petit Robert en compte huit, Larousse mentionne également huit sens, pour ne citer que les plus connus. D'aucuns diront même qu'il s'agit d'un concept « fuyant ». Mais, dans le cadre de ma présente analyse, je pars du sens que lui donne le Président Truman au point IV de son discours d'investiture, cité précédemment, qui est considéré comme l'origine du développement tel qu'il est conçu depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Ensuite, je montre comment la question de la mesure du développement s'est toujours posée et le décalage qui se donne à voir de plus en plus entre ce qui est mesuré et ce que ressentent réellement les populations.

- « Excuse-moi, tu travailles sur quoi en fait ? ». - « Bah je travaille sur le développement ». - « Ah oui, mais le développement ... Tu veux dire ...? ». Il m'est impossible de dire ici le nombre de fois où j'ai eu, pendant ces quatre dernières années, à répondre à ces questions dès que j'évoquais mon projet de thèse. C'est dire combien de fois une clarification de cette notion est indispensable pour la suite de mon analyse, même si j'ai évoqué ci-dessus la complexité de l'exercice. Je commencerai par exposer la notion dans sa généralité, telle qu'on peut la trouver dans des dictionnaires, ensuite, à travers la littérature, je vais tenter de remonter à l'origine de son usage et enfin, je

montrai en quoi elle est un objet d'étude et quelles sont les disciplines qui s'en occupent. Ce qui aura pour intérêt de préciser le sens dans lequel je l'emploie dans cette recherche et le corpus auquel elle correspond.

### 3.1. Définition et origine du développement.

La première idée qui est évoquée lorsqu'on parle de développement, c'est souvent l'aspect biologique de la notion. Un organisme ou un organe qui se développe, un enfant qui grandit, une plante qui pousse, une maladie qui évolue, etc. Le concept est ainsi employé dans la vie de tous les jours. Il est conçu comme une succession d'événements grâce auxquels un organisme arrive à maturité. Larousse évoque en deuxième sens la notion de croissance comme développement de l'enfant. La notion d'essor et d'expansion y figure en sens figuré et le lien avec les pays n'est établi qu'en quatrième position. C'est plutôt le côté psychologique qui est mis en exergue dans le dictionnaire de philosophie de Blay. Il définit le développement comme *étude scientifique de l'évolution de l'individu jusqu'à la maturité, et parfois jusqu'à la mort, sur les plans cognitifs et affectifs et de la personnalité, ainsi que leurs différences interindividuelles et de leurs anomalies*<sup>125</sup>. La psychologie du développement est la première entrée du concept de développement dans le Dictionnaire des sciences humaines de Dortier<sup>126</sup>. Dans ce dernier, on trouve tout de même des variantes telles que *Développement personnel, Développement durable* (ou écodéveloppement), *Développement économique*. Mais il y a une autre acception qui est plus liée à l'espace et qui prend le sens de déploiement, de déroulement, d'extension. Le Robert distingue justement le sens lié à l'espace de celui lié au temps. Par rapport à l'espace, il évoque l'action de donner toute son étendue à quelque chose, le fait de déployer, de dérouler, et donne l'exemple du développement d'une pièce de tissu. En géométrie, il s'agira de l'extension d'un corps solide sur une surface donnée sous forme de plan et en termes de projection (développement d'une courbe par exemple). C'est ce sens

<sup>125</sup> Lefranc, 2003, Développement (Psychologie du), In Blay (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: Larousse.

<sup>126</sup> DORTIER, 2004, Le dictionnaire des sciences humaines, Paris: Sciences Humaines.

qui est d'ailleurs privilégié par le dictionnaire de l'Académie française. Par rapport au temps, la notion d'évolution apparaît, la notion de croissance et d'épanouissement d'un embryon, d'une graine ou d'une plante. Il peut s'agir également d'un essor, d'une progression, ce qui est le cas par exemple d'une maladie ou d'une science, d'où la notion de progrès. En ce sens, le Littré évoque, par analogie, le développement de l'humanité en histoire philosophique, pour signifier le mode suivant lequel croît l'humanité. Cette idée d'une humanité en évolution conduit à la conception d'un monde culturellement diversifié, avec des cultures qui seraient restées « archaïques » et d'autres qui auraient évolué, qui seraient civilisées, en l'occurrence celles des pays occidentaux. Ces derniers se voient ainsi chargés d'une mission messianique, celle de civiliser les autres peuples, les « indigènes ».

Quel que soit le sens qui lui est donné, il y a une constante, celle d'évolution, qu'elle soit spatiale ou temporelle, ainsi que la notion de croissance ou de processus de maturation. Cette constante se retrouve dans l'usage du concept de développement dans le champ économique et social.

L'usage du mot « développement » remonte au XVe siècle, et de manière répandue au XVIIe - XVIIIe siècle. Mais c'est à partir du XIXe siècle qu'il apparaît véritablement dans les écrits pour décrire le progrès de l'humanité dans le champ économique et social<sup>127</sup>. En 1880, Marx l'utilise dans *Le Capital*<sup>128</sup>. Leroy-Beaulieu en faisait cas quelques années plus tôt dans *De la colonisation chez les peuples modernes* en 1874<sup>129</sup>. En 1899, Lénine parle du *Développement du capitalisme en Russie*<sup>130</sup>. Au XXe siècle, on peut noter une première théorisation avec Schumpeter qui publie *Théorie de l'évolution économique* en 1911<sup>131</sup>; pratiquement au même moment, Rosenstein-Rodan

---

<sup>127</sup> Rist, *op. cit.*

<sup>128</sup> Marx, 1969, *Le capital: Livre I*, [En ligne], Disponible sur: <http://dx.doi.org> [Consulté le 04/05/2008].

<sup>129</sup> LEROY-BEAULIEU, 1882, *De la colonisation chez les peuples modernes*, [En ligne], Disponible sur: <ftp://ftp.bnf.fr> [Consulté le 06/10/2012].

<sup>130</sup> Lenin, 1908, *Le développement du capitalisme en Russie*, [En ligne], Disponible sur: <http://www.marxists.org> [Consulté le 03/08/2010].

<sup>131</sup> Schumpeter et Perroux, 1935, *Théorie de l'évolution économique*, Dalloz.

lance *The International Development of Economically Backward Areas*<sup>132</sup>. Sur le plan mondial, il faut signaler l'apparition du terme développement dans l'article 22 du pacte de la SDN<sup>133</sup>, la Société Des Nations et, plus tard, en 1948, dans les résolutions 198-III et 200-III<sup>134</sup> des Nations Unies intitulées respectivement « Développement économique des pays insuffisamment développés » et « Assistance technique en vue du développement économique ». Mais c'est surtout le 20 janvier 1949 que l'usage de ce mot va connaître un retentissement jamais égalé jusqu'alors sur la scène internationale. Lors de son investiture à la présidence des États-Unis, le Président Truman, cité en exergue, prononce son discours. Au point IV de son allocution (voir extrait en annexe), il présente l'état du monde en évoquant la misère et la pauvreté dans lesquelles vivaient plus de la moitié de la population mondiale qu'il qualifie alors de « sous-développée », contrairement aux États-Unis et aux pays d'Europe qui eux, seraient « développés » grâce au progrès technique. Par la voix de son Président, l'Amérique se propose, de concert avec les Nations Unies et de toutes les bonnes volontés venant des autres pays développés, de voler au secours de plus de la moitié de la population mondiale qui vivrait « dans des conditions voisines de la misère ». Cet état de pauvreté constituerait un « handicap et une menace » aussi bien pour les peuples « sous-développés » que pour les « régions les plus prospères ». Il y a donc nécessité d'aider les « sous-développés » à se développer, en leur apportant les connaissances techniques et les investissements de capitaux nécessaires à cet effet. Ce qui permettra à ceux-ci de « rattraper » les pays développés ou du moins de réduire l'écart qui les sépare d'eux. Pour une « vie meilleure », il va falloir aider les pays pauvres à produire « plus de nourriture, plus de vêtements, plus de matériaux de construction, plus d'énergie mécanique ». L'objectif messianique de l'époque coloniale qui consistait en une « mission civilisatrice » va être substitué à un autre combat, celui de la lutte contre le « sous-

<sup>132</sup> Rosenstein-Rodan, 1944, The international development of economically backward areas, *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 20, 157-165.

<sup>133</sup> Digithèque\_MJP, 2007, Pacte de la Société des Nations, [En ligne], Disponible sur: <http://mjp.univ-perp.fr> [Consulté le 21/05/2011].

<sup>134</sup> Cf. Nations Unies, 2013, Résolutions de la Troisième session de l'Assemblée générale, [En ligne], Disponible sur: <http://www.un.org> [Consulté le 05/01/2013].

développement ». Dorénavant, les peuples du monde ne vont plus être considérés dans leur diversité culturelle, mais selon leur classement sur une échelle de développement, mesurée à l'aune d'un plus ou moins de civilisation. Ils seront répartis en « pays développés » et en « pays sous-développés ». Il reste alors à régler la question de l'unité de mesure : par quoi reconnaît-on un pays développé d'un pays sous-développé ? Et comment pourrait-on mesurer le progrès accompli par ces derniers ? Le critère qui va permettre de classer les pays en « course » et de les identifier, est le « produit intérieur brut », connu sous l'appellation PIB. Sur cette base, les États-Unis occupent alors la première place mondiale. Pour être heureux, il faut donc produire et consommer le plus possible dans un environnement libéral et démocratique. Et avec l'aide du « premier développé » et de ses « apôtres », les « sous-développés » pourraient connaître la même évolution. W. Sachs ne tardera pas à dire que « le développement sans la domination est comme une course sans direction ; c'est pourquoi l'hégémonie occidentale était logiquement incluse dans la proclamation du développement »<sup>135</sup>.

*Mutandis mutatis*, le ton du discours montre par ailleurs que, quelque part, « un évangéliste américain ne dirait pas autre chose. À ceux qui sont livrés au péché et à la mort, Jésus-Christ annonce le salut, pour autant qu'ils se conforment aux exigences de la foi, car c'est ainsi qu'ils pourront parvenir à la vie éternelle et jouir de la félicité promise aux « élus »<sup>136</sup>. L'analogie avec le discours religieux assurait la crédibilité du discours de Truman, en ce sens que la croyance en une religion du salut était largement partagée dans le monde et prouvait une fois encore que ce pays s'était toujours considéré comme étant un grand peuple élu, chargé naturellement de ce fait d'un projet messianique<sup>137</sup>. Le fait

---

<sup>135</sup> Sachs, *et al.*, 1996, *Des ruines du développement*, Ecosociété.

<sup>136</sup> Rist, *op. cit.*

<sup>137</sup> Dans un livre paru difficilement en 2002, Romolo Gobbi montre que depuis les Pères Pèlerins jusqu'à Bush, les Américains ont toujours considéré qu'ils avaient la chance de bénéficier de l'amour de Dieu, de vivre et de défendre la liberté partout où elle sera menacée. Il fait allusion à un discours de Bush publié suite à l'attaque du 11 septembre, qui, selon moi, n'est pas sans rappeler celui de Truman à certains égards : « nous sommes sûrs de cela : ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les princes, ni les pouvoirs, ni les événements présents ou futurs, ni les sommets ou les abysses ne peuvent nous séparer de l'amour de Dieu ». cf. Gobbi, 2006, *Un grand peuple élu. Messianisme et antieuropéanisme aux États-Unis : des origines à nos jours.*, Lyon, Paragon/Vs, p. 6.

que le capitalisme soit enraciné dans des valeurs chrétiennes occidentales a du reste été démontré<sup>138</sup>. Le développement dès sa conception même est bien le prolongement du projet messianique qui a toujours caractérisé les relations entre les pays occidentaux et le reste du monde depuis le XIXe siècle, notamment les pays du Sud et surtout africains. D'une certaine manière, « le développement qui s'imposait alors aux sociétés africaines, loin d'être un concept neutre et loin de décrire un simple processus parfaitement reproductible, était profondément tributaire d'une culture et d'une vision du monde caractéristiques de la philosophie occidentale positiviste »<sup>139</sup>. Ainsi, les États-Unis sont prêts, avec le concours d'autres pays riches, l'ONU et des Institutions spécialisées, à aider les pays « sous-développés » à s'en sortir. À condition cependant que ceux-ci aspirent à la liberté ; qu'ils s'engagent dans la voie de la démocratie ; qu'ils garantissent les libertés individuelles et les libertés d'entreprendre ; qu'ils favorisent la collaboration avec les milieux d'affaire, encouragent les investissements de capitaux privés ; qu'ils assurent la protection des intérêts des investisseurs ; et tout ceci, sur la base d'une négociation équitable et démocratique. Le but final étant de conduire « toute l'humanité à la liberté et au bonheur personnel ». Cette soif de liberté n'est pas anodine : le discours intervient à la confluence de la liberté recouvrée après la guerre et surtout, de l'effet de la rencontre des mouvements de colonisation et de ceux de libérations nationales. La liberté étant la fondation du capitalisme, d'où la dénomination de *libéralisme* dans sa forme idéologique, la démarche de Truman n'est pas sans rappeler les principes du capitalisme, convaincu de la relation implicite entre croissance économique et bonheur par le libéralisme, l'individualisme, la production et la consommation de masse. On peut y voir en filigrane un discours offensif contre le communisme menaçant qui s'érige en régime politique dans de plus en plus d'États, forts des critiques argumentées contre le capitalisme et ses dérives et qui est considéré comme un régime autoritaire, étouffant les libertés individuelles sous un État fort. Il s'agira de

<sup>138</sup> Weber, 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi de : Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

<sup>139</sup> Bend, 2007, Repenser le concept de développement, des impasses d'un processus de standardisation des sociétés à la nécessaire émergence d'un sens historique, *Codesria, Afrique et développement*, 32.

contrer cette avancée communiste en conditionnant l'aide au choix d'une aspiration à la liberté reconnue aux pays de l'Europe de l'Ouest et de l'Amérique du Nord. L'opposition capitalisme/communisme n'est pas le fond de la présente analyse, d'autant plus que ces deux approches ont non seulement une même origine chrétienne<sup>140</sup>, mais elles participent à l'imposition de l'idée de développement comme un passage progressif et contrôlé d'une société traditionnelle à une société moderne, par un mode de production basé sur des politiques de modernisation, donc de croissance, de consommation et de compétition. L'idée de compétition est consubstantielle à la conception évolutionniste du progrès social qui postule un « mouvement linéaire qui doit conduire les hommes d'un état réputé inférieur à un stade toujours plus avancé »<sup>141</sup>. Or, toute compétition suppose non seulement des concurrents (les pays et leurs diversités culturelles), mais surtout une unité de mesure susceptible de les départager (un ou des indicateurs), en mesurant leurs performances ou leurs résultats sur une base quantifiable et qui produira des standards (regroupements des pays selon des indices), à l'intérieur desquels chacun pourrait se reconnaître. Seulement, dans l'idéal, il aurait fallu d'abord que les concurrents se reconnaissent et admettent clairement et collectivement les performances sociétales à mesurer, et ensuite l'unité de mesure. Ce qui est loin d'être le cas, car depuis l'invention du développement dans les années 1950, les conditions qui ont prévalu à l'adoption du PIB comme indicateur ont loin d'avoir été consensuelles ni même démocratiques, au vu du poids économique et politique des E-U. La performance sociétale à mesurer est celle basée sur l'expérience du progrès de la société européenne occidentale, c'est-à-dire la quête de la richesse matérielle, dans l'espoir que l'accumulation de richesses induise le bien-être individuel ou collectif<sup>142</sup>. Et pourtant, l'expérience

---

<sup>140</sup> Pour l'origine biblique du communisme, voir : Rautet, 2012, *Communisme*, In Blay (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: LAROUSSE-CNRS.

<sup>141</sup> Bend, *op. cit.*

<sup>142</sup> Dans *La Dynamique de Marché*, Braudel montre bien comment l'économie de marché ou du moins l'économie mondiale avec le système d'échange tel que nous le connaissons aujourd'hui, est née du mercantilisme (Cf. Braudel, 1985, *La dynamique du capitalisme*, Arthaud Paris, p. 87.). De même, Polanyi soutient qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle les monarchies française et anglaise ont réalisé la jonction entre de multiples marchés locaux et le commerce extérieur en mettant au point un marché intérieur unifié, intégré et même concurrentiel (Polanyi, 1983, *La grande transformation*, Gallimard Paris.).

passée des relations internationales (la colonisation notamment) a montré que cette idée du progrès n'était pas forcément partagée par tous les peuples.

### 3.2. L'institutionnalisation du développement.

Mais, tel un substitut de la mission civilisatrice, la mission développementaliste va amener les autres peuples à se conformer au standard occidental (cette fois-ci, la mission est américaine pour l'essentiel). Le président Truman, en lançant l'ère du développement, a imposé dans la foulée le système de mesure proposé par le chercheur américain Simon Kuznets, en collaboration avec le Britannique Nicholas Stone en 1934, le Produit Intérieur Brut, pour « suivre la production et la création de revenus de l'économie américaine, fournissant ainsi des informations précises sur les prix auxquels la production est vendue et sur les mesures « réelles », c'est-à-dire ajustées par l'inflation »<sup>143</sup>. C'est à la conférence de Bretton Woods dans le New Hampshire aux États-Unis en 1944 que l'usage globalisé du PIB comme indicateur de développement va prendre corps. Au sortir de la guerre, le but de cette rencontre était de relancer le progrès économique partout dans le monde, d'aider à la stabilité et de renforcer la paix. Deux institutions voient le jour : le Fonds Monétaire International (FMI) et la Banque Internationale pour la reconstruction et le développement (BIRD), au sein desquels, en principe, tous les États membres ont une voix. Seulement, avec la deuxième guerre mondiale, la plupart des pays sont affaiblis économiquement et seuls les États-Unis s'en sortent renforcés. Première puissance économique, en plus du poids politique qui en découle, c'est les États-Unis qui vont donc en réalité mener les débats. Résultat : la politique économique des États-Unis sera considérée comme modèle avec le dollar comme monnaie d'échange internationale et le PIB comme unité de mesure du progrès économique et du développement. Cette situation est assez bien résumée par Robert Costanza : « In theory, the governing structures of these institutions were supposed to provide an equal voice to all member countries. In

---

<sup>143</sup> Jacquet, 2009, Simon Kuznets, le père des comptes nationaux, *Le Monde Economie*, mars 2009.



practice, because of its political and economic strength following WWII, the US dominated both institutions for the first quarter century. As a result, the US dollar, economy, and economic policies became the de facto standards against which other countries were compared. In addition, the work done by the US and UK Treasuries developing GDP methodologies for analyzing economic activity informed much of the discussion at the Bretton Woods meeting. Thus GDP came to be used by the IMF and the World Bank as the primary measure of economic progress in the ensuing 60 years. With the restructuring of these institutions in the 1970s, the US has had a less dominant position within the World Bank and the IMF; however, GDP remains the most widely used measure of economic progress »<sup>144</sup>.

La machine est donc en route, et cela en dépit des avertissements de certains économistes sur l'inefficacité du PIB à mesurer le bien-être, fut-il économique, d'une nation. C'est d'ailleurs Kuznets lui-même, qui est le premier à avoir précisé devant le Congrès Américain en 1934, que « la mesure du revenu national peut difficilement servir à évaluer le bien-être d'une nation »<sup>145</sup>. Il a estimé que la tendance réductionniste et quantitative du PIB le rend dangereux s'il n'est pas contrôlé : « The valuable capacity of the human mind to simplify a complex situation in a compact characterization becomes dangerous when not controlled in terms of definitely stated criteria. With quantitative measurements especially, the definiteness of the result suggests, often misleadingly, a precision and simplicity in the outlines of the object measured. Measurements of national income are subject to this type of illusion and resulting abuse, especially since they deal with matters that are the center of conflict of opposing social groups where the effectiveness of an argument is often contingent upon oversimplification »<sup>146</sup>.

Et pourtant, pas plus tard qu'en 2008, la Banque Mondiale affirmait encore que seule une forte augmentation du PIB pourrait résoudre le problème de la

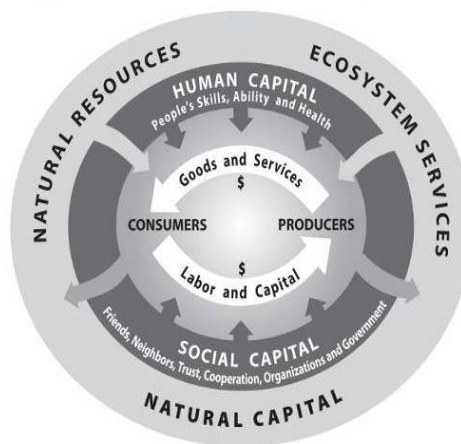
---

<sup>144</sup> Costanza, *et al.*, 2009, Beyond GDP: The need for new measures of progress, *The Pardee Papers*, 4, 46.

<sup>145</sup> Cf. Alternatives Européennes, 2013, Les limites du PIB, [En ligne], Disponible sur: <http://www.euroalter.com> [Consulté le 03/01/2013].

<sup>146</sup> Kuznets, 1934, National Income, 1929-1932, *National Income*, 1-12.

pauvreté dans le monde<sup>147</sup>. Si cette structure du développement a le mérite de faciliter la comparaison des États du monde, il a abouti tout de même à un effacement non seulement des ressources naturelles, mais surtout de l'humain, à force de se focaliser sur les résultats de production, de consommation et d'accumulation, sous prétexte de cohérence scientifique, d'objectivité ou de bien-fondé épistémologique<sup>148</sup>. Finalement, tout ce qui est pris en compte, c'est ce qui peut être compté ou monétarisé. Or, tout système économique a tout de même besoin d'un capital humain, social et naturel pour mieux fonctionner. C'est en tout cas ce qu'affirme Costanza qui explique, à partir de l'illustration ci-dessous, que l'économie tire son profit du capital naturel, humain et social et qu'en retour, la quantité et la qualité de ce capital sont impactées par les investissements de l'économie. En ne mesurant donc que les activités économiques (le cercle intérieur), le PIB fait fi des changements qui peuvent intervenir dans le domaine du capital naturel, social et humain.



© M. Hart, Sustainable Measures

Figure 4 : L'économie vue comme élément d'un système<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> Commission on Growth and Development, 2008, *The Growth Report: Strategies for Sustained Growth and Inclusive Development*, Washington, DC, World Bank Publications.

<sup>148</sup> Voir Gadrey et Jany-Catrice à la page 107 : Gadrey et Jany-Catrice, 2005, *Les nouveaux indicateurs de richesse*, La Découverte.

<sup>149</sup> Source : Costanza, *et al.*, *op. cit.*, p. 8.

### 3.3. La prégnance de la quantification.

Certes, l'histoire de l'origine du développement ne se limite pas à l'émergence du PIB et de la comptabilité nationale des années 1940-1950<sup>150</sup>. Mais d'ores et déjà, un élément fondamental peut être retenu : le développement est associé à la théorie de l'évolutionnisme naturel, et donc d'une standardisation des sociétés qui pourrait être comparé à partir d'un critère scientifique et objectif unique, quantifiable. Le modèle à suivre est celui du capitalisme, consubstantiel aux valeurs du « protestantisme ascétique » et un certain esprit d'entreprise axé sur la recherche rationnelle et « pacifique » du profit, sur l'accumulation méthodique du capital. Cette mesure du progrès indique le « beaucoup-avoir » et le « beaucoup-produire »<sup>151</sup>. Ceux qui sont en « avance » dans cette évolution (ceux qui ont accumulé, grâce au progrès scientifique et technique, une quantité importante de richesse matérielle et financière) ont la « responsabilité morale » d'apporter de l'aide à ceux qui sont « en retard » (ceux qui, faute de progrès scientifique et technique, n'ont pas suffisamment de richesse matérielle et financière, vivant ainsi une situation proche de la misère). C'est une nouvelle forme que prend la solidarité internationale<sup>152</sup>. Si les décennies 1940-1950 ont pratiquement été consacrées à la conceptualisation de l'aide à apporter aux pays du « Tiers-Monde »<sup>153</sup>, notamment par la mise en

<sup>150</sup> Ni d'ailleurs à l'origine américaine du développement. Je m'attelle à cette dernière, en ce moment de mon argumentation, parce qu'elle a été la plus influente au niveau international et qu'elle continue d'influencer notablement la conception du développement. Je reviendrai plus loin sur les débuts de l'aide en Europe, plus précisément de celle de la France en raison de son rapport historique avec le Togo.

<sup>151</sup> Ce sont des expressions utilisées par Jean Gadrey et Florence Jany-Catrice, que je compte m'approprier. Je trouve qu'elles expriment bien l'image des modèles actuels/instruments actuels d'évaluation du progrès, non seulement économique mais dans tous les domaines, visiblement marqués par la culture de la quantité. Cf. Gadrey et Jany-Catrice, *op. cit.*

<sup>152</sup> La solidarité entre les nations a toujours existé tout au long de l'histoire. Mais les formes les plus proches de la coopération au développement telle que conçue en ce moment apparaissent au XIXe siècle, notamment dans des accords internationaux relatifs à la gestion des colonies. Voir à ce propos Lechevallier, *et al.*, 2007, *Mieux gérer la mondialisation ? L'aide publique au développement*, Paris, Ellipses, pp. 14-15.

<sup>153</sup> À cette période, influencé par le discours de Truman, c'est l'expression « pays sous-développés » qui servait essentiellement à désigner les pays non-industrialisés. Mais, en 1952, dans un article de la revue *L'Observateur*, Alfred Sauvy conclut son argumentation par « Car enfin ce Tiers Monde ignoré, exploité, méprisé comme le Tiers État, veut, lui aussi, être quelque chose ». Il était probablement loin de se douter qu'il venait d'inventer une nouvelle expression qui fera le tour du monde, inspirant même la dénomination d'une revue spécialisée créée en 1960 par François Perroux et Henry Laugier. Dans une note à propos de cette expression, Sauvy précisera : « En 1951, j'ai, dans une revue brésilienne, parlé de trois mondes, sans employer toutefois l'expression « Tiers Monde ». Cette expression, je l'ai créée et employée pour

place d'un « cadre de gouvernance mondiale » marqué par le prolongement dans la sphère internationale du rôle de l'État dans l'économie et du choix d'un développement par la finance, la paix et le commerce<sup>154</sup>, les années 1960 et 1970 seront marquées par les luttes pour les indépendances et la mise en place des programmes bilatéraux par les pays « avancés », pourvoyeurs de l'aide. De nombreuses théories vont voir le jour et le développement sera lu à travers les prismes d'appartenance, soit à des disciplines regroupées au sein des sciences humaines, soit à des courants - néoréaliste, néomarxiste, néolibéral, libéral ou encore idéaliste. De ces théories, ressortiront diverses interprétations de l'aide au développement, du rôle des États, de la perception aussi bien des donateurs que des bénéficiaires, de la question de la pratique et

---

la première fois par écrit dans l'hebdomadaire français « l'Observateur » du 14 août 1952. L'article se terminait ainsi : « car enfin, ce Tiers Monde ignoré, exploité, méprisé comme le Tiers État, veut lui aussi, être quelque chose ». Je transposais ainsi la fameuse phrase de Sieyès sur le Tiers État pendant la Révolution française. Je n'ai pas ajouté (mais j'ai parfois dit, en boutade) que l'on pourrait assimiler le monde capitaliste à la noblesse et le monde communiste au clergé ». cf. Sauvy, 1952, Trois mondes, une planète, *L'observateur* [En ligne], 14, Disponible sur: <http://ebonnet.fr/docs/Sauvy.doc> [Consulté le 20/12/2012]. Depuis, d'autres termes sont apparus : Pays non-alignés (plutôt politique), mais surtout, par rapport aux revenus nationaux, le Comité d'Aide au Développement de l'OCDE parlera de PMA (Pays Moins Avancés), de Pays Émergents, Pays à Faible Revenus, Pays Pauvres Très Endettés etc. Je reviendrai sur cette classification des pays du monde dans le paragraphe sur « comment mesurer le développement : le règne de la quantité ».

<sup>154</sup> En effet, sous l'impulsion des États-Unis, des institutions sont mises en place pour opérationnaliser l'aide au développement. Sur le plan politique, l'ONU existe déjà, mais elle sera outillée en 1952 par un programme élargi d'assistance technique (PEAT) avec pour mission la paix et le développement (dans cette optique, le Président Kennedy crée, huit années plus tard, le Peace Corps puis un organisme chargé de centraliser toute la politique d'aide américaine : l'USAID (United States Agency for International Development). Plus tôt, en 1944, le général de Gaulle préside la rencontre des représentants de la France Libre à Brazzaville et lance l'idée du développement « comme une richesse partagée, et l'aide comme une redistribution étendue en dehors du territoire national, sous l'égide de l'État », cette rencontre a abouti à la création du Fonds d'Intervention pour le Développement Économique et Social - FIDES). Sur le plan économique, le FMI et la Banque Mondiale (qui s'étoffe avec la création de la Société Financière Internationale en 1956 et de l'Association Internationale de Développement en 1960) sont déjà opérationnels. Ils vont être renforcés en 1947 par l'Accord Général sur les tarifs douaniers et le commerce (GATT), puis en 1948 par l'Organisation Internationale du Commerce (OIC). En Europe, le Club de Paris tient sa première rencontre en 1956 pour examiner le cas de l'Argentine, mais auparavant, en 1947, en contrepartie à l'octroi du premier prêt de la Banque Mondiale à la France un an plus tôt, l'Organisation Européenne de Coopération Économique (OECE) est mise en place. Elle deviendra en 1960 l'Organisation de Coopération et de Développement Économique (OCDE). Toujours en Europe, vers la fin des années 1950, un espace de marché intérieur et de mise en commun des ressources – Communauté Économique Européenne (CEE) et le Fonds Européen de Développement (FED) comme instrument financier - se construit, avec des pays comme le Pays-Bas, la Belgique, la France, l'Italie. Leurs anciennes colonies sont regroupées au sein des États Africains et Malgaches Associés – EAMA, futur ACP (États d'Afrique, Caraïbes et Pacifiques). Des accords sur un partenariat de développement et un cadre commercial préférentiel vont voir le jour entre ces deux entités à partir de 1963 avec Yaoundé I, et se poursuivront avec Yaoundé II, les accords de Lomé et de Cotonou.

du volume de l'aide<sup>155</sup>. La mise en place des institutions se poursuit également, avec la création d'institutions financières régionales, d'organismes spécialisés de l'ONU ou encore d'organismes chargés des créances privées<sup>156</sup>. Surtout, c'est à cette période que la pratique du développement commence à devenir un métier à part entière avec son corps de méthodes bien déterminé. La consécration de ce métier survient avec Robert Mac Namara à la Banque Mondiale, qui s'attache à la mesure des performances de l'aide au développement, d'autant plus que certains instruments sont déjà « testés » : la Coopération Technique, la gestion de la dette, les Partenariats publics-privés et surtout l'aide financière qui se décompose en aides programmes et aides projets. En 1969, la première méthode d'analyse « scientifique » des projets de développement voit le jour sous le nom de « cadre logique ». Elle est tout de suite adoptée par l'USAID et le Canada, mais il va falloir attendre les années 1990 pour qu'elle soit adoptée par la Banque Mondiale, la Commission Européenne ainsi que la plupart des bailleurs de fonds<sup>157</sup>. Dans les années 1980 et 1990, c'est la crise. Le soutien financier aux pays en développement sous forme de dettes crée un déséquilibre budgétaire et un surendettement qui aboutit à une crise du système financier international. En conséquence, la politique de redistribution et d'accès aux services sociaux essentiels est

---

<sup>155</sup> La première d'une série de « Décennie des Nations unies pour le développement » voit le jour en 1961 dans l'intention de parvenir d'ici 1970 à un taux de croissance de 5% par an dans les pays en développement et d'accroître l'aide financière des pays riches jusqu'à concurrence de 1% de leurs PIB (cette recommandation a été faite en 1958 par le Comité Œcuménique des Églises, COE, réuni au Danemark.. Au niveau des pratiques, les programmes d'assistance technique se poursuivent, notamment dans le domaine de l'enseignement, du développement rural (la révolution verte et l'autosuffisance alimentaire), des besoins fondamentaux et de l'appui en personnels pour faire fonctionner les institutions (Assistance technique de substitution).

<sup>156</sup> Pour les institutions financières régionales, il est créé en 1959, la Banque Interaméricaine de Développement (BID) pour l'Amérique centrale et latine ; en 1963 ce sera la Banque Africaine de Développement (BAD) pour l'Afrique ; en 1966, la Banque Asiatique de Développement BAsD pour l'Asie et l'Extrême-Orient. Quant aux organismes spécialisés de l'ONU, on pourra citer l'Institut de Recherche des Nations Unies pour le Développement Social (UNRISD), créé en 1963 ; la Conférence des Nations unies sur le commerce et le développement (CNUCED) en 1964 ; le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) en 1965 ; en 1979, l'Organisation des Nations Unies pour le Développement Industriel (ONUDI). Enfin, en complément au Club de Paris qui s'occupe des créanciers publics, le Club de Londres est né en 1976, pour regrouper les créanciers privés.

<sup>157</sup> Il existe d'autres méthodes en dehors du « cadre logique » : la méthode « des effets » de Marc Chervel (voir : CHERVEL et LE GALL, 1976, *Manuel d'évaluation économique des projets: la méthode des effets*, Paris, Ministère de la Coopération.), la méthode des prix de référence (cf. Grunewald et Groupe, 1995, *Vous avez dit évaluation?, travail pour le CICR* [En ligne], Disponible sur: <http://www.qualityproject.urd.org> [Consulté le 23/04/2011].). Mais dans le cadre de mon analyse, j'insisterai sur le « cadre logique » pour la raison qu'elle est la méthode de mesure la plus utilisée par les organismes de développement intervenant sur mon terrain de recherche.

abandonnée au profit de la politique de stabilité et d'équilibre macroéconomique. C'est le lancement par la Banque Mondiale des Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) qui prônent l'idéologie du marché, la privatisation, le désengagement de l'État, contrairement aux décennies précédentes. Ce virage a été rendu possible par l'accession au pouvoir des libéraux aux États-Unis, en Angleterre et en Allemagne, inspirés par les idées de l'économie « monétariste ». L'interventionnisme de l'État est donc vivement critiqué et l'incapacité des gouvernements à assurer la croissance est dénoncée. Pour bénéficier de l'aide, ceux-ci doivent dorénavant satisfaire certaines conditions contenues dans le « consensus de Washington » et qui visent essentiellement la libéralisation et l'ouverture des pays sous-développés au secteur privé. Les conséquences de ces ajustements ne vont pas tarder à survenir : chômage, pauvreté, détérioration du service public etc. Face à ces effets sociaux néfastes des PAS, le PNUD contre-attaque en opposant le « développement humain » au « consensus de Washington » et l'UNICEF préconise un « ajustement à visage humain » par la création d'emplois, l'augmentation des revenus des pauvres, le maintien et l'extension des services de santé de base et d'éducation, l'aide à la nutrition pour les enfants. La stratégie consiste à combiner la promotion de la croissance économique, la protection des groupes vulnérables et l'ajustement macroéconomique. La contestation du « consensus » va déboucher sur une évolution doctrinale de la Banque Mondiale qui va lancer dans les années 1990 le programme de lutte contre la pauvreté dans une approche multidimensionnelle. De nouveaux indicateurs alternatifs au PIB vont ainsi émerger, c'est le cas notamment de celui du PNUD, l'Indicateur de Développement Humain (IDH). Entre 1990 et 1995, une dizaine d'indicateurs vont voir le jour. Les développeurs se sont rendu compte enfin, qu'il n'y avait pas que la croissance qui comptait. Ces nouveaux indicateurs, en majorité non-monétarisés, sont plus tournés vers des préoccupations sociales, plus humaines, et qui tiennent compte de l'environnement. En 1991, l'OCDE édite un *Manuel de l'aide au développement* qui fixe le nouvel objectif de développement, à savoir, la réduction de moitié, d'ici à 1996, des personnes vivant dans l'extrême pauvreté. Il élabore

également les orientations générales sur la coordination de l'aide ; l'examen préalable des projets ; la participation des femmes au développement ; les études d'impacts sur l'environnement ; les bonnes pratiques de passation des marchés ; la population et le développement ; le développement du secteur privé ; la bonne gouvernance ; l'égalité homme femme ; le rôle de la science et de la technologie ; l'évaluation de l'aide. Cette nouvelle stratégie va être reprise en 2000 par le Sommet du Millénaire d'où sortiront les Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD), instrument essentiel de l'aide publique au développement des années 2000. Parallèlement à la fourniture de services de base, les années 2000 connaissent aussi une résurgence de la politique de croissance économique et de la problématique de l'investissement en capital matériel. Le NEPAD en est une preuve. L'objectif de bonne gouvernance prépare l'attraction des investissements privés, le retour des infrastructures et des grands projets. On parle même d'une nouvelle forme de croissance qui serait une *croissance pro-pauvre*.

Que retenir à présent du retour sur l'origine du développement ? Le développement, dans sa conception dominante, est issu d'une conception philosophique de la société basée sur l'évolutionnisme et les principes du capitalisme nés en Angleterre, puis en France. Le capitalisme est fondé sur des valeurs chrétiennes protestantes, notamment calvinistes, qui font de la richesse matérielle un signe d'élection de Dieu. L'« élu », le « bien heureux », serait celui qui aurait réussi à accumuler le plus de richesses, qui aurait pris soin de ne pas la redistribuer, mais qui aurait surtout pensé à la réinvestir sous forme de capital afin de multiplier davantage son gain. Le progrès social se mesure alors par le « beaucoup avoir » et le « beaucoup produire », par la quantité de bien que l'on possède. À la faveur de l'évolution scientifique et technique, cette tendance à la quantification renforce son influence sur la quasi-totalité des activités humaines : c'est le triomphe de l'explication scientifique du monde. Désormais, il n'y a plus de place pour la subjectivité. À la suite des sciences dites « dures », l'économie se détache des sciences humaines et s'autonomise en s'ouvrant de plus en plus aux mathématiques. La vie économique des nations se modélise, afin de trouver la meilleure voie vers la richesse, le critère

qui permettra de la mesurer et de la comparer entre différents pays. À travers la bonne intention de porter secours aux pays « pauvres », c'est également l'idéologie de la quantification qui est exportée. Le bien-être pour tous doit être atteint à partir de la croissance économique. Seulement, quelques années après son lancement, le PIB fait l'objet de critiques, à commencer par son auteur lui-même. Il n'est pas fait pour mesurer toutes les richesses d'une nation. Il va falloir trouver des indicateurs alternatifs. Les institutions de développement s'y mettent et proposent des indicateurs alternatifs qui tiennent compte de l'humain, du social et de l'environnement. Cependant, l'idéologie capitaliste et le *quantificationnisme* restent prégnants sous le couvert de la recherche de la scientificité et de l'objectivité. À force, il n'y a que ce qui peut être compté qui importe vraiment, aboutissant à un effacement de l'humain. *Et l'Homme dans tout ça ?* On pourrait-on donc s'interroger, à la suite d'Axel Kahn qui dit : « Avec Copernic, puis Kepler et Galilée, la Terre est chassée du centre de l'univers. Avec Lamarck, Darwin et d'autres, tel Wallace, l'Homme choit du sommet de la création pour n'être plus que le fruit d'une évolution sans projets, aux déterminants aléatoires »<sup>158</sup>.

Et, de manière plus explicite, on peut lire sur la quatrième de couverture de son ouvrage : « Copernic a chassé l'Homme du centre de l'Univers, Lamarck et Darwin du sommet de la création, notre société a tendance à le chasser du cœur de ses projets. Il n'est pourtant pas utopique de concilier le progrès, créateur de richesses, les avancées scientifiques et les logiques économiques avec l'humanisme ». C'est donc la gloire de la quantité que je me permets de structurer par le schéma ci-dessous.

---

<sup>158</sup> Kahn et Sève, 2000, *Et l'homme dans tout ça?*, Nil Paris,, France, p. 28.



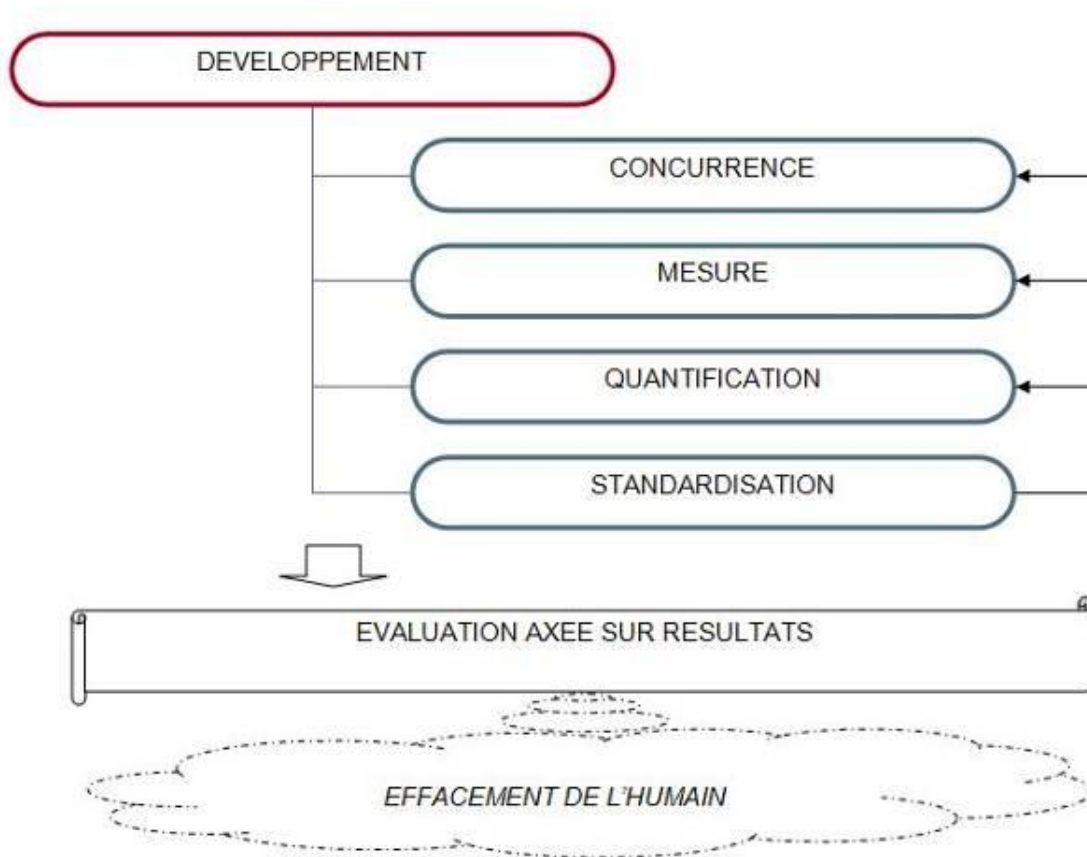


Figure 5 : Structure du développement.<sup>159</sup>

En tout cas, avec le développement, on passe d'un monde de la qualité (où le jeu de comparaison entre les nations est basé sur la diversité culturelle du monde, mais jugée de façon condescendante), à un monde de la quantité où tous les pays du monde, à partir des données des comptabilités nationales, pourront être comparés sur une base « scientifique » unique, au nom de la liberté et de l'égalité. Le *quantificationnisme* et la *standardisation* vont ainsi pouvoir être exportés par l'intermédiaire des agences onusiennes du développement, les institutions financières internationales de Bretton Woods, et les multinationales. Pour mettre en œuvre ce programme qui semble imprégné

<sup>159</sup> Les principes fondamentaux du développement étant la concurrence, la hantise de la mesure et de la quantification, aboutissant à une standardisation, son évaluation ne peut qu'être axée sur les résultats quantitatifs. Cette approche peut être pertinente lorsqu'il s'agit des objets. Mais, par rapport à l'humain, elle ne contribue qu'à s'éloigner de ses préoccupations. Le monde devient pour ainsi dire, « malade de la gestion ». voir : De Gaulejac, 2006, La société malade de la gestion, *Revue française de gestion*, 2, 169-185.

de bonnes intentions, les pays riches, les USA en tête, vont développer des réseaux d'aide financière et de coopérations techniques en faveur des pays « sous-développés ». S'il faut retenir une chose, je conclurai que l'idée de développement semble obéir à un principe de base, outre le profit pour ses promoteurs : l'attachement à une conception de *l'universalité*<sup>160</sup> des choses<sup>161</sup>. Universalité en tant que caractère de ce qui est universel ou considéré sous son aspect de plus grande généralité (par exemple le fait de penser que la richesse économique induit le bien-être). Universalité aussi comme caractère d'un esprit universel (exemple de l'universalité supposée de ce que je pourrais appeler *l'homo occidentalis*, l'occidentalo-centrisme). Universalité enfin au sens de caractère de ce qui concerne la totalité des hommes, de ce qui s'étend à tout le globe (exemple des besoins et des droits humains, des valeurs et des normes). De ce fait, la tendance à la *mesure* et à la *comparaison* n'en serait qu'une conséquence, celle-ci entraînant à son tour le besoin de *quantifier*, de *classifier* et de *codifier*, en d'autres termes de *standardiser*. On peut se demander cependant d'où vient ce dévouement au principe d'universalité ? Cette question trouve sa réponse dans l'engouement de la révolution scientifique qui a conduit, notamment en Occident, à l'extension des critères de scientificité à tous les phénomènes de l'univers, qu'ils soient mécaniques ou humains. Il est fondé sur l'idée, depuis le XVIIe siècle, que les seules connaissances valables sont celles qui respectent les critères de scientificité, aussi bien dans son principe que dans sa démarche/méthode : le principe fondamental est justement l'universalité ou la généralité des *vérités découvertes* ; quant à la démarche, elle est basée sur deux critères que sont le recours à la déduction rationnelle et l'appel à la vérification expérimentale. Le développement comme objet d'étude n'échappe pas à cette règle. Dès lors, ce sont les *sciences* économiques et sociales qui vont faire leur entrée en scène pour proposer des théories supposées scientifiques, et plus indiquées pour réussir le développement.

---

<sup>160</sup> Voir les trois premières définitions qu'en donne le dictionnaire Le Petit Robert : Rey et Rey-Debove, 2009, *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris.

<sup>161</sup> Entendues comme toute réalité concrète ou abstraite perçue ou concevable.

## CHAPITRE 4

### De la littérature sur les questions de bien-être.

Qu'est-ce que le *bien-être* ?

Afin de mieux rendre compte de la façon dont la communauté de migrants de Bokokopé conçoit et vit la satisfaction de ce que j'ai convenu d'appeler le *bien-être*, et que les systèmes d'évaluation des politiques publiques ou des programmes de développement ne mesurent pas forcément, il me faut reconnaître que le *bien-être* est un concept assez subjectif qu'il conviendrait donc de préciser, d'autant plus qu'il s'agit ici d'une tentative de traduction du mot kabyé *koboyay*.

Seule une exploration de différentes conceptions du bien-être me permettra de proposer celle la plus proche de l'idée de *koboyay*. « Qu'est-ce que le bien-être (ou qu'est-ce que le bonheur) ? », est une question aussi vieille que la pensée philosophique. Après avoir défini le concept, j'aborderai les méthodes de sa mesure et je finirai par un tour d'horizon des différentes esquisses de théorisation et de leurs implications.

#### 4.1. Définitions du *bien-être*.

Je commencerai cette tentative de définition par l'apport de trois dictionnaires, puis de la contribution des philosophes et les résultats des recherches en sciences économiques et sociales.

Dans le *Dictionnaire de la langue française*, on peut lire que le bien-être est une *impression agréable que procure le contentement du corps et de l'esprit*<sup>162</sup>. L'utilisation du terme *impression* confirme le caractère subjectif de la notion de bien-être. Une impression étant l'effet produit sur les organes par une action extérieure, on peut se demander quelles sont ces actions qui produisent cet

---

<sup>162</sup> Gandelot, *et al.*, 1995, *Dictionnaire de la langue française*, MERLAT, Guy.

effet ? On peut également essayer de savoir si une même action extérieure produit les mêmes effets sur deux corps ou deux esprits différents ? La première intellection du *Petit Larousse illustré* répond partiellement à la première interrogation. Le bien-être est vu comme le *Fait d'être bien, satisfait dans ses besoins, ou exempt de besoins, d'inquiétudes; sentiment agréable qui en résulte*<sup>163</sup>. La question des besoins et de l'effet de leur satisfaction apparaît et vient préciser, pour ainsi dire, l'action extérieure évoquée précédemment. Il reste néanmoins à savoir si ces besoins sont limités ou pas, surtout dans notre société actuelle marquée par l'accumulation incontrôlée de biens. *Le Petit Robert* apporte cette nuance de taille en nous ramenant à la perception du bien-être des années 1740, c'est-à-dire *la situation matérielle qui permet de satisfaire les besoins de l'existence*<sup>164</sup>. Le matériel peut donc être perçu ici comme un moyen et non comme une fin. Le matériel *permet*, au sens de *rendre quelque chose possible, ou de donner le moyen, le loisir, l'occasion de faire quelque chose*. *Le Petit Robert* ajoute enfin un détail non négligeable, il précise qu'il s'agit d'un synonyme de *bonheur*.

Cette première analyse me permet déjà de poser une base : même si le concept de bien-être est subjectif, on peut en retenir qu'il s'agit tout de même d'une sensation, plutôt agréable, que l'on cherche à vivre à partir de la satisfaction de besoins matériels. Mais qu'en pensent les philosophes ?

Aristote ouvre le deuxième chapitre du livre 1 de *l'Éthique à Nicomaque* en se demandant : « [...] quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême ? » et il répond en ces termes : « [...] la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le bonheur [...] »<sup>165</sup>.

Les Sophistes, avec à leur tête Gorgias et Protagoras, ont présenté le bonheur comme la satisfaction de tous les désirs. Mais cette conception pose un certain nombre de problèmes : est-il possible et souhaitable que l'on cherche à assouvir tous ses désirs ? Cela n'empièterait-il pas sur la liberté des autres ?

<sup>163</sup> Vinciguerra, 1999, *Le Petit Larousse Illustré 2000*.

<sup>164</sup> Rey et Rey-Debove, *op. cit.*

<sup>165</sup> Aristote, 2004, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion.

Cela ne contribuerait-il pas à enfreindre la loi en général et la loi morale en particulier, étant donné que toute société est quand même régie par des règles, des normes, des valeurs ?

Kant a sans doute répondu à ces questions en concevant le bonheur comme un accomplissement qui doit s'opérer dans le respect de la loi morale.

Et pourtant, quand on observe notre société actuelle, on ne peut s'empêcher de penser que notre idée du bien-être est beaucoup plus proche de celle des Sophistes : satisfaction des désirs individuels par la course sans retenue au matériel. Être en mesure de s'offrir le maximum de biens possibles, serait source de bonheur. Or, dans le même temps, il y a de nombreux exemples, aussi bien en Occident, en Afrique ou ailleurs dans le monde, qui montrent que l'accumulation de moyens matériels ou financiers et la ruée vers la satisfaction à tout prix des désirs ne procurent pas toujours le bien-être.

Dès lors, je pense à Épicure et à sa philosophie, qui attire notre attention sur l'importance de la modération et même de l'abstention dans nos désirs. Le *vrai* bien-être ne serait-il pas plutôt de s'abstenir de toujours consommer et de se contenter du peu qu'on a ? Faire un tri minutieux dans le catalogue de nos désirs serait peut-être la voie vers le bonheur. Nietzsche va d'ailleurs plus loin en méprisant le bonheur et en le considérant comme étant *un but mesquin d'homme faible*<sup>166</sup>. Mais là également il y a matière à questionnement, est-ce que cela ne serait pas une attitude qui conduirait notre société à l'inaction et donc au manque d'initiative ?

Devant une telle variété de positions autour de la notion du bien-être, il va peut-être falloir faire appel à la raison. En tout cas c'est ce que semblent proposer Descartes et Hegel. Ils suggèrent d'être raisonnable dans nos choix, de maîtriser nos élans et nos envies et de penser plutôt à élargir nos connaissances.

---

<sup>166</sup> Schuller, 2003, Economie et bonheur : une relation ambivalente, mais réciproque, *Economie et justice sociale* [En ligne], Disponible sur: <http://www.portstnicolas.org> [Consulté le 04 juillet 2012].

En somme, par rapport à la philosophie, je me dois de constater qu'il n'y a point de définition du bien-être qui fasse le consensus. Chaque définition semble refléter la manière de vivre de son auteur, le sens que celui-ci donne à la vie et des objectifs qu'il se fixe.

Il ne me reste alors que l'approche de Van den Bosch qui me paraît plus conciliante, il pense que le vrai bonheur doit être une quête quotidienne et se trouverait donc dans la délicate alliance de ces deux dimensions opposées, de retour à soi et de dépassement de soi<sup>167</sup>. Pour lui, le bien-être serait la réalisation et la satisfaction de nos désirs, car on ne saurait en échapper, mais, par un dépassement de soi, il est possible de les maîtriser afin d'éviter de se perdre et dériver dans l'univers du désespoir. Marc Chabot, en commentant l'essai de Philippe Van den Bosch, écrit à ce propos : « Dans ce livre, il sera d'abord et avant tout question du désir ou des désirs. On pourrait avancer qu'il s'agit du thème central de l'essai. C'est que le bonheur a quelque chose à voir avec la réalisation et la satisfaction de nos désirs. On n'échappe pas au désir. Nous vivons parce que nous avons des désirs, parce qu'il y a une vague promesse de satisfaction. On vit pour toucher ce qui ne se touche pas »<sup>168</sup>.

Après cette exploration du monde des idées, revenons un peu sur terre, à la rencontre des hommes et des femmes de tous les jours dans leur quête du bien-être, en explorant ce qu'en pensent les sociologues et les psychologues.

Les chercheurs américains ont été les premiers à se lancer dans la recherche sur le bien-être. Mais depuis quelques temps, on peut noter également en Europe, et un peu partout ailleurs, d'importants travaux dans ce domaine.

Au risque d'être caricatural, on peut dire qu'en général, les travaux des psychologues et des sociologues ont conduit à une définition qui peut être résumée dans cette citation de Ruut Veenhoven : « Le bonheur est le degré

---

<sup>167</sup> Van den Bosch, 1997, *La philosophie et le bonheur*, Paris, Flammarion.p.253.

<sup>168</sup> Chabot, 1997, *Compte rendu : Philippe van den Bosch, La philosophie et le bonheur, Horizons philosophiques*, 9, 285 p.

selon lequel une personne évalue positivement la qualité de sa vie dans son ensemble »<sup>169</sup>.

De grandes enquêtes sociologiques ont permis de dégager quelques constantes : d'abord, le vieil adage selon lequel l'argent ne fait pas le bonheur se confirme ; sont plutôt mises en avant les valeurs de travail, de famille, les relations sociales. Ces enquêtes ont contribué à orienter la recherche sur le bien-être vers les méthodes de sa mesure, au lieu de rester dans des considérations générales.

Certains psychologues évolutionnistes, tels que Michael Wiederman, ont ainsi trouvé que nous sommes plutôt programmés pour le malheur. Ils expliquent cela par le fait que depuis toujours, pour des besoins de survie de notre espèce, la crainte, l'anxiété, le souci, l'inquiétude, la peur, ont été des éléments indispensables à l'éveil de notre vigilance face au danger et aux incertitudes du futur. De même, les mauvais souvenirs et les expériences malheureuses ont tendance à prendre le pas sur les bons moments, et pourtant tout ceci contribue à préserver l'humain contre des formes diverses de dangers, et certainement pas à le rendre heureux. Wiederman écrit à ce propos: « We have also inherited a tendency to notice the negative more readily than the positive. Those early Homo sapiens who were most sensitive to negative changes in the environment were probably most likely to survive, because negative changes may have signaled danger. Like our distant relatives, we, too, have brains that are wired to notice trouble. So the natural human condition is to take positive experiences for granted and to focus on the bothersome aspects of life »<sup>170</sup>.

Cependant, il s'en trouve pour soutenir que certains d'entre nous auraient des dispositions à être heureux. Ces auteurs se fondent sur des recherches génétiques et montrent que le taux de sérotonine, un neuromédiateur qui est produit naturellement par l'organisme, varie d'un individu à un autre. Ceux qui en ont suffisamment sont généralement joyeux et très actifs, alors que ceux qui

---

<sup>169</sup> Veenhoven, 1997, Progrès dans la compréhension du bonheur, *Revue québécoise de psychologie*, 18, 29-74.

<sup>170</sup> Wiederman, 2007, Why It's So Hard to Be Happy, *Scientific American Mind* [En ligne], 18, Disponible sur: <http://web.ebscohost.com>. [Consulté le 30/08/2012].

en présentent un déficit sont souvent angoissés et dépressifs. L'expérience de David Lykken<sup>171</sup> avec sa *méthode des jumeaux* est une référence en la matière.

Dans tous les cas, ces deux conceptions, évolutionniste et génétique, reconnaissent l'influence de l'environnement au sens large, dans lequel vit chaque individu, qu'il soit prédisposé ou non.<sup>172</sup>

C'est cette prise en compte de l'environnement qui m'amène à souligner les définitions anthropologiques, moins du « bien-être » que de la tendance à satisfaire les besoins vitaux essentiels comme vrai fondement de la capacité à vivre « bien ». Je voudrais retenir celle qui a été donnée par Brigitte Steinmann dans une première monographie sur les populations rurales du Centre du Népal, dans la période des années 80, où le « développement » apparaissait indispensable aux populations démunies (sous la forme de l'accès à l'irrigation, à l'électricité, aux routes), mais arrivait comme un impératif conduit de l'extérieur<sup>173</sup>, par des ONG ignorant tout des véritables besoins des populations. Jusque-là, des besoins élémentaires et universels (habiter, se nourrir, se vêtir, transporter etc.), étaient inscrits dans des cycles liés au usages particuliers, usages définis et sous-tendus par des techniques, des savoir-faire, des croyances religieuses, qu'elle a décrits à travers une « économie qualitative » faite de cycles de production et de reproduction, fixant le contexte d'un travail humain vécu non pas comme « production » abstraite et quantifiée de quoi que ce soit, mais avant tout comme effectuation de tâches, auxquelles un usage était socialement reconnu. Ce travail : l'entretien des champs, la fabrication d'outils (aratoires, meules, rouets etc.), dépendait d'un certain savoir-faire immémorial, dégagé à partir de recettes éprouvées excluant d'une certaine manière toute innovation, mais dégageant aussi les populations de tout impératif de production<sup>174</sup>. Un autre point de vue ethnologique, celui de Philippe

---

<sup>171</sup> Lykken et Tellegen, 1996, Happiness is a stochastic phenomenon, *Psychological Science*, 7, 186-189.

<sup>172</sup> Dortier et Persiaux, 2007, Les lois du bonheur, *Sciences Humaines* [En ligne], Disponible sur: <http://www.scienceshumaines.com> [Consulté le 08 août 2012].

<sup>173</sup> B. Steinmann, 1987, *Les Tamang du Népal. Usages et religion, religion de l'usage*. Paris, Edition recherche sur les civilisations.

<sup>174</sup> Steinmann, 1986, *Les Tamang du Népal : usages et religion, religion de l'usage*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations.



Descola, m'apporte un deuxième synonyme, celui du *Bien-vivre*. Après avoir pris la précaution suivante : « L'efficacité d'un système économique n'est pas tant fonction de la quantité de richesses qu'il engendre que de sa capacité à satisfaire les objectifs qu'on lui assigne. Dans les sociétés où la production est orientée principalement vers les valeurs d'usage, ces objectifs sont culturellement limités et sans alternative. Ainsi, pour les Achuar, la finalité principale d'un bon usage de la nature n'est pas l'accumulation infinie d'objets de consommation, mais l'obtention d'un état d'équilibre qu'ils définissent comme le bien-vivre [...]. La définition du *bien-vivre* ne se laisse donc pas enfermer dans les seules catégories de l'économie ou de l'hédonisme, puisque la paix domestique est l'une des conditions de la satisfaction des besoins en même temps que son résultat partiel. »<sup>175</sup>.

Tout en acceptant ce rapprochement de sens, je reste conscient qu'il est rare de trouver, en tout cas de nos jours, une économie marquée uniquement par la logique de la valeur d'usage, ou par la satisfaction de besoins limités à la paix domestique. En général, une « économie » cohabite avec une logique d'accumulation, et cela n'est pas sans conséquence sur la sensation du bien-être chez les gens concernés. C'est ce qu'évoque d'ailleurs Brigitte Steinmann, toujours à propos des Tamang du Népal, en ces termes : « S'il n'y a aucune logique *utilitariste* transcendante à la diversité des époques et des ethnies, à l'inverse, à chaque époque d'une ethnie s'associe une certaine structure de la valeur d'usage qui oriente et distribue le goût et l'activité de ses membres ; elle peut dans certains cas provoquer un phénomène marchand. Mais ce phénomène marchand ne peut nullement être réduit aux phénomènes d'échange présents dans presque toutes les sociétés humaines. L'échange mérite d'être appelé marchand s'il s'effectue par le rabattement de toutes les valeurs sur un certain axe quantitatif, impliquant la négation de ses autres dimensions, ce qui en général est vécu par le protagoniste du développement

---

<sup>175</sup> Descola, 1986, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

de la sphère marchande comme corruption des valeurs traditionnelles et démoralisation »<sup>176</sup>.

Fort de ces analyses, s'il y a une définition à retenir, je dirais donc que, dans le cadre de mes travaux, le bien-être ou son synonyme le bonheur, assimilé au *koboyay*, doit être compris comme une sensation agréable éprouvée quotidiennement par une personne, et produite par la satisfaction d'un besoin matériel, sociétal ou spirituel, dans le respect de la loi morale ou de l'éthos de la communauté. Il reste maintenant à trouver la méthode de mesure ou de description de ce bien-être. Pour ce faire, je vais parcourir quelques méthodes et théories en vigueur en ce moment, autour de la question du « bien-être ».

#### 4.2. Méthodes pour mesurer le bien-être.

Le caractère subjectif du bien-être a une conséquence directe sur la méthode de sa mesure. Comment pourrait-on objectivement évaluer le degré de bien-être de quelqu'un, étant donné qu'il s'agit d'un ressenti, qui doit donc émaner de la personne elle-même ? Au lieu de s'efforcer à trouver à tout prix des indicateurs objectifs pour mesurer le bien-être, on pourrait utiliser des indicateurs subjectifs. Les grandes enquêtes en la matière consistent donc à déterminer directement auprès des individus, l'appréciation de leur bien-être ou de la satisfaction que leur apporte leur vie, en leur demandant directement leur avis.

Depuis bientôt plus de trois décennies, de nombreuses enquêtes ont été réalisées dans plusieurs pays, à partir des méthodologies telles que la *Life Satisfaction* ou encore la *Subjective well-being*. Ces techniques de sondages à grandes échelles permettent d'évaluer objectivement le bien-être à l'aide de questions du genre : *dans l'ensemble, êtes-vous satisfait de votre vie ces temps-ci ?*

---

<sup>176</sup> Steinmann, 1987b, Le culte des dieux du clan chez les Tamang: La terre, le livre et la lignée, *Ethnographie*, 83, 303-328.

À titre d'exemple, on peut citer la *World Values Surveys*<sup>177</sup>, pilotée par la World Values Survey Association présidée par le professeur Ronald Inglehart de l'université de Michigan aux USA. Elle a mené depuis 1981 cinq vagues d'enquêtes auprès de plus de 85% de la population mondiale. La dernière en date a couvert la période de 2005-2007 et a porté justement sur l'évaluation du bien-être subjectif et de la satisfaction de vie. À l'aide de grilles à échelles unidimensionnelles ou bipolaires, il est demandé à chaque individu d'un échantillon représentatif de la population de chaque pays participant d'indiquer ce qui correspond le mieux à sa situation. Pour ce faire, le concept de bien-être a été éclaté en neuf dimensions. Chaque dimension comporte un certain nombre de variables rendues mesurables par des indicateurs. Si on prend le cas de la *perception de la vie*, 198 variables ont été identifiées pour la cerner. Parmi celles-ci, on peut faire mention de *l'importance de la famille* qui a été mesurée sur une échelle unidimensionnelle avec quatre degrés d'accord : très important, plutôt important, pas très important, pas du tout important. Comme illustration, voici comment cela se présente sur le site internet de l'association. J'ai pris l'exemple de la France et du Ghana (les données sur le Togo n'étant pas disponibles, j'ai choisi le voisin de l'Ouest) :

---

<sup>177</sup> Concernant l'Europe, on pourra consulter le site de European Values Surveys qui a d'ailleurs inspiré la World Values Survey : Evs, 2012, European Values Study, [En ligne], Disponible sur: <http://www.europeanvaluesstudy.eu>.

**Integrated EVS/WVS 1981-2008 Variables**

Main page | Conditions of Use | Information | Instructions

Choose a section:      Section variables (choose one):

- A. - Perceptions of life
- B. - Environment
- C. - Work
- D. - Family
- E. - Politics and Society
- F. - Religion and Morale
- G. - National Identity
- S. - Structure of the file
- X. - Socio-demographics
- Y. - Special Indexes

- A001.- Important in life: Family
- A001\_CO.- Family important
- A002.- Important in life: Friends
- A002\_CO.- Friends important
- A003.- Important in life: Leisure time
- A003\_CO.- Leisure time
- A004.- Important in life: Politics
- A004\_CO.- Politics important
- A005.- Important in life: Work
- A005\_CO.- Work important
- A006.- Important in life: Religion
- A006\_CO.- Religion important
- A007.- Service to others important in life
- A008.- Feeling of happiness
- A009.- State of health (subjective)
- A010.- Ever felt very excited or interested
- A011.- Ever felt restless
- A012.- Ever felt proud because someone complimented you

**A001.- Important in life: Family**

For each of the following aspects, indicate how important it is in your life. Would you say it is: Family

-5 Missing; Unknown  
-4 Not asked in survey  
-3 Not applicable  
-2 No answer  
-1 Don't know  
1 Very important  
2 Rather important  
3 Not very important  
4 Not at all important

Question available for the following waves:

WVS 1981-1984	WVS 1989-1993	WVS 1994-1999	WVS 1999-2004	WVS 2005-2007
V.5	V.4	V.4	V.4	V.4

Question available for the following countries and years:

Country	Frequencies			
	Val	Lbl Var	Count	(%)
• Egypt [2008]	1	Very important	862	86.1%
• El Salvador [1999]	2	Rather important	114	11.4%
• Estonia [1996]	3	Not very important	18	1.9%
• Ethiopia [2007]	4	Not at all important	4	0.4%
• Finland [1996]	-2	No answer	1	0.1%
• Finland [2005]	-3	Not applicable	1	0.1%
• France [2006]				
• Georgia [1996]				
• Georgia [2009]				
• Germany [1997]				
• Germany [2006]				
• Ghana [2007]				
• Great Britain [2005]				
• Guatemala [2004]				
• Hong Kong [2005]				

Tableau 14 : Exemple de fichier et de résultats d'enquête sur le bien-être.<sup>178</sup>

Question available for the following countries and years:

Country	Frequencies			
	Val	Lbl Var	Count	(%)
• Finland [1996]	1	Very important	1448	94.4%
• Finland [2005]	2	Rather important	58	3.8%
• France [2006]	3	Not very important	22	1.4%
• Georgia [1996]	4	Not at all important	5	0.3%
• Georgia [2009]	-2	No answer	1	0.1%
• Germany [1997]				
• Germany [2006]				
• Ghana [2007]				
• Great Britain [2005]				
• Guatemala [2004]				
• Hong Kong [2005]				
• Hungary [1998]				
• India [1990]				
• India [1995]				
• India [2001]				

Tableau 15 : Résultats d'enquête sur le bien-être au Ghana

Les résultats de ces enquêtes peuvent être considérés comme fiables. Pour plus d'objectivité, il est également demandé aux parents et aux amis par

<sup>178</sup> Source : World Values Surveys, 2006.

exemple de donner leurs avis sur ceux qui se sont auto-déclarés heureux. En général les résultats coïncident.

L'OCDE<sup>179</sup>, lieu neutre par excellence du développement, et donc producteur de la plupart des lieux communs en matière de stratégies de développement, ne tarde pas à s'y intéresser, dans le but d'être plus près des *gens en mesurant ce qui compte pour eux*, comme l'affirme Martine Durand<sup>180</sup>, la directrice des statistiques de l'Organisation qui tient à rassurer le monde que *l'indicateur du bien-être n'est donc pas un gadget*<sup>181</sup>. Par rapport à la *World Values Surveys*, l'OCDE veut donc aller plus loin en proposant aux populations des trente-quatre pays membres de s'exprimer et de choisir elles-mêmes ce qui est important pour elles dans leur quête quotidienne du bien-être. Mais cette idée de mesurer le bien-être a connu vraiment sa consécration en 2009, avec le rapport de la Commission sur la mesure des performances économiques et du progrès social du professeur Stiglitz.

À l'initiative de la France, les économistes Joseph Stiglitz, Amartya Sen et Jean-Paul Fitoussi ont été sollicités en vue : « de déterminer les limites du PIB en tant qu'indicateur des performances économiques et du progrès social, de réexaminer les problèmes relatifs à sa mesure, d'identifier les informations complémentaires qui pourraient être nécessaires pour aboutir à des indicateurs du progrès social plus pertinents, d'évaluer la faisabilité de nouveaux instruments de mesure et de débattre de la présentation appropriée des informations statistiques »<sup>182</sup>.

Des décennies après les conclusions d'Easterlin, ce rapport vient confirmer le fait que le produit intérieur brut (PIB) ou tout autre agrégat calculé par habitant, peut ne pas fournir une évaluation appropriée de la situation dans laquelle la plupart des gens se trouvent<sup>183</sup>. La mesure du développement par la croissance

<sup>179</sup> Organisation de Coopération et de Développement Économique.

<sup>180</sup> LeMonde.fr, 2011, L'OCDE lance un indicateur du bien-être, *Le Monde* [En ligne], Disponible sur: <http://www.lemonde.fr> [Consulté le 22/08/2011].

<sup>181</sup> SEIBT, 2011, L'indice du mieux-vivre n'est pas un gadget, [En ligne], Disponible sur: <http://www.france24.com> [Consulté le 22/08/2011].

<sup>182</sup> Stiglitz, *et al.*, 2009, Rapport de la Commission sur la mesure des performances économiques et du progrès social, [En ligne], Disponible sur: <http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr>.

<sup>183</sup> *Ibid.*

économique est donc jugée insuffisante. Il faut tenir compte de certains indicateurs écartés par ce système. Un début de traduction des recommandations de ce rapport est le lancement de l'indicateur du bien-être de l'OCDE, notamment à partir de son outil principal de sondage hébergé sur internet intitulé OCDE. Better Life Index. Il s'agit d'un site collaboratif qui permet à chaque citoyen des pays membres de répondre directement aux questions sur le choix qui lui semble important dans la vie. Onze critères de mesure du bien-être ont été retenus : le logement, le revenu, le travail, la communauté (liens sociaux), l'éducation, l'environnement, la gouvernance (engagement civique), la santé, le bien-être subjectif (satisfaction de vie), la sécurité et la conciliation travail-vie privée (équilibre travail-vie privée). Voici comment le site se présente :

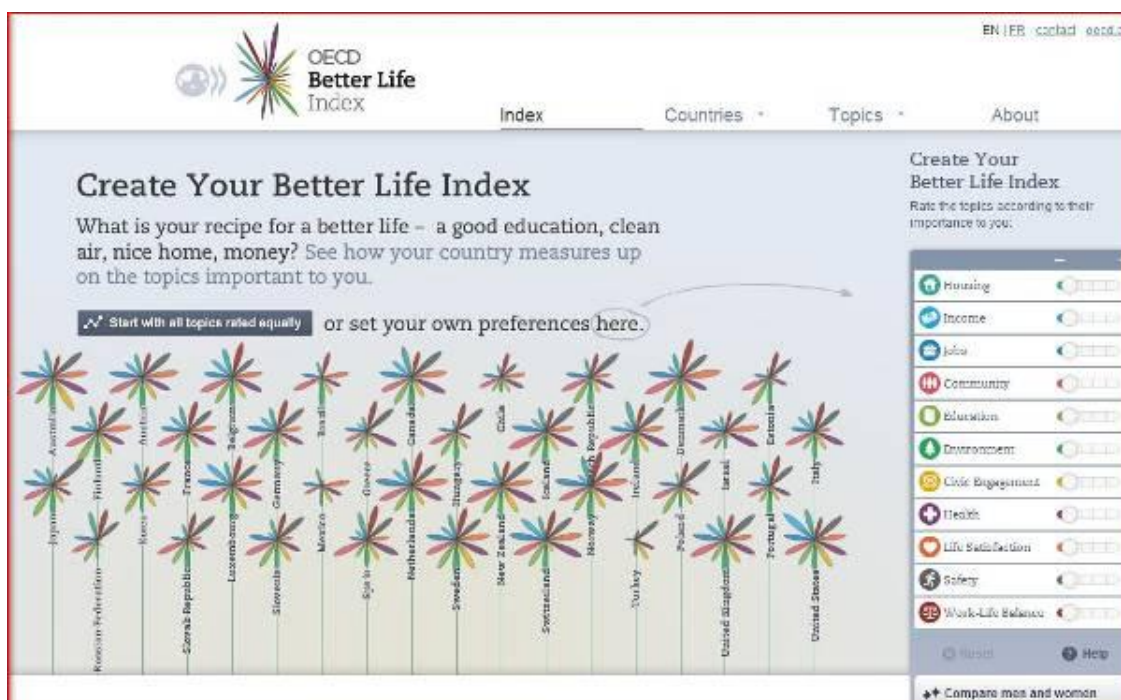


Figure 6 : Site internet de l'OCDE sur la mesure du Bien-être.<sup>184</sup>

À la différence de la World Values Surveys, le Better Life Index ne concerne que les trente-quatre pays membres de l'OCDE, mais l'organisation se prépare à l'élargir aux autres pays du monde. Pour y arriver, elle organise depuis 2004

<sup>184</sup> Source : [www.oecdbetterlifeindex.org](http://www.oecdbetterlifeindex.org).

une série de Forums Mondiaux sur les *Statistiques, Connaissances et Politiques* dont le 4<sup>ème</sup> se tient du 16 au 19 octobre 2012 à New Delhi en Inde. En vue de préparer ce forum, quatre Conférences ont été déjà organisées dont la Conférence Africaine sur la *Mesure du bien-être et du progrès des sociétés*, tenue à Rabat au Maroc du 19 au 21 avril 2012. L'objectif de cette conférence était, entre autres, d'approfondir la réflexion engagée sur la manière de mesurer le bien-être et le progrès des sociétés.

Dans ses conclusions provisoires (à faire valoir lors de la conférence de Dehli), la conférence note que : « Le bien-être est important pour toutes les sociétés. C'est une approche plus globale qui va au-delà des conditions matérielles. L'Afrique a sa place et sa voix dans ces nouvelles orientations de la réflexion sur la mesure du progrès »<sup>185</sup>.

Une dizaine de dimensions ont été retenues pour mesurer le bien-être en Afrique : Pauvreté et Inégalité ; Gouvernance ; Santé ; Genre ; Emploi, surtout des jeunes ; Bien-être subjectif ; Conditions de vie ; Éducation et formation ; Sécurité ; Solidarité sociale et famille.

Que retenir des méthodes de mesure du bien-être ? D'abord, le bien-être, certes subjectif et difficile à définir, rencontre quand même un intérêt mondial, et des initiatives existent pour tenter de le cerner et de le valoriser dans la perception du progrès des sociétés. Ensuite, il faut souligner qu'il y a deux manières de le mesurer : on peut, soit établir une liste plus ou moins exhaustive et objective de différentes dimensions qui pourraient composer le bien-être, soit s'adresser directement aux individus, afin qu'ils se prononcent de manière subjective sur la qualité de leur vie<sup>186</sup>. Ces deux façons ne sont pas tenues d'être dichotomiques, elles peuvent être complémentaires, seulement les

---

<sup>185</sup> Durand, 2012, Conclusions provisoires. Conférence africaine sur la mesure du bien-être et du progrès des sociétés, [En ligne], Disponible sur: <http://www.slideshare.net/OECD> [Consulté le 02 août 2012].

<sup>186</sup> Dans une analyse du rapport Stiglitz-Sen-Fitoussi, Marie Clerc, Martine Gaini et Didier Blanchet écrivent : « Il y a deux façons de mesurer les aspects qualitatifs des conditions de vie. L'une consiste à rassembler divers indicateurs objectifs essayant d'en capter les différentes dimensions. L'autre consiste à mesurer directement la qualité de vie ressentie par les agents : c'est l'approche par les indicateurs subjectifs. » CLERC, *et al.*, 2010, Les préconisations du rapport Stiglitz-Sen-Fitoussi : quelques illustrations, *L'économie française. Comptes et dossiers* [En ligne], Disponible sur: <http://www.insee.fr> [Consulté le 12 janvier 2012].

recherches basées sur la manière subjective peinent à avoir une visibilité. Enfin, il faut observer que la prise en compte ou le développement d'une dimension ou d'une autre dépend de l'institution, auteur de l'enquête, et du public concerné, ce qui laisse une marge pour la poursuite de la réflexion.

Aussi, reviendrais-je dans la deuxième partie de cette thèse sur la critique de ces méthodes et des théories qui en découlent (présentées sommairement ci-après), afin de préciser ma problématique.

### 4.3. Les théories du bien-être

Les réflexions et les recherches sur la définition ou la mesure du bien-être peuvent être structurées en deux tendances fortes : il y a ceux qui pensent que des normes pourraient être établies pour cerner le bien-être et d'autres qui estiment que tout ne saurait être mesuré ou quantifié<sup>187</sup>.

Sur la possibilité d'établir des normes, la première approche à évoquer est celle de la comptabilité nationale. Et pourtant elle reste une évaluation marchande du bien-être pratiquement axée sur le taux de croissance. Comme le dit Malinvaud : « Le seul principe d'agrégation qui parut viable fut d'utiliser pour chaque bien ou service l'unité monétaire, ou plus exactement de donner à la production une valeur monétaire, par référence au prix auquel elle était vendue, ou aurait pu être vendue »<sup>188</sup>.

Cette approche a subi ainsi d'énormes critiques. Ces critiques n'ont pas consisté à remettre entièrement le système de la comptabilité en cause, mais d'y faire des rajouts, en proposant des indicateurs alternatifs qui tiennent compte de la dimension sociale. C'est le cas par exemple des indicateurs élaborés par Osberg et Sharpe<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> Desrosières propose d'ailleurs d'utiliser la notion de quantification plutôt que celle de mesure dans le cas d'une entité intangible telle que le bien-être par exemple.

<sup>188</sup> Malinvaud, 1991, *Voies de la recherche macroéconomique*, Odile Jacob.

<sup>189</sup> Osberg et Sharpe, 2002, *Une évaluation de l'indicateur du bien-être économique dans les pays de l'OCDE*, Séminaire DARES.



Une autre théorie est celle du choix social, dont le fleuron est le principe de Kaldor-Hicks qui pose que : « un état de l'économie est jugé supérieur à un autre si, pour parvenir à cet état, les bénéficiaires du changement peuvent potentiellement dédommager les perdants et ainsi en arriver à une amélioration parétienne (qui permet d'améliorer le bien-être d'au moins une personne impliquée, sans pour autant détériorer le bien-être des autres) »<sup>190</sup>.

Des conclusions dangereuses ont été tirées de cette théorie, qui ont conduit ultérieurement la Banque mondiale à soutenir la mise en place d'industries polluantes dans des pays en voie de développement<sup>191</sup>.

Je ne saurais ignorer l'apport d'Amartya Sen et l'hypothèse de la non comparabilité des utilités individuelles. Pour lui, il est indispensable de tenir compte des situations individuelles dans le projet de comparaison des états de bien-être. Il s'agit là d'une approche beaucoup plus substantive qui permet l'appréciation du bien-être basé sur des expériences individuelles.

Parallèlement au débat sur la quantification du bien-être, se développe celui sur la définition des besoins ou des biens à prendre en compte dans sa mesure. Sur ce point, on pourra citer Rawls, Sen, Walzer et Putnam.

Pour Rawls, éprouver le bien-être nécessite la satisfaction de certains besoins qu'il désigne sous le vocable de biens premiers. Il en distingue deux types : les biens premiers naturels et les biens premiers sociaux. Les biens premiers naturels sont la santé et les talents, qui ne dépendent point de l'organisation sociale. Quant aux biens premiers sociaux, ils concernent les libertés, le respect de soi, les valeurs morales. Selon lui, une société juste serait donc celle *qui assure une répartition équitable des biens premiers sociaux, en tenant compte du fait que les individus sont inégaux en termes de biens premiers naturels*<sup>192</sup>. Sen propose d'améliorer cette approche de Rawls en évoquant les termes de fonctionnement et de capacités. Il estime que le bien-être passe

---

<sup>190</sup> Perret, 2002, Indicateurs sociaux, état des lieux et perspectives, [En ligne], 2012, Disponible sur: <http://bernard.perret.pagesperso-orange.fr> [Consulté le 22/08/2011].

<sup>191</sup> L'économiste en Chef de la Banque Mondiale en a fait la recommandation en 1991. Voir : *ibid.*

<sup>192</sup> Rawls et Audard, 1987, *Théorie de la justice*, Editions du Seuil.

non seulement par la satisfaction des biens premiers, mais aussi par la prise en compte des différences qui existent entre les individus, dans leur aptitude à transformer ces biens et ressources en capacité de bien vivre. L'intérêt de la position de Sen est qu'il *en résulte un déplacement du regard des biens eux-mêmes à ce qu'ils procurent, des revenus à ce qu'ils permettent d'accomplir*<sup>193</sup>. Visiblement, Sen a été écouté, puisque dans son rapport de 1997, le PNUD<sup>194</sup> déclare, en colonne à la première page : « la pauvreté humaine n'est pas qu'une question de revenu : c'est une privation des possibilités de choix et d'opportunités qui permettraient aux individus de mener une vie décente. »<sup>195</sup>

Désormais, hormis la lutte pour l'augmentation du revenu, il est indispensable de veiller à la promotion des conditions d'existence à même de permettre à chacun d'être heureux. On ne saurait parler de bien-être sans le respect des droits de l'homme, sans la bonne gouvernance, sans la prise de conscience de l'importance de l'égalité entre les sexes. De nombreuses conventions et traités vont ainsi voir le jour, aussi bien à l'intérieur qu'entre les États, en vue de garantir le respect des droits de l'homme dans ses divers aspects. En conséquence, les indicateurs du bien-être vont se limiter au degré de respect par les États, des différentes conventions internationales des droits de l'homme et des indices d'égalité entre l'homme et la femme. Quelques années plus tard, le constat est que ces orientations, oh combien nobles, se révèlent certaines fois loin des préoccupations quotidiennes des gens et du mode de vie qu'ils souhaitent avoir.

Ainsi, dans le processus d'évaluation du bien-être, deux principes peuvent être retenus : le principe selon lequel le revenu seul ne saurait suffire pour caractériser le bien-être. Il va falloir penser à d'autres catégories de biens tels que l'éducation, la santé, le logement, les droits de l'homme, la bonne gouvernance, le genre etc. Le second principe est la nécessité de tenir compte de ce que les gens pensent eux-mêmes de leur situation. C'est à eux de valider

---

<sup>193</sup> Perret, *op. cit.*

<sup>194</sup> Programme des Nations Unies pour le Développement.

<sup>195</sup> PNUD, 1997, Rapport mondial sur le développement humain, [En ligne], Disponible sur : <http://hdr.undp.org> [Consulté le 26/04/2009].

les critères d'évaluation du bien-être en fonction des valeurs et des fonctionnements propres à chaque société, car, *le fait que les membres d'une communauté historique partagent des sensibilités et des intuitions est bien réel*<sup>196</sup>. La conception de la justice sociale et du bien-être diffère d'un pays à un autre, d'une région à une autre, ou encore d'une communauté à une autre. D'où l'intérêt de faire valider les critères d'évaluation du bien-être par ce que Bernard Perret appelle le *sens commun*, en décrivant comment les populations concernées vivent quotidiennement dans leur quête du bien-être. Dans cette perspective, le *capital social* joue un rôle incontournable par la prise en compte de la dimension culturelle dans l'évaluation du bien-être.

Outre le revenu, les capacités et les fonctionnements qui restent des analyses essentiellement axées sur l'individu, la notion de capital social a le mérite d'aborder les aspects collectifs et systémiques du développement social, en tenant compte de la culture dans son sens le plus large possible. C'est du moins dans ce sens que le sociologue Putnam aborde la notion de capital social. Putnam n'est pas le premier à utiliser cette expression, mais il lui donne un contenu novateur ou différent de celui de Bourdieu<sup>197</sup>. Pour Putnam, « le capital social fait référence à des caractéristiques de l'organisation sociale telles que les réseaux, les normes et la confiance sociale, qui facilitent la coordination et la coopération en vue d'un bénéfice mutuel »<sup>198</sup>

Dans la perspective d'une évaluation du progrès social ou du bien-être, la conception de Putnam présente l'intérêt d'ouvrir un angle de vue souvent ignoré par les chercheurs, celui des relations sociales. Il met l'accent sur la qualité des relations sociales, leur densité, leur connectivité qui constituent la richesse même de la société. On passe de l'analyse du point de vue des individus à celle de la qualité des relations sociales. Le capital social, même s'il est important

<sup>196</sup> Walzer, 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil.

<sup>197</sup> Pour Bourdieu en effet, « le capital social est l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance ; ou, en d'autres termes, à l'appartenance à un groupe, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes (susceptibles d'être perçues par l'observateur, par les autres ou par eux-mêmes) mais sont aussi unis par des liaisons permanentes et utiles. » Bourdieu, 1980, *Le capital social, Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, 2-3, 2.

<sup>198</sup> Putnam, 1995, *Bowling alone*, *Journal of democracy* [En ligne], 6, Disponible sur: <http://archive.realtor.org> [Consulté le 20/05/2011].

pour la vie économique des gens, sa valeur sociale l'est encore plus et dépasse largement toute utilité purement économique<sup>199</sup>. Malgré tout, il faut reconnaître que l'approche du bien-être par le capital social pose le problème du jugement de valeur en sciences sociales. Comment pourrait-on différencier un bon d'un mauvais capital social ? Comment peut-on efficacement apprécier la valeur tout à fait relative des types de connexions sociales qui sont loin d'être les mêmes d'une communauté à l'autre ? Quels qu'en soient les cas, l'approche par le capital social a le mérite de susciter l'intérêt des organismes comme la Banque Mondiale et l'OCDE<sup>200</sup>, sans compter le fait qu'il s'agit d'un terrain commun aux économistes, aux sociologues et aux anthropologues<sup>201</sup>.

À propos de consensus, la plupart des chercheurs s'accordent à dire qu'en matière de mesure du développement et surtout d'évaluation du bien-être, on ne saurait éviter la subjectivité. Toutes les théories, toutes les méthodes, dans leur quête de l'objectivité, en s'appuyant sur des faits parfois irréfutables, restent tout de même situées. Situées dans le temps ; situées dans l'espace ; situées dans l'environnement culturel des évaluateurs ou des commanditaires ; situées par des connotations idéologiques de toutes sortes, etc. Parler du bien-être revient sans ambage à porter des jugements de valeurs, à rapporter des expériences basées sur des critères d'éthique. Mais, est-ce pour autant un handicap pour la cognition ? Au contraire. Pour Sen par exemple, la prise en compte et l'élargissement de la base informationnelle des préférences individuelles est nécessaire. Ces éléments doivent être considérés comme des

<sup>199</sup> Bernard Perret écrit à ce propos : « Le capital social est important pour la vie économique parce que les réseaux, les normes et la confiance facilitent la coopération (notamment parce qu'ils réduisent les coûts de transaction), mais sa valeur sociale déborde largement son utilité économique. A l'instar du capital naturel, il implique un élargissement de la perspective patrimoniale à des aspects non économiques de la vie sociale (le capital de confiance et de convivialité, de capacité collective à vivre ensemble de manière efficace). » Perret, *op. cit.*

<sup>200</sup> Se référer à : OCDE, 2001, *Du bien-être des nations: le rôle du capital humain et social*, OECD Publishing. Une synthèse de ce rapport est disponible sur <http://www.oecd.org/fr/innovation/rechercheetgestion/usavoir/2671086.pdf>.

<sup>201</sup> Pour plus de détail, voir Grootaert, 1998, Social capital, the missing link ?, *The World Bank, Social Capital Initiative, Working Paper N°3* [En ligne], Disponible sur: <http://siteresources.worldbank.org> [Consulté le 07/07/2011]. A la page 2 il écrit : « The term social capital has found its way into economic analysis only recently, although various elements of the concept have been present under different names for a long time. The economic literature on the role of institutions, which goes back at least to the 1920s, is especially relevant. The focus on institutions has been revived recently in the "new institutional economics" literature. In the political science, sociological, and anthropological literature social capital generally refers to the set of norms, networks, and organizations through which people gain access to power and resources, and through which decision making and policy formulation occur».

informations pertinentes. Si, à partir d'une approche individuelle, on arrive à savoir le degré de désir ou de rejet par les gens d'une situation donnée, on est obligé d'en tenir compte, car « la liberté individuelle représente à la fois une valeur essentielle qui intervient dans toute évaluation de la société et est le produit de l'organisation sociale »<sup>202</sup>.

Il est alors difficile de séparer les activités de jugement de celles de connaissance<sup>203</sup>. Il faut ainsi se rendre à l'évidence qu'aucune des théories abordées ici ne saurait prétendre se passer du jugement de valeurs. Mais cela ne doit pas empêcher le chercheur d'être lucide, rigoureux et cohérent dans son raisonnement. Il doit objectiver sa propre subjectivité ainsi que celle des personnes auprès desquelles ou avec lesquelles il mène son travail d'enquête. Les recherches menées sur les indicateurs ont certes une valeur d'usage pour les comparaisons internationales, inter-régionales, inter-temporelles ; le suivi et l'évaluation des projets aussi bien publics que humanitaires ; cependant, il faut admettre qu'il y a des recherches sur le développement susceptibles d'être fécondes sur le plan de l'analyse sociologique ou anthropologique, sans pour autant produire des indices susceptibles d'être utilisés pour comparer des États, des situations ou simplement des actions<sup>204</sup>. Ce qui amène à s'interroger encore sur la possibilité ou/et la nécessité de tout mesurer.

Et si on ne pouvait pas tout mesurer ? La littérature est abondante pour tenter de définir une réalité aussi complexe que le bien-être et surtout pour essayer de

---

<sup>202</sup> Sen, 1999, *L'économie est une science morale*, Paris, La Découverte & Syros, p. 43.

<sup>203</sup> Dans la 1<sup>ère</sup> partie de cette thèse, au chapitre 8, je montre comment j'ai pu tirer parti de la prise en compte des affects et des émotions dans la collecte et l'analyse des données recueillies sur le terrain. Cette réflexion a été initiée dans le cadre d'un atelier de recherche, dirigé par B. Steinmann, dans le cadre du Congrès de l'Association Française d'ethnologie et d'Anthropologie. Cf. N'DJAMBARA, 2012, Chercheur, engagé et professionnel du développement en milieu rural au Togo : Equilibre entre affects, technique et distanciation, *Connaissances No (s) Limit (es) - Congrès d'ethnologie et d'anthropologie*, Paris: AFEA/EHESS.

<sup>204</sup> L'objet de cette thèse n'est pas forcément d'orienter l'action publique. Mais je me permets de noter ici que même dans le cas d'une analyse orientée vers la diversité des comportements humains, en guise d'action, on pourra, pour chaque projet de développement, constituer des indicateurs subjectifs de bien-être propres aux bénéficiaires. Ces indicateurs pourraient ensuite être actualisés tout au long de la vie du projet et capitalisés sous forme de rapports annuels qui pourraient être centralisés au sein d'institutions semblables au Census Bureau des USA (The Website et Coordination Staff, 2012, Census Bureau Home Page, [En ligne], Disponible sur: <http://www.census.gov> [Consulté le 2012-01-04].) ou à la base de données européenne de Ruut Veenhoven (Veenhoven, 2012, Key Competence Happiness, [En ligne], Disponible sur: <http://project.key> [Consulté le 14/09/2012].).

le mesurer. Cependant, même si elles ne sont pas aussi abondantes que les théories précédentes, des voix s'élèvent de plus en plus pour dénoncer cette tendance au *mesurisme*. Souvent, les tentatives d'élaboration d'agrégats aboutissent en fin de compte à ne mesurer qu'une dimension de la réalité en question, la dimension la plus facile à quantifier. En principe, il existe un schéma opérationnel proposé dans les années 1960 par Lazarsfeld<sup>205</sup> qui permet de construire, avec rigueur et méthode, des indicateurs SMART<sup>206</sup> susceptibles de traduire un concept abstrait en une réalité empirique mesurable. Mais combien d'États, combien d'organismes de développement suivent cette démarche. Les gens préfèrent prendre des raccourcis. C'est ce que souligne d'ailleurs O'Neill, lorsqu'il écrivait en 2002 : « Même ceux qui conçoivent les indicateurs savent qu'ils sont au mieux des substituts pour les objectifs réels. Personne, après tout, ne pense sérieusement que le nombre d'examens réussis est la seule preuve d'un bon enseignement ou que les taux de crimes élucidés sont la seule preuve d'un bon système policier. »<sup>207</sup>.

Le bien-être des populations des pays du monde continue d'être mesuré essentiellement par le PIB ou des indicateurs dits sociaux qui le complètent. Ces indices sont souvent élaborés par des experts, sans forcément l'avis des personnes pour qui ils sont destinés. Il conviendrait donc de placer le choix des indicateurs au centre de débats publics sur *ce qu'il faut compter et ce qui compte le plus pour les gens*<sup>208</sup>. Dans cet ordre d'idée, Christine Fassert de la Sorbonne titrait en 2011, un de ces articles : *Tout ce qui compte ne peut être compté*. Elle cite, d'entrée de jeu, Albert Einstein en ces termes : « Ce qui

---

<sup>205</sup> Cf. Lazarsfeld, 1958, Evidence and Inference in Social Research, *Daedalus*, [En ligne], 87, Disponible sur: <http://www.jstor.org> [Consulté le 10/08/2011]. Pour schématiser, il propose de : 1- Traduire le concept en ses différentes dimensions ; 2- éclater chaque dimension en variables ; 3- Retenir les variables pertinentes comme indicateurs ; 4-Agréger les différents indicateurs en un indice synthétique ; 5- Opérationnaliser l'indice ainsi obtenu pour exprimer le concept.

<sup>206</sup> Signifiant en anglais « intelligent », il s'agit d'un acronyme généralement utilisé en management ou gestion de projet pour caractériser les objectifs ou les indicateurs. Il existe plusieurs définitions aussi bien en français qu'en anglais, mais souvent il est décliné comme suit : S=Spécifique/Significatif ; M=Mesurable ; A=Acceptable ; R=Réaliste/Responsabilisant ; T=Temporellement défini. Voir par exemple : FSE, *op. cit.*

<sup>207</sup> O'Neill, 2002, *A question of trust: The BBC Reith Lectures 2002*, Cambridge University Press, p. 55.

<sup>208</sup> Gadrey et Jany-Catrice, *op. cit.*, p. 20.

compte ne peut pas toujours être compté, et ce qui peut être compté ne compte pas forcément »<sup>209</sup>.

Au-delà du revenu paysan, de la taille de son cheptel, du nombre d'enfants scolarisés, de taux de fréquentation d'un centre de santé etc., le bien-être pourrait ainsi se percevoir sous un autre angle qui ne saurait être mieux exprimé que par les populations concernées elles-mêmes. Il ne s'agit pas d'une résistance radicale à la mesure, ni à un renoncement systématique de la quantification, mais, comme dans le cadre de notre recherche, d'une autre lecture du progrès social basé sur la satisfaction des besoins d'une expérience de la vie communautaire et de compétitions d'honneur, par exemple. Ces besoins étant justifiés par un ordre social produit et entretenu par un rite<sup>210</sup> initiatique conservé mais transformé au contact de la modernité. C'est cette manière d'aborder la mesure du développement que l'universitaire Michel Renault désigne sous le terme *d'approche transactionnelle de la construction d'indicateurs*. En s'inspirant des travaux de Dewey et Bentley, il propose de *dépasser une lecture trop economiciste de la vie sociale qui serait uniquement axée sur des éléments de comptabilité monétaire* et de mettre l'accent *sur les dimensions communicationnelles de l'action et sur les processus permettant de générer, par la délibération, des solutions créatives face à des situations problématiques*<sup>211</sup>. À l'inverse de la logique d'expertise, l'idée est d'introduire un *processus participatif* qui aboutirait à une *co-construction d'indicateurs* entre toutes les parties prenantes à l'action publique ou privée.

De cette analyse du concept de bien-être, je tire deux conclusions : premièrement, il est clair que ce terme est nettement subjectif et ne se prête pas facilement à une définition consensuelle. Les différentes interprétations ont tout de même le mérite de montrer qu'il s'agit d'une notion qui présente plusieurs dimensions plus ou moins complexes. Pour ma part, fort des résultats

---

<sup>209</sup> Cité par Fassert, 2011, Tout ce qui compte ne peut être compté: La (non-) fabrication d'un indicateur de sécurité dans le contrôle aérien, *Sociologie et sociétés*, 43.

<sup>210</sup> Ce concept mérite d'être éclairé, surtout lorsqu'on pense que « *l'usage des termes de «rite» et de «rituel» est très répandu, au risque de leur faire perdre toute efficacité sémantique* ». Segalen, 2009, *Rites et rituels contemporains*, Armand Colin.

<sup>211</sup> Renault, 2008, Une approche transactionnelle des indicateurs sociétaux de bien être, [En ligne], Disponible sur: <http://halshs.archives-ouvertes.fr> [Consulté le 17/08/2012].

de mon séjour auprès de la communauté de Bokokopé, le bien-être pourrait se présenter comme décrit plus haut, à savoir une *sensation agréable éprouvée quotidiennement par une personne et produite par la satisfaction d'un besoin matériel, sociétal ou spirituel, dans le respect de la loi morale ou de l'ethos d'une communauté donnée*. Deuxièmement, une fois la définition du bien-être proposée, il reste à répondre à la question de sa mesure. En d'autres termes, il va falloir trouver la méthode la plus appropriée pour choisir les dimensions les plus pertinentes du bien-être afin de le catégoriser. Là aussi les avis divergent. Il y en a qui pensent que le bien-être est non seulement mesurable mais aussi quantifiable, d'autres estiment qu'on peut effectivement en prendre la mesure sans pour autant être capable de quantifier certaines de ses dimensions, d'autres enfin soutiennent que tout ne saurait être ni mesuré, ni quantifié, du moins par une main experte, et qu'il faille plutôt procéder par une approche participative, impliquant chaque personne concernée dans le processus d'évaluation. S'il fallait prendre position, je dirais que mes travaux actuels se situent plus dans ce dernier courant, au sein duquel, il est possible, à partir d'une observation participante, de rendre compte de la vie des gens dans leur quête quotidienne du bien-être. C'est le cas des populations de Bokokopé, des migrants venus du nord du pays, à la recherche de terres plus fertiles.

Il s'agit d'une migration un peu particulière. Généralement quand on parle de migration rurale, on pense *de facto* à l'exode rural. Or ici, il s'agit d'une migration d'un milieu rural vers un autre milieu rural. La description ci-après, effectuée à travers le prisme des lois de Ravenstein, permettra de mieux cerner ce type de migration tel qu'il se présente dans la littérature.



## Chapitre 5

De la littérature sur les questions de migration d'un milieu rural vers un autre milieu rural : la politique de mise en valeur de terres et ses effets.

Le Togo, à l'instar de nombreux pays d'Afrique après les indépendances dans les années 1960, a connu plusieurs stratégies dans le cadre de son processus de développement. Cela s'est traduit sur le plan macroéconomique, par l'appui financier des Institutions de Bretton Woods ou par le truchement de coopérations bilatérales ou multilatérales avec certains pays. Sur les plans méso-économiques et micro-économiques, les Organisations Non Gouvernementales apportent leur aide aux populations pauvres.

Devenu presque classique, ce schéma descriptif de l'histoire du développement des pays africains<sup>212</sup> cache un phénomène aujourd'hui relégué aux oubliettes et qui a été pourtant l'une des toutes premières grandes stratégies de développement lancée déjà à l'époque coloniale et relayée par les administrations locales après les indépendances : la *Colonisation agricole des terres neuves*.

Il s'agit d'une pratique qui remonte à l'Antiquité avec les colonisations grecque puis romaine sur les espaces boisés des côtes méditerranéennes africaines<sup>213</sup>. Elle se retrouve en France aux XIIe et XIIIe siècle, où la royauté ou les grandes principautés se sont affirmées par le biais de la maîtrise d'une paysannerie envoyée à la conquête des marges de l'Œkoumène. Nombre de *villes-neuves* ou *hostises* ont ainsi vu le jour par la volonté délibérée des membres de la haute aristocratie d'organiser le peuplement des espaces boisés en leur possession.

---

<sup>212</sup> Pour plus de détails sur ce schéma classique, voir : Guichaoua et Goussault, *op. cit.*

<sup>213</sup> Bradu, 2008, La colonisation grecque, [En ligne], Disponible sur: <http://www.ac-orleans-tours.fr.>

Cette stratégie de mise en valeur des terres neuves est similaire à celle lancée dans les années 1950 par l'administration coloniale togolaise. L'administration coloniale togolaise d'alors qui faisait office de puissance publique, a joué un rôle d'aiguillon dans la conquête de nouvelles terres. Avec la mise en place des plantations de produits de rente tels que le café et le cacao, les régions du sud du pays, notamment la Région des Plateaux, avaient un besoin conséquent en main-d'œuvre agricole<sup>214</sup>. Par ailleurs, les régions du Nord du Togo, connaissaient non seulement une forte densité de population mais présentaient des terres arables pauvres et insuffisantes. L'administration coloniale s'est proposée dès lors de procéder à un rééquilibrage en allégeant les régions du Nord de leur surplus de population et en les envoyant dans le Sud qui en avait énormément besoin.

C'est ainsi que de nombreux *Kabyè*, *Losso* ou *Lamba*<sup>215</sup> ont été déplacés vers les *terres neuves* de la vallée du Mono<sup>216</sup> où elles devaient s'installer pour mettre en valeur les terres arables riches et abondantes du Sud. Ces occupations de terres ont abouti à la constitution de hameaux essentiellement occupés par des migrants ruraux qui ont colonisé des espaces contigus aux villages des autochtones.

Impulsée par l'administration coloniale, cette colonisation des terres agricoles est devenue spontanée à partir des années 1980. Ces migrations volontaires ont contribué à grossir les populations des villages *administratifs* et à multiplier les villages de migration spontanée.

---

<sup>214</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*

<sup>215</sup> Ethnies du nord du Togo, dans la Région de la Kara, à environ 400 km de la capitale Lomé.

<sup>216</sup> Située au sud du Togo, elle se localise dans la Région des Plateaux riche en terres arables.

### 5.1. État de la recherche en matière de colonisation des terres agricoles au Togo.

Ce phénomène a fait l'objet de quelques recherches, notamment sous l'égide de l'ORSTOM<sup>217</sup> l'ancien Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, devenu en 1984 Institut Français de Recherche Scientifique pour le développement en Coopération et en 1998 Institut de Recherche pour le développement (IRD). Cet institut a mis en place un cadre de recherche intitulé *la colonisation agricole des terres neuves dans la zone intertropicale*, expression qui s'applique à la *mise en valeur des terres par des paysans qui ont émigré de leur pays d'origine avec l'intention de s'installer définitivement dans une région nouvelle pour eux*<sup>218</sup>.

C'est dans ce cadre que Bernard Lucien-Brun<sup>219</sup>, géographe ruraliste, s'est penché sur le sujet au Togo. Dans une étude menée entre 1965 et 1968, il a abordé la question de la colonisation des terres et la migration des *Kabyè-Losso* à partir de l'analyse des milieux d'émigration et d'immigration. Comparant les différentes composantes écologiques des terres entre le nord et le sud, il reconstitue la genèse du mouvement migratoire et radicalise ainsi le problème en expliquant le phénomène de la colonisation des terres neuves à proprement parler.

En 1980, en prenant comme tremplin les résultats de Bernard Lucien-Brun, Anne-Marie Pillet-Schwartz<sup>220</sup>, chercheuse au CNRS<sup>221</sup> rattachée à l'ORSTOM de Lomé (Togo) s'est orientée quant à elle vers l'établissement d'une

---

<sup>217</sup> L'ORSTOM est né de la volonté de l'administration coloniale française de poursuivre l'œuvre des Allemands sur l'inventaire du territoire togolais, encore en gestation dans les années 1940, afin d'en connaître les ressources et les potentialités pour les mettre en valeur. En 1946-47, il a été baptisé Institut de Recherche du Togo (IRTO) pour maintenir la spécificité du territoire togolais. Les premiers chercheurs envoyés au Togo furent des Ethnologues (Aimé Darot, Georges Condominas), puis des pédologues (M. Lamoureux, les frères Leneuf), des géophysiciens, des hydrologues et même des nutritionnistes comme J. Perisse.

<sup>218</sup> Marchal, 1970, Un exemple de colonisation agricole à Madagascar: Antanety-Ambohidava (Sous-préfecture de Betafo), *Études rurales* [En ligne], Disponible sur: <http://www.jstor.org/stable/20120031> [Consulté le 22/09/2008].

<sup>219</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> En France, le Centre National de la Recherche Scientifique, organisme public de recherche placé sous la tutelle du Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche.

articulation entre colonisation des terres neuves et développement. Après avoir mis à jour les données produites par son prédécesseur Lucien-Brun, elle s'est concentrée sur la mutation de l'espace colonisé à travers l'analyse de l'occupation, de l'organisation et de la stratégie de rentabilisation de l'espace par les *Kabyè* et les *Losso*.

Les travaux de ces deux chercheurs ont été publiés en 1987 dans un ouvrage commun intitulé : *Les migrations rurales des Kabyè et des Losso (Togo)*, aux éditions de l'ORSTOM à Paris. Le sérieux et l'importance de ces travaux ne peuvent être mis en doute. C'est en réalité avec eux que démarrent vraiment les analyses géographiques au Togo. Cependant, les aspects véritablement socio-anthropologiques du processus de colonisation des terres neuves et du phénomène de migration des *Kabyè* n'ont pas été précisément abordés jusqu'alors.

À Madagascar, Jean-Yves Marchal publie en 1970 *Un exemple de colonisation agricole à Madagascar : Antanety-Ambohidava (sous-préfecture de Betafo)*<sup>222</sup>. Tout comme B. Lucien-Brun et A-M. Pillet-Schwartz, il effectue plutôt une étude de terroir qui s'inscrit dans le cadre du thème de recherche de la section de Géographie de l'ORSTOM sur la colonisation agricole des terres neuves dans la zone intertropicale.

En revanche, au Bénin, suite à des recherches en vue de l'obtention de sa thèse de doctorat en sociologie du développement sous la direction de Thomas Bierschenk, Honorat A. Edja<sup>223</sup> a publié dans le bulletin de l'APAD n° 17, un article intitulé *Colonisation agricole spontanée et milieux sociaux nouveaux : la migration rurale dans le Zou Nord au Bénin*, qui développe une approche beaucoup plus sociologique sur les transformations de l'espace colonisé. L'objet de son étude est le mouvement de colonisation agricole spontanée du Zou-Nord. Il analyse la problématique de l'innovation organisationnelle et agricole et en conclut que : « Le mouvement à l'œuvre s'accompagne d'un processus de construction sociale chez les migrants. Les formes sociales de

---

<sup>222</sup> Marchal, *op. cit.*

<sup>223</sup> Edja, 1999, *Colonisation agricole spontanée et milieux sociaux nouveaux: la migration rurale dans le Zou-Nord au Bénin*, Wissenschaftsverlag Vauk.

l'organisation des communautés naissantes ne sont pas identiques aux modèles des régions de départ des migrants, ni à ceux des autochtones-hôtes. La construction sociale qui prend ici effet est le produit d'une mise en œuvre de règles spécifiques de fonctionnement de ces sociétés »<sup>224</sup>.

Cependant, malgré les progrès réels de cette étude sur la colonisation des terres neuves agricoles vers une approche beaucoup plus sociologique, il se pose encore bien d'autres questions. Par exemple celle de la transmission et de la redéfinition d'un héritage social et culturel des migrants, héritage qui enracine les générations successives dans l'espace colonisé et qui est observable à travers les cérémonies funéraires, de mariages ou de rites initiatiques. Il se pose aussi la problématique de la continuité de la mémoire, car malgré l'enracinement dans l'espace colonisé, il y a continuité des liens sociaux et affectifs avec le *pays* d'origine, comme le disait d'ailleurs Irène Dos Santos : « dans une société paysanne très inégalitaire, où le groupe social n'existe que par son rattachement à la terre, cette continuité donnée à l'ancrage dans le lieu d'origine s'est faite à travers l'achat de terres et la construction d'une maison »<sup>225</sup>.

Il existe de nombreuses études et tentatives de modélisation pour décrire les trajets migratoires et leurs mobiles. Ces théories de la migration mettent plutôt l'accent sur l'approche économique de la migration et la migration du travail<sup>226</sup>. Quant à la sociologie des migrations, elle a d'abord été l'œuvre de l'École de Chicago<sup>227</sup> avec les travaux portant sur l'immigration au début du siècle dernier. Puis il y a eu les recherches en Europe sur les travailleurs immigrés vers les

---

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> Santos, 2007, Continuité et rupture dans la migration : la problématique mémorielle, *Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise (5-6 février 2007)* [En ligne], Disponible sur: <http://www.msh-clermont.fr> [Consulté le 5-6 février 2007].

<sup>226</sup> Il existe une typologie des migrations. On distingue notamment : - une *migration de travail*, appelée encore migration économique. - une *migration permanente*, en général forcée. C'est le cas des réfugiés politiques ou des réfugiés de guerres - une *migration d'études* qui concerne essentiellement le flux d'étudiants des pays du Sud vers les pays du Nord. - une *migration de travail saisonnier*, occasionnée par des besoins ponctuels en main d'œuvres abondantes pendant les cultures ou les récoltes manuelles de certains produits agricoles. En gros, on peut appréhender les migrations soit selon la durée, soit selon la destination et le mode. Cf. Marguerat, 1983, Les migrations en Afrique noire (campagnes et villes), *Séminaire de l'URD* [En ligne], Disponible sur: <http://www.documentation.ird.fr> [Consulté le 1983/07].

<sup>227</sup> Grafmeyer et Joseph, 2004, *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion.

années 1970. Mais elles offrent des outils indispensables pour comprendre la migration *kabyè* au Togo, même s'il convient de noter que la colonisation agricole des terres neuves par les *Kabyè* a du mal à se frayer une case dans cette catégorisation. Planifiée, voulue et imposée au départ par l'administration coloniale dans les années 1950, elle est devenue par la suite volontaire. Elle est de ce fait, à la fois une migration de travail et une migration permanente. Il n'est pas rare non plus de voir certains proches des migrants déjà installés effectuer des exodes ponctuels en période de labours et de récoltes, juste pour gagner un peu d'argent et retourner dans le village d'origine. En cela elle peut être qualifiée en partie de migration de travail saisonnier.

## 5.2. La migration rurale au Togo et les théories de la migration.

La première tentative de formalisation de la migration remonte à 1885 avec Ravenstein<sup>228</sup> en Angleterre. Il présente sept *lois* qui sont des faits stylisés tirés de l'analyse des données disponibles à l'époque. Ravenstein énonce que :

1. La plupart des migrants n'effectuent qu'une migration de courte distance. Ceux qui effectuent une migration de longue distance vont de préférence dans des centres de commerce ou industriels. Cette loi présente une insuffisance majeure. C'est une analyse qui ne tient pas compte des migrations provoquées ou planifiées. Ce cas est justement illustré par les migrations *kabyè* qui se sont effectuées au départ dans le cadre de la politique coloniale de répartition de la population et d'expropriation de terres en vue du développement forcé de cultures de rente. Les migrants ont parcouru en moyenne plus de 400 km pour s'installer. Pour un petit pays comme le Togo qui est un rectangle d'environ 600 km sur 50 km, il s'agit là d'une distance relativement grande. Et pourtant les déplacements ne se sont pas effectués vers des centres commerciaux ou industriels, mais ils ont été planifiés et orientés vers de nouvelles terres agricoles non encore exploitées.

---

<sup>228</sup> Ravenstein, 1889, The Laws of Migration, *Journal of the Royal Statistical Society*, 52, 241-305.

2. *Il résulte alors un déplacement progressif de la population en direction des centres.* Or, même si à partir des années 1970 jusqu'à nos jours cette migration *kabyè* est devenue volontaire et spontanée, elle est restée toujours beaucoup plus un déplacement vers des hameaux agricoles plutôt que d'un exode vers les grands centres.

3. *Chaque flux migratoire produit un contre-flux compensatoire.* Le double but poursuivi par l'administration coloniale dans les années 1950 était non seulement la mise en valeur des terres neuves, mais aussi l'allègement du pays d'origine de sa population supplémentaire. Le Nord du Togo et surtout la Région de la Kara d'où proviennent les *Kabyè*, présentait de fortes densités, comme le montre bien le recensement de 1970<sup>229</sup>. L'effectif des *Kabyè* résidant dans le pays d'origine ne représente pas en lui-même une masse démographique considérable mais c'est surtout la forte densité d'occupation du sol qui confère à l'établissement originel de *Kabyè* un caractère particulier. Alors qu'en Afrique de l'Ouest la densité moyenne s'élevait à 25 habitants au km<sup>2</sup>, la densité de la population *kabyè* était de 75 à 149 habitants au km<sup>2</sup>. Dans l'étude que nous menons, nous soulignons l'importance de la volonté politique manifeste de dépeuplement de ces régions à forte densité vers des régions du centre et du sud encore vierges ou en tout cas beaucoup moins denses. En conséquence, non seulement on ne peut pas parler de *contre-flux* migratoire, mais on peut affirmer qu'il n'entraîne pas dans la stratégie de développement agricole mise en œuvre par l'administration coloniale. Ladite stratégie a visiblement réussi, car comme le dit B. Lucien-Brun : « c'est ainsi qu'au moment du compte définitif de 1960 on put découvrir que les trois circonscriptions d'origine étaient [...] les seules du pays à s'être dépeuplées, tandis qu'à l'inverse toutes celles qui avaient accueilli des *Kabyè* enregistraient une augmentation de plus de 50%. »<sup>230</sup>.

4. *Les personnes du milieu urbain migrent moins que celles du milieu rural.* Pour les populations *kabyè* cette proposition se vérifie. La population *kabyè* est réputée pour son attachement à la terre, d'où son penchant indéniable pour

<sup>229</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*

<sup>230</sup> *Ibid.*

l'agriculture même en tant que citadin. Il est vrai cependant que le dépeuplement s'est réellement opéré depuis des milieux ruraux du pays d'origine vers les terres neuves des régions du sud, à tel point que, même les afflux des migrants ruraux vers la capitale ou vers la plus grande ville du nord (Kara) peuvent être considérés comme étroitement liés à la conjoncture politique : en effet, dans les années 1970 déjà, 38% des occupants des camps militaires étaient des *Kabyè*, et ce rythme a été conservé et même revu à la hausse au cours des décennies suivantes<sup>231</sup>.

5. *Les femmes sont mieux représentées dans les flux de courte durée.* Pour ce qui concerne les migrations nord-sud au Togo, il n'y a pas de chiffres officiels sur la part des femmes ayant émigré du pays d'origine. Cependant, d'après les récits des Anciens, ce seraient les hommes qui auraient été au départ encouragés à migrer vers le Sud. Ensuite, il se serait opéré un processus de rapprochement de conjoints pour ceux qui étaient déjà mariés. Pour les jeunes migrants désireux de fonder un foyer, des femmes leur ont été trouvées dans le pays d'origine et des cérémonies de mariages ont été organisées aussi bien au niveau de l'espace colonisé que dans le pays d'origine<sup>232</sup>. Aujourd'hui encore, dans le contexte d'une migration devenue volontaire et calculée, les femmes arrivent effectivement dans le sud du Togo pour une courte durée dans un premier temps, avant de revenir s'installer définitivement auprès de leurs conjoints<sup>233</sup>.

6. *La migration augmente avec le développement de la technologie.* Aussi évidente qu'elle puisse paraître, cette loi de Ravenstein évoque bien le processus de la migration des populations *kabyè* vers le Sud du Togo. Comme le dit A.M. Pillet-Schwartz, dans le domaine des voies de communication, les *grands travaux* ont, pendant la décennie 1970-1980, porté essentiellement sur

---

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> Dans le cadre de notre recherche, nous nous proposons justement de décrire le phénomène de double mariage pour caractériser les transformations culturelles occasionnées par ces déplacements.

<sup>233</sup> Dans le cas de la migration des Kotocoli, une ethnie du centre du Togo, on note un phénomène inverse. Ce sont plutôt les femmes qui émigrent, notamment vers le Nigéria. Il arrive qu'elles fondent une nouvelle famille dans le pays d'accueil et qu'elles reviennent quelques années plus tard au pays d'origine, dans leur premier foyer, avec les enfants issus du second foyer fondé entre temps à l'étranger.



le bitumage de l'axe Sud-Nord et de cinq axes secondaires. Elle explique que ces travaux ont facilité la migration des *Kabyè* en la canalisant et en faisant en sorte qu'elle ressemble de moins en moins à cette conquête lente et laborieuse qu'elle était à l'époque des *terres neuves*. En outre, la construction de ces voies de communication favorise les déplacements de caractère provisoire pré- et post-migratoire, qui ne représentent plus le même investissement en énergie et en temps qu'autrefois.<sup>234</sup> À cette amélioration des voies de communication routières s'ajoutent aujourd'hui la prolifération des moyens de transport à coûts réduits et la facilité de circulation de l'information via les téléphones portables.

7. Le principal motif des flux migratoires est le désir de l'homme d'améliorer son statut sur le plan matériel. Il est difficile d'appliquer le septième principe de Ravenstein à la colonisation des terres agricoles par les populations *Kabyè*, du moins en ce qui concerne les premières vagues de migrants. En effet, certains chefs d'exploitation rencontrés n'ont pas hésité à traiter cette période de *travail forcé*. Mais il est vrai qu'aujourd'hui, devenu volontaire et spontané, le déplacement des populations *Kabyè* a perdu de son caractère contraignant. Rares sont de nos jours les chefs d'exploitation *Kabyè*, qui n'ont jamais connu une autre vie ailleurs. La plupart a connu au moins un point de chute provisoire.

Si l'approche ravensteinienne permet de rendre compte de nombre d'aspects importants de la colonisation agricole *kabyè*, elle reste cependant partielle, car elle est limitée par son oubli de la prise en compte du caractère planifié d'une migration par une administration publique, même si cette migration est devenue spontanée ou volontaire par la suite.

### 5.3. L'apport d'autres modèles explicatifs de la migration.

Les *Modèles d'Économie Duale* sont en principe développés pour décrire le processus de développement économique des pays en développement mais elles peuvent servir à l'analyse des migrations. Développé essentiellement par

---

<sup>234</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*

Le prix Nobel Sir William Arthur Lewis<sup>235</sup>, économiste britannique et spécialiste des théories de la croissance et du développement, cette théorie part du principe que les économies se décomposent en deux secteurs : un secteur traditionnel et un secteur moderne. Le secteur traditionnel dispose d'un surplus de main-d'œuvre à l'origine d'une offre illimitée de travail. Le secteur moderne absorbe ce surplus en attirant la main-d'œuvre pour lui offrir un salaire légèrement supérieur à la rémunération du secteur traditionnel. Le Togo ne saurait déroger à ce paysage bipolaire. À 80% rural, le Togo offre effectivement, dans ses villages et hameaux, une abondante main d'œuvre. Au moment de l'institutionnalisation de la colonisation des terres neuves dans les années 1950, cette disponibilité en main d'œuvre supplémentaire était plus importante dans le Nord du pays et surtout dans la Région<sup>236</sup> de la Kara, fief des populations *kabyè*. Même si les villes, sièges du *secteur moderne* ont accueilli une partie des migrants en général, il faut noter que du fait de leur attachement légendaire à l'agriculture, la migration des *Kabyè* s'est plutôt effectuée vers les milieux ruraux, les hameaux et des terres neuves. La colonisation agricole des terres n'est donc pas un exode classique. Elle se veut une migration de secteur traditionnel vers un autre milieu *plus traditionnel*, parfois vierge, et non spécifiquement vers les centres industriels et commerciaux. Si la théorie dualiste est sans doute intéressante pour comprendre le phénomène de l'exode rural dans les pays en voie de développement, elle se présente néanmoins comme moins efficace pour rendre compte de la migration *kabyè* au Togo. En se basant sur les principes de base de cette théorie, Harris et Todaro<sup>237</sup> ont mis au point dans les années 1970 un nouveau modèle. Il s'agit de *l'approche probabiliste de la migration*.

L'approche probabiliste met l'accent sur le choix rationnel dont relève la décision de migrer. Selon cette théorie, le choix rationnel prend en compte la rentabilité ou non du projet de migration. Il mesure les avantages et les

---

<sup>235</sup> Lewis, 1970, *Tropical development, 1880-1913*, Northwestern University Press.

<sup>236</sup> Le Togo compte 05 régions administratives. Du nord au sud : la Région des Savanes ; la Région de la Kara ; la Région Centrale ; la Région des Plateaux et la Région Maritime.

<sup>237</sup> Harris et Todaro, 1970, Migration, Unemployment and Development: A Two-Sector Analysis, *The American Economic Review*, 60, 126-142.

désavantages, de sorte que la décision de migrer relèverait d'un calcul coûts-bénéfices. La stratégie de colonisation des terres est effectivement fille d'une réflexion sur la stratégie de développement des pays africains. Ainsi que le mentionne Lucien-Brun dans son étude, les responsables économiques africains en général et les responsables togolais par la suite, étaient conscients que la vocation des pays africains aurait été et resterait encore longtemps agricole et qu'il importait de mettre en œuvre toutes les formules susceptibles d'assurer simultanément l'accroissement de la production agricole et la réhabilitation de la condition paysanne ; en un mot, au propre comme au figuré, de *changer la brousse en campagne*<sup>238</sup>. C'est ainsi que les administrateurs d'alors trouvèrent la raison pour laquelle, dans la panoplie des remèdes envisageables, l'extension du domaine cultivé pourrait constituer l'un des partis les plus intéressants pour une bonne politique agricole. À cette donnée s'ajoute un deuxième paramètre qui entre dans le calcul des administrateurs coloniaux : la répartition spatiale inégale de la population. Si la densité de la population à l'échelle africaine est relativement basse, il faut reconnaître qu'elle est assez inégale en raison de la diversité des milieux physiques, de la conjoncture historique des peuplements. C'est par exemple le cas dans un pays comme le Togo, qui alterne des zones très denses et des zones faiblement peuplées, parfois même totalement inhabitées. Dans ces dernières, il est donc envisageable d'intervenir à partir de programmes visant à l'occupation de ces terres et à leur mise en exploitation dans le but d'accroître la production agricole, de rééquilibrer le peuplement rural et de freiner l'afflux d'émigrants vers les centres urbains. Faut-il penser pour autant qu'il aurait un calcul fait par les migrants eux-mêmes ? Probablement pas au départ. En effet, l'entreprise d'installation agricole sur des terres neuves était bien planifiée et les candidats étaient choisis, même si ce choix s'opérait à l'issue de séances de sensibilisation des populations. Cependant, si ces calculs ont bien présidé les premiers plans de migration, ils ont vite été dépassés par l'évolution des événements. Ainsi que l'observe A.M. Pillet-Schwartz, « Au Togo, l'échelle à laquelle ont voulu opérer les colonisateurs est telle que la maîtrise des terres

---

<sup>238</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*

neuves à proprement parler leur échappa immédiatement au profit des migrants, qui purent très vite en organiser la mise en valeur à leur gré. On est en droit de penser que c'est là l'origine de leur prolifération et de la perpétuation du mouvement »<sup>239</sup>.

L'expansion *kabyè* est donc très vite devenue une aventure typiquement paysanne où des candidats à l'immigration, *calculateurs*, choisissent aujourd'hui de partir dans l'optique d'améliorer leurs conditions de vie aussi bien sur les espaces colonisés que dans le pays d'origine. Derrière la volonté d'amélioration du niveau de vie, il faut noter que chez les *Kabyè*, le calcul reste orienté vers ce que l'on pourrait appeler *l'épanouissement du migrant*, comportement qui ne laisse pas indifférent le milieu d'accueil.

À contre-courant de cette interprétation presque néoclassique du phénomène migratoire, les *théoriciens de la dépendance* axent leur analyse sur l'exode rural à partir de la dimension dominant/dominé. Le centre, constitué des industries exploiterait la périphérie spécialisée dans l'agriculture. La migration dans ce contexte ne serait donc que la conséquence immédiate et évidente de la domination du Centre par la périphérie. Au Togo, si la colonisation agricole des terres est loin de la problématique centre/périphérie, il n'en est pas moins vrai que l'aspect *exploitation* y trouve sa place. Même si les espaces colonisés sont considérés comme neufs et inhabités, ils restent néanmoins la propriété des autochtones qui en assurent la gestion. D'après les enquêtés, les migrants *kabyè* doivent, à chaque récolte, céder la moitié aux propriétaires terriens<sup>240</sup>. Ils sont donc effectivement dépendants des propriétaires terriens – qu'ils appellent d'ailleurs *patron*- et de la terre sur laquelle ils travaillent. Il ne s'agit pas exactement du servage<sup>241</sup> qu'a connu l'Occident au Xe et XIe siècle, même si les pratiques sont similaires. Car, derrière cette pratique se cache un jeu de

---

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> Nous travaillons essentiellement sur Bokocopé dans la Préfecture de Kloto où les propriétaires terriens sont de l'ethnie éwé.

<sup>241</sup> En effet, comme on peut le lire dans l'encyclopédie universelle, il s'agit d'un état de dépendance d'une personne à l'égard d'un maître et de la terre sur laquelle elle travaille, à la différence qu'ici, contrairement à la condition du serf au Moyen-âge, le migrant peut quitter la terre ou le village où il travaille, il peut se marier sans la permission de son propriétaire terrien. En outre, il n'est pas astreint à des corvées (travail gratuit exigé par le propriétaire) et à toutes sortes de taxes par exemple cf. Isabelle, 2008, *Le petit Larousse illustré*.

pouvoir de contrôle de la terre que nous devons envisager d'un point de vue diachronique. En effet, la stratégie de cession des terres neuves aux migrants par les autochtones s'est opérée de deux manières : la première consiste à mettre gratuitement à la disposition du migrant une superficie bien déterminée. Ladite parcelle est divisée en deux, une partie est considérée comme la propriété du migrant et la deuxième comme celle du propriétaire terrien. La parcelle entière est cultivée par le migrant, mais au moment de la récolte, les produits issus de la parcelle réservée au propriétaire terrien lui reviennent. Le migrant doit alors se contenter des produits de la moitié de *son* champ. La deuxième approche est plus directe en ce sens qu'en cédant une parcelle au migrant, celui-ci est clairement informé par les propriétaires terriens qu'il s'agit bien d'une *mise à disposition* et non d'une donation, encore moins d'une vente. Ici également le migrant met en valeur la parcelle, et la moitié de sa récolte revient au propriétaire terrien. Quelle que soit l'approche, on est dans une forme de *métayage*<sup>242</sup> dans laquelle le migrant est théoriquement exploité au profit du propriétaire terrien. Cependant, dans le rapport social qui se noue aujourd'hui entre le migrant et le propriétaire terrien qui coopèrent ensemble à la production agricole, chacun des deux acteurs a recours à des stratégies pour conserver une emprise sur l'enjeu principal de la coopération, à savoir la terre et la main-d'œuvre agricole.

Toutes les analyses précédentes sur les phénomènes de migration souffrent de deux limites principales : le fait de prendre en compte uniquement le caractère individuel de la migration et le recours systématique au gain espéré comme principe de justification de la migration. Ce que relève d'ailleurs un autre courant, dénommé *nouvelle économie des migrations de travail*. Pour les partisans de ce modèle, la migration repose sur un choix collectif fait par un groupe d'individus qui s'avère être souvent le ménage. Pour ce qui concerne les *Kabyè*, l'un des principes régulateurs de la colonisation agricole des terres est justement la prise en compte du noyau familial même lors de la phase

---

<sup>242</sup> Entendu comme « mode de faire-valoir en agriculture : la terre et le capital d'exploitation sont fournis par le propriétaire foncier ; le « preneur », ou métayer qui a l'usage de la terre, cède un pourcentage des produits en nature au propriétaire ». cf. Echaudemaison, 2003, Dictionnaire d'économie et de sciences sociales, *Les références*, Paris: Nathan/VUEF.

forcée et obligatoire de la migration. Lucien-Brun le souligne d'ailleurs en révélant que pour fonder les premiers villages on déplaça les hommes seuls, à charge pour eux de faire venir leur famille quand le logement définitif serait assuré. Mais on s'avisait bientôt que la présence de la femme et des enfants devait rendre l'escapade plus problématique ; l'administration recommanda alors de choisir des ménages<sup>243</sup>. Aujourd'hui encore, la majorité des migrants *kabyè* arrive dans le Sud avec femmes et enfants. Même dans le cas de regroupement familial, la décision première de migrer est prise par toute la famille. Le cas échéant, celle-ci peut avancer l'argent nécessaire pour payer les coûts de la migration de l'homme qui sera rejoint plus tard par le reste de la famille.

Conclusion partielle sur la migration.

La recherche sur les migrations s'est souvent focalisée, dans le fond, sur les mobiles de la migration, et dans la forme sur les migrations des milieux ruraux vers les centres urbains ou des pays pauvres du sud vers les pays riches du nord. Il existe pourtant une forme de migration qui sort des schémas classiques de typologie et qui constitue cependant un phénomène important, surtout dans les pays africains : la migration rurale agricole. Il s'agit d'une migration d'un milieu rural vers un autre milieu rural – et non d'un milieu rural vers un milieu urbain ; d'une périphérie vers une autre périphérie – et non d'une périphérie vers un centre ; d'un milieu traditionnel vers un autre milieu traditionnel – et non d'un milieu traditionnel vers un milieu urbain moderne. C'est le cas de la migration agricole *kabyè* au Togo que nous définissons comme étant une migration permanente de travail, de longue durée, née de la politique coloniale des années 1950 de mise en valeur des terres neuves, mais devenue spontanée et volontaire, caractérisée par le déplacement de populations rurales de la Région de la Kara au nord du Togo, vers des terres agricoles de la vallée du Mono dans la Région des Plateaux au sud du pays, à la recherche de terres plus fertiles et de climat plus favorable à l'agriculture. Aujourd'hui méconnue, la migration rurale *kabyè* constitue, en termes de pourvoyeur d'emplois ruraux au

---

<sup>243</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*

Togo, un facteur important et soulève de nombreuses questions qu'il convient d'appréhender, surtout sous un angle plus socio-anthropologique.

Les acquis de la recherche sur le phénomène migratoire nous offrent peu d'outils pour aider à rendre compte de cette forme de migration qu'est la migration rurale agricole *kabyè* au Togo et particulièrement des changements socioculturels survenus dans les milieux d'accueil. Néanmoins, les travaux de Thomas et Znaniecki<sup>244</sup> sur la désorganisation et la recomposition sociale dans la migration ouvrent quelques portes.

Il ressort, à l'étape actuelle de nos recherches que, sur le plan socio-anthropologique, la colonisation agricole *kabyè* au Togo est un cadre où se jouent au moins deux enjeux : la problématique foncière et celle de la transmission d'un héritage culturel aux générations suivantes des migrants. Les rapports sociaux nés du contact des migrants *kabyè* avec les autochtones, sont marqués par d'importantes mutations de l'espace colonisé. Des innovations ont vu le jour dans divers champs. Le régime local qui gère l'accès à la terre connaît des transformations au point que la notion même de propriétaire terrien est aujourd'hui floue au regard de sa relation avec le couple autochtone/allochtonne. Propriétaires terriens rimaient avec autochtones, mais de nos jours, de nombreux allochtones (ici les migrants *kabyè*) sont devenus aussi propriétaires terriens par acquisition de terre. Ce qui n'est pas sans conséquence sur l'organisation sociale dans l'espace colonisé. Sur le plan culturel, les rites funéraires et de mariages ne sont pas identiques à ceux connus dans les régions de départ et ne sont pas non plus semblables à ceux des populations autochtones. C'est ici qu'intervient une troisième problématique, transversale, celle qu'Irène DOS SANTOS appelle *bilatéralité des affiliations*<sup>245</sup>. Le *va-et-vient identitaire*<sup>246</sup> des migrants *kabyè*, tiraillés entre leur appartenance réelle à l'espace colonisé et le souvenir toujours présent du lien avec le pays d'origine influe sur la construction de leur identité en tant que

---

<sup>244</sup> Thomas, *et al.*, 1998, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique: récit de vie d'un migrant (Chicago, 1919)*, Paris, Nathan.

<sup>245</sup> Santos, *op. cit.*

<sup>246</sup> Charbit, *et al.*, 1997, *Le va-et-vient identitaire: migrants portugais et villages d'origine*, Ined.

*Kabyè*<sup>247</sup> et de leur intégration au sein de la société de l'espace colonisé. Vu que ce phénomène migratoire constitue aujourd'hui un pôle emploi majeur pour les jeunes ruraux de la Région de la Kara en particulier, et finalement de nombreuses autres régions du Nord-Togo, il est indispensable de poursuivre les recherches afin de mieux l'appréhender et d'apporter des réponses aux questions qu'il suscite, notamment celle importante du lien que les migrants *kabyè* et leurs descendants entretiennent avec l'espace colonisé, ainsi que les mutations socio-économiques et culturelles qui en découlent.

Les deux précédents chapitres ont permis d'avoir une idée précise sur les analyses qui ont été déjà faites à propos des questions de développement, de la richesse et de son éventuel effet sur le bien-être des populations. La question de la richesse et du bien-être se pose avec encore plus d'acuité pour des migrants partis chercher le mieux-être loin de chez eux. Dans le chapitre qui suit, je vais tenter de résumer toutes les problématiques évoquées dans cette revue de littérature, afin de pouvoir me situer et exposer systématiquement mon cadre théorique.

---

<sup>247</sup> Au contact des populations du sud du Togo, des métissages se sont naturellement constitués au point où on peut effectivement se poser la question de l'identité *kabyè*. Officiellement, il suffit d'être né d'un père *kabyè* pour être *kabyè* et c'est ce critère qui a été retenu comme catégorie d'appartenance lors du dernier recensement national de 1981 (voir : Marguerat, 1986, *Recensement de 1981 : la répartition ethnique des populations rurales*, Lomé, ORSTOM.). Mais dans le cadre de cette recherche, je vais plus loin en m'interrogeant sur le concept même d'ethnie et en recueillant auprès des enquêtés leur *sentiment d'être* dans ce processus de construction identitaire. J'en suis arrivé à opter pour une notion de « *transethnicité* ».



## Chapitre 6

Point sur les différentes approches théoriques, choix de ma problématique, énoncé de mon hypothèse et des objectifs de la recherche.

*« Il ne suffit point à l'homme d'avoir raison, il faut qu'il ait raison contre quelqu'un ». (Bachelard, 2004: 292)*

*« C'est au bout de l'ancienne corde qu'on tisse la nouvelle »<sup>248</sup>.*

Le développement comme objet d'étude connaît de nombreuses analyses. J'ai eu l'occasion de le montrer *ex supra*, dans la revue de littérature<sup>249</sup>. Ma problématique ne peut s'élaborer que par rapport aux résultats obtenus grâce à ces différentes recherches. L'accumulation de ces résultats a abouti à la constitution de paradigmes plus ou moins englobants. Le but de ma démonstration ici n'est pas d'énumérer ces paradigmes ni de préciser leurs spécificités. De nombreuses publications de synthèse à ce propos ont été déjà élaborées. Au contraire, je vais tenter de les regrouper en trois grandes théories afin d'en dégager un principe commun qui les caractérise ou du moins qu'on peut toujours trouver en filigrane de leur élaboration : l'idée d'évolution sociale. Je vais commencer par présenter les trois grandes théories qui se partagent la plupart des paradigmes dans le champ du développement : le libre-échange, le nouvel ordre économique international et le développement autocentré. Ensuite, je montrerai en quoi j'estime qu'elles se fondent sur la théorie évolutionniste, ou ce qui est supposé être telle, en présentant la structure centrale de celle-ci : la conception de l'évolution comme succession de périodes historiques et de cultures. Enfin, je soulignerai les brèches qui me permettent de poser ma problématique : penser le changement social sous

---

<sup>248</sup> Un dicton togolais que le président Eyadema s'est approprié, de sorte que l'on a tendance à lui attribuer la paternité. L'idée est de dire qu'il faut toujours partir des travaux anciens pour entreprendre les nouveaux.

<sup>249</sup> Se référer au chapitre 3 (*intra*).

l'angle de l'évolution suppose la prise en compte d'éléments qui échappent au temps linéaire. Et c'est autour de ces éléments transhistoriques que devrait se porter toute analyse qui se veut rigoureuse.

### 6.1. Les trois grandes théories :

S'il est difficile de retenir une définition-type du développement, il faut reconnaître qu'à l'origine, il s'agit tout de même d'un programme sous-tendu par des valeurs traditionnelles capitalistes nées de l'expérience de l'évolution de la société de l'Europe occidentale qui les a institutionnalisées, entretenues et exportées au reste du monde<sup>250</sup>. En l'opposant au concept de « sous-développement », cette nouvelle orientation mettait un terme à l'usage fort contestable du couple « primitif/civilisé » pour décrire les relations Nord/Sud et justifier l'impérialisme capitaliste. En cette période de décolonisation, l'idée d'un État plus évolué qu'un autre sur la base du degré de civilisation était de plus en plus difficile à accepter. Avec la notion de développement, le progrès est désormais mathématisé, objectivé. Le premier défi à relever va être celui de sa mesure. A la faveur de la trouvaille du PIB par Simon Kuznets en 1932, à la demande du Congrès américain, dans le but de mesurer l'effet de la grande dépression sur l'économie, cette invention va être considérée par les USA et ensuite par les agences onusiennes du développement, les institutions financières internationales de Bretton Woods, les multinationales, les Investissements Directs Étrangers (IDE) et autres fondations, comme le premier indicateur de développement, celui qui mesure en l'occurrence la croissance de la production. La clé du bonheur serait ainsi la croissance de la production et de la consommation. Ce qui n'est pas sans rappeler les valeurs fondatrices du capitalisme : l'argent (la marchandisation), le gain ou le profit (l'accumulation), la compétition (la production et la consommation de masse). Pour comprendre le choix du PIB et de la tendance au *quantificationnisme* en général pour appréhender la richesse, il faut le relier aux valeurs qui fondent la société capitaliste, je l'ai fortement souligné déjà. De même, pour saisir la manière dont

---

<sup>250</sup> Rist, *op. cit.*, pp. 118-133.

les paysans de Bokokopé perçoivent la richesse, une description des principes axiologiques qu'ils partagent est indispensable, et cela peut se faire à partir d'une analyse de l'institution porteuse de ces principes, en l'occurrence les mythes et le rite initiatique. Tant de cultures donc, tant de catégories de pensée, tant de conceptions du développement ou du progrès social, et tant de façons de le mesurer. À la différence des valeurs capitalistes, il s'est constitué en Europe de l'Est des États porteurs d'autres valeurs dites communistes, inspirées du marxisme. Les valeurs du marxisme se sont construites à la suite de la critique du capitalisme et sont fondamentalement opposées aux siennes. Il s'agit de valeurs de communauté de biens (contrairement à l'individualisme), de régulation et de redistribution (contrairement à la compétition et au libre marché), l'égalité des chances (plutôt que la méritocratie). Après la chute du mur de Berlin, la vision du développement qui « s'impose » à la société globale actuelle est celle du capitalisme mais elle n'échappe pas aux critiques. En effet, la corrélation que le capitalisme établit entre croissance et bien-être est de plus en plus remise en question. La plus connue de ces études est celle d'Easterlin qui montre que la croissance n'induit pas toujours le bonheur dans les pays riches. Par la suite, Clark et Senik vont établir un constat similaire pour les pays pauvres. Pour corriger les insuffisances du PIB, de nombreux indicateurs alternatifs, quantitatifs, qualitatifs ou même subjectifs vont voir le jour. Le plus médiatisé est l'Indicateur du Développement Humain (IDH) préconisé par le Prix Nobel Amartya Sen<sup>251</sup> et porté par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD)<sup>252</sup>. En plus du revenu, cet indicateur a le mérite de prendre en compte des dimensions plus humaines, non marchandes telles que l'espérance de vie et le niveau d'instruction. Parallèlement, à partir de l'expérience de l'indice du Bonheur National Brut<sup>253</sup> utilisé depuis 1972 par le Bhoutan, de nombreuses initiatives sont prises de plus en plus en faveur de la recherche d'indicateurs pouvant rendre compte efficacement du bonheur des populations. Des enquêtes sont ainsi menées directement auprès des populations sur la base d'une batterie d'indicateurs censés cerner le maximum

---

<sup>251</sup> Sen, *op. cit.*

<sup>252</sup> PNUD, *op. cit.*

<sup>253</sup> Ura et Galay, *op. cit.*

possible des dimensions du bien-être. On parle même déjà d'Indice de Bonheur Mondial (IBM)<sup>254</sup> et la question a fait l'office d'une résolution de l'Assemblée Générale des Nations Unie en juillet 2011<sup>255</sup>. Seulement, tous ces indicateurs alternatifs ont un point commun avec le PIB : la tendance à la quantification et à l'agrégation, sous le couvert d'une quête d'objectivité, de scientificité et surtout de comparabilité. Cela peut se comprendre, toutes les théories qui organisent les politiques de développement sont fondamentalement structurées sur l'idée d'un évolutionnisme aussi bien technique que culturel. Elles font, en résumé, trois types d'analyses : l'analyse libérale (a), l'analyse moderniste (b) et l'analyse marxiste (c).

(a)- Pour les tenants du libéralisme, le monde serait un vaste marché caractérisé par une grande liberté de circulation des marchandises et une concurrence parfaite. Normalement, chaque pays devrait donc y trouver son compte en échangeant les avec les autres. Seulement on constate qu'il y a de nombreux pays qui ont du mal à s'en sortir. Alors on commence par évoquer des difficultés liées au climat, aux cultures, aux mentalités, aux religions et même aux races. Évidemment la question n'est pas là, il fallait plutôt interroger les pratiques libérales elles-mêmes. On se rabat alors sur l'historicité et on parle de retard pris par les pays dits pauvres dans la course pour la croissance économique. À la tête de cette course se trouvent les États-Unis. Selon ces libéraux, les pays sous-développés ne réunissent pas les conditions nécessaires pour un « décollage ». En somme, les tenants de cette explication (Rostow) ont une vision assez linéaire et nécessaire du développement et surtout, ils estiment tenir-là la seule solution, le « one best way ». Il suffirait de respecter les étapes. Malgré les critiques, c'est pourtant ce cadre d'analyse qui prévaut dans les instances du développement. Or, « ce n'est pas ainsi que les choses se passent : les structures sociales, pas plus que l'environnement économique des pays que l'on appelle aujourd'hui sous-développés, ne sont analogues à ceux des pays européens du XVIIe siècle. *Ces pays ne sont pas*

---

<sup>254</sup> Le Roy, *op. cit.*

<sup>255</sup> Assemblée\_Generale, *op. cit.*

*simplement en retard, ils sont différents*<sup>256</sup>. Lorsque nos propre pays étaient – pour reprendre le vocabulaire de Rostow – au stade de la transition, il n’existait pas de marché mondial, ni de division internationale du travail, au sein de laquelle nous aurions produit des matières premières pour d’autres pays. Nous n’avions pas affaire à des ennemis potentiels dotés d’armes atomiques ou de chasseurs bombardiers [...] »<sup>257</sup>.

(b)- Ce courant regroupe tous ceux qui évitent de s’imbriquer dans l’approche bipolaire du développement (libéral/marxiste). Ils s’intéressent à l’analyse structurelle des pays dits sous-développés pour en dégager des caractéristiques générales par rapport à la santé, l’emploi, et bien d’autres catégories socio-démographiques et économiques. Ils peuvent ainsi mettre en évidence les formes structurelles à l’instar du *dualisme* (cohabitation ou juxtaposition du moderne et de la tradition), de l’*excentration* (une économie fortement orientée vers l’exportation et non à la satisfaction des besoins intérieurs) ou de la *domination* (dépendance économique, technologique, domination culturelle, idéologique, etc.). Même s’ils adoptent une problématique différente, les auteurs de ce courant n’échappent pas non plus à l’idéologie évolutionniste. Le simple fait de parler de modernité et de tradition implique un ordre aussi bien chronologique qu’une succession de cultures.

(c)- Il serait très caricatural de présenter en un petit paragraphe les analyses marxistes (tout comme j’ai été aussi caricatural par rapport aux deux points ci-dessus). Néanmoins, si on part des axes de réflexion des modernistes, on pourra dire que les tenants de l’approche marxiste sont presque d’accord avec les analyses modernistes (sauf par exemple sur le dualisme<sup>258</sup>), mais en insistant sur le fait que les trois caractéristiques principales (dualisme, excentration, domination) sont fortement liées entre elles. L’analyse marxiste

---

<sup>256</sup> Souligné par l’auteur.

<sup>257</sup> CLERC, 1990, *Déchiffrer l’économie*, Paris, Editions Syros/Alternatives p. 226.

<sup>258</sup> Pour les analyses d’obédience marxiste, il s’agirait plutôt d’un dualisme apparent, puisqu’en réalité, il n’y a pas de duel, le secteur moderne repose complètement sur le secteur traditionnel. Ce sont notamment les positions de Samir Amin et de Arghiri Emmanuel. Voir : Emmanuel, 1975, *L’échange inégal*, François Maspero; Amin, 1976, *Accumulation à l’échelle mondiale*, Union générale d’éditions.

part de la critique du libéralisme et met au jour les rapports de domination entre le Nord et le Sud, le Centre et la Périphérie ; la destruction des structures traditionnelles (notamment l'équilibre qui existait avant entre populations et ressources) des pays sous-développés par le capitalisme exacerbé ; l'expropriation des bonnes terres par la marchandisation du foncier, etc. Sous le vocable de « bourgeoisie *compradore* », le courant marxiste a le mérite de mettre au jour les inégalités dans les pays du Tiers-Monde et surtout l'écart entre pauvres et riches. Ces derniers étant un produit du capitalisme qui cherche ainsi à maintenir une main d'œuvre corvéable à merci en gardant le maximum de personnes possible dans la misère. Mais quand on regarde de près, cette pensée ne s'éloigne pas non plus de l'évolutionnisme ambiant. Le schéma théorique évoque un progrès en cinq étapes : du « communisme primitif » au « communisme » en passant par la « société antique », la « société féodale », le « mode de production capitaliste ».

Évidemment, à l'intérieur de ces trois grands courants, le débat est houleux, et les propositions de théories sont abondantes. En analysant les politiques de développement (voir revue de la littérature sur les questions de développement), on se rend compte qu'elles peuvent se ranger aussi en trois tendances presque en adéquation avec les trois grandes théories : il s'agit de la politique de développement par le libre-échange ; du nouvel ordre économique international et enfin, du développement autocentré.

Mais en quoi le fait que les théories du développement soient empreintes de l'évolutionnisme social cause-t-il problème ? Pour le savoir, je vais faire appel dans les pages qui suivent, à une critique de l'évolutionnisme par un anthropologue, Alain Testart<sup>259</sup>.

---

<sup>259</sup> Testart, 2012, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard.

## 6.2. Évolutionnisme comme fondement des théories et politiques de développement.

### ÉVOLUTIONNISME ET DOCTRINES ÉCONOMIQUES<sup>260</sup>.

« L'emprise de l'évolutionnisme sur le développement est consubstantielle de la formation même de cette notion. Ce qui est désigné comme développement l'a d'abord été pendant très longtemps sous le terme de *progrès*, concept dans lequel la primauté de la raison créatrice, qui permet à l'homme d'évoluer en se libérant des structures de pensée archaïques doit beaucoup à la philosophie des Lumières du XVIIIe siècle. Le développement, en référence au progrès social, et dans la ligne évolutionniste, s'attachera alors au mouvement linéaire qui doit conduire les hommes d'un état réputé inférieur à un stade toujours plus avancé. La finalité de ce processus marqué par l'acquisition de nouvelles connaissances qui permettent de nouvelles créations techniques, étant d'éloigner toujours plus l'homme de l'emprise d'un état de nature incertain. L'évolutionnisme apparaît alors comme le cadre qui informe une notion – le progrès – de connotation positive, qui désigne « une avancée des connaissances ou des réalisations humaines dans les domaines économique, social, culturel, technique, politique... », ou définie à l'occasion par l'Église comme le « passage de conditions de vie moins humaines à des conditions plus humaines ». Entre le moins humain et le plus humain, la connotation positive contenue dans la notion de progrès se trouve être au fondement d'un développement linéaire qui passe nécessairement par la trajectoire suivie par les sociétés qui se sont précédemment engagées dans cette quête vers de meilleures conditions d'existence. Selon ce modèle universel de trajet, le futur de l'Afrique sous-développée sera alors nécessairement le passé de l'Europe industrialisée ».

Lorsqu'on tente de rechercher l'origine d'un concept ou d'un paradigme, on peut toujours remonter le plus loin possible en essayant de retrouver dans les écrits les plus anciens, des traces de conceptions ayant les mêmes contenus. Il en est ainsi pour l'évolutionnisme. Tandis qu'une acception générale situe son point de départ avec les travaux de Lamarck<sup>261</sup>, puis de Darwin<sup>262</sup> sur l'évolution des espèces vivantes en biologie en 1859, d'autres<sup>263</sup> remontent à 1749 avec Turgot et sa thèse sur *Les progrès de l'esprit humain*. Alain Testart cherche plus loin et tombe, en 1723-1724, sur les travaux de Joseph François Lafitau (*Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers*

<sup>260</sup> Extrait de : MUNZELE Munzimi, 2004, L'aide au développement est-elle une thérapie pour l'Afrique ?, *Mungazi*, 13, 11-16.

<sup>261</sup> de Lamarck, 1839, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Meline, Cans et Compagnie.

<sup>262</sup> Darwin, 2013, *L'origine des espèces*, Paris, Seuil.

<sup>263</sup> Géraud, *et al.*, 2007a, Evolutionnisme, In Géraud, Leservoisier and Pottier (dir.), *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris: Armand Colin, pp. 125-135. Comme je l'ai indiqué sur la figure dressant la chronologie des théories, certains auteurs pensent que ce serait plutôt Spencer qui se trouverait aux origines de la philosophie de l'évolutionnisme libéral, lorsqu'il assimile, en 1877, l'évolution sociale à celle biologique. Voir : MUNZELE Munzimi, *op. cit.*

temps) et Antoine de Jussieu (*Des origines et des usages de la pierre de foudre*)<sup>264</sup>. Cette recherche de l'origine de l'évolutionnisme a au moins un intérêt. On peut retenir que l'idée d'une évolution nécessaire des sociétés humaines n'a pas attendu les résultats des recherches en biologie pour naître. Elle précède l'évolutionnisme biologique et est plutôt de l'ordre de la profession de foi de la Philosophie des Lumières. Mais c'est effectivement en biologie qu'elle s'impose au XIXe siècle avec Lamarck et Darwin. La conséquence qu'on peut en tirer est qu'au milieu de ce siècle régnait réellement une ambiance intellectuelle axée sur l'évolutionnisme.

C'est dans l'ambiance de ce milieu du XIXe siècle qu'apparut la sociologie au sens large, englobant l'anthropologie, l'économie, la science politique, etc. Ces disciplines se sont donc situées *de facto* dans une perspective évolutionniste et au centre d'une conjoncture de trois facteurs : l'industrialisation de la société occidentale (a) ; la multiplicité des données ethnographiques disponibles sur les peuples non-occidentaux (b) ; l'expansion coloniale de l'Occident (c).

(a)- Au moment où naissent ces disciplines, la société occidentale vit une période d'industrialisation significative. Ce qui lui confère une sorte de supériorité technologique sur le reste du monde. En conséquence, les Occidentaux « sont persuadés que le développement de la civilisation et la croissance économique sont les effets indissociables du progrès scientifique et technique, et que, par conséquent, la civilisation occidentale est supérieure à toutes les autres »<sup>265</sup>.

---

<sup>264</sup> Voir : Testart, *op. cit.*, pp. 16-18.

<sup>265</sup> Géraud, *et al.*, *op. cit.*, p. 126.



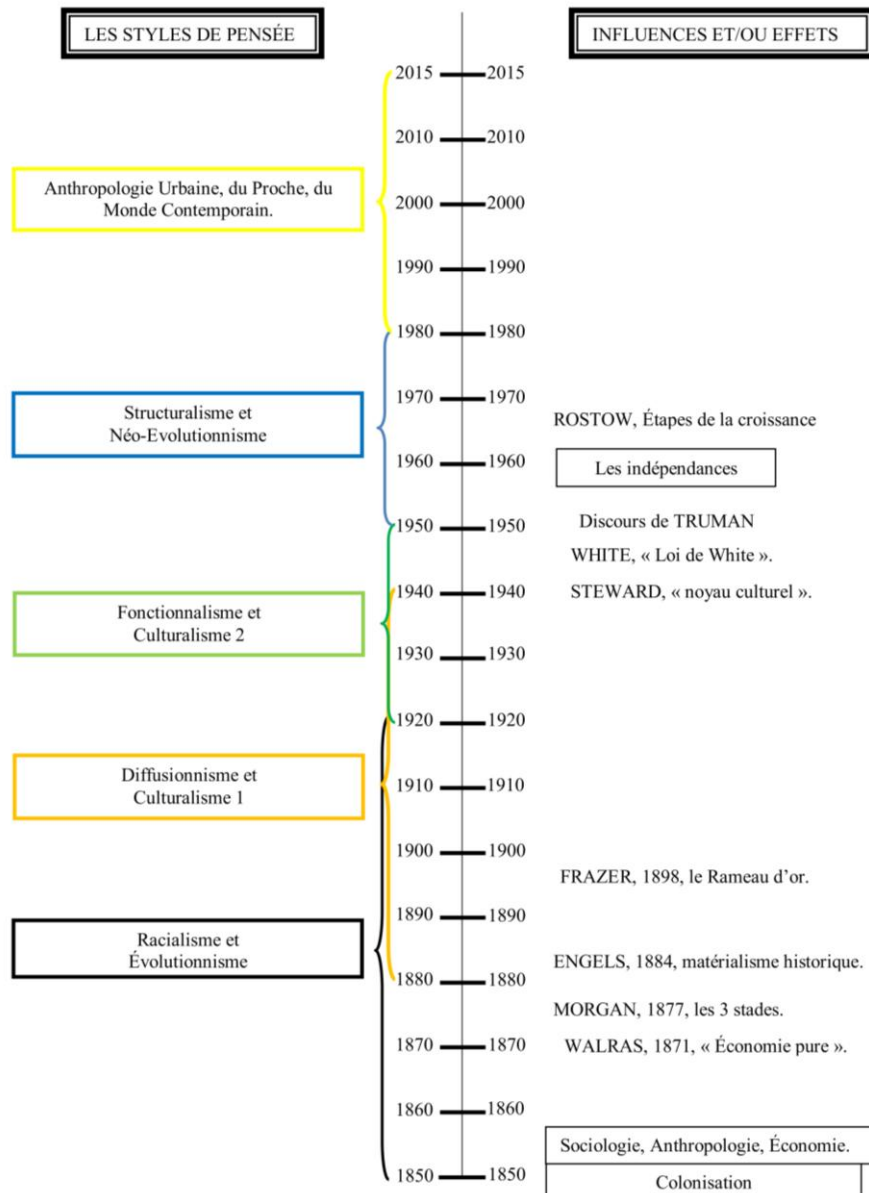


Figure 7 : Chronologie des grandes théories en sciences sociales.

(b)- Au cours des siècles précédents (XVIe, XVIIe), l'idée de l'existence de peuples « sauvages » qui vivaient à l'état de nature était admise par la grande majorité des Occidentaux, suscitant une certaine curiosité. De nombreuses études ethnographiques ont été ainsi menées sur ces terrains. Elles ont montré que ces peuples supposés « sauvages » étaient aussi humains que les Occidentaux qui admettent en conséquence « qu'il y a unicité du « genre humain », l'esprit humain étant partout le même, et restant, depuis toujours, soumis aux mêmes lois ; et l'on admet aussi qu'il y a unicité de l'histoire

humaine, la diversité des sociétés n'étant attribuable qu'à des *retards relatifs*<sup>266</sup> dans une évolution qui a pour toutes le même sens »<sup>267</sup>. Ils ne peuvent donc plus, logiquement, prétendre qu'il existerait des peuples *sans histoire* ou dont la forme de vie serait située *avant l'histoire*.

(c)- dans ces conditions, l'idée d'évolution ne peut pas tomber mieux. Elle sera la nouvelle idéologie justificatrice de la colonisation qui se présente sous la forme d'une « mission civilisatrice » de l'Occident. *Ab hinc*, c'est bien sur cette catégorie de pensée ainsi produite que les Occidentaux de l'époque s'appuient pour penser et agir, et parmi eux, les théoriciens des sciences sociales qui étudient la société. Ils intègrent dans leurs programmes l'étude de l'évolution des sociétés, et l'idée d'évolution laisse son empreinte sur la plupart des théories émises depuis lors jusqu'à nos jours (voir figure sur chronologie des grandes théories en sciences sociales). Ces influences de l'évolutionnisme plus ou moins importantes sur la perception des formes de sociétés, peuvent se donner à voir à travers la structure même de la problématique ethnologique de l'idée d'évolution. Cet exercice est d'autant plus indispensable que la notion même d'évolutionnisme varie selon les auteurs, les corpus, voire les continents.

Quelle est donc la problématique centrale de l'évolutionnisme social et en quoi ce style de pensée a-t-il influencé les analyses du développement ? Toute idée d'évolutionnisme est basée sur deux postulats qui se complètent : d'une part, toutes les sociétés humaines connaîtraient un progrès, et d'autre part, ce progrès serait non seulement historiquement nécessaire, mais se produirait suivant des *lois* applicables à toutes les sociétés. À partir de ces deux postulats, l'analyse des sociétés aboutit presque toujours à leur catégorisation suivant un ordre chronologique allant de la forme la plus ancienne à celle la plus récente, suivant le raisonnement que voici :

---

<sup>266</sup> Souligné par moi-même.

<sup>267</sup> Géraud, *et al.*, *op. cit.*, p. 126.

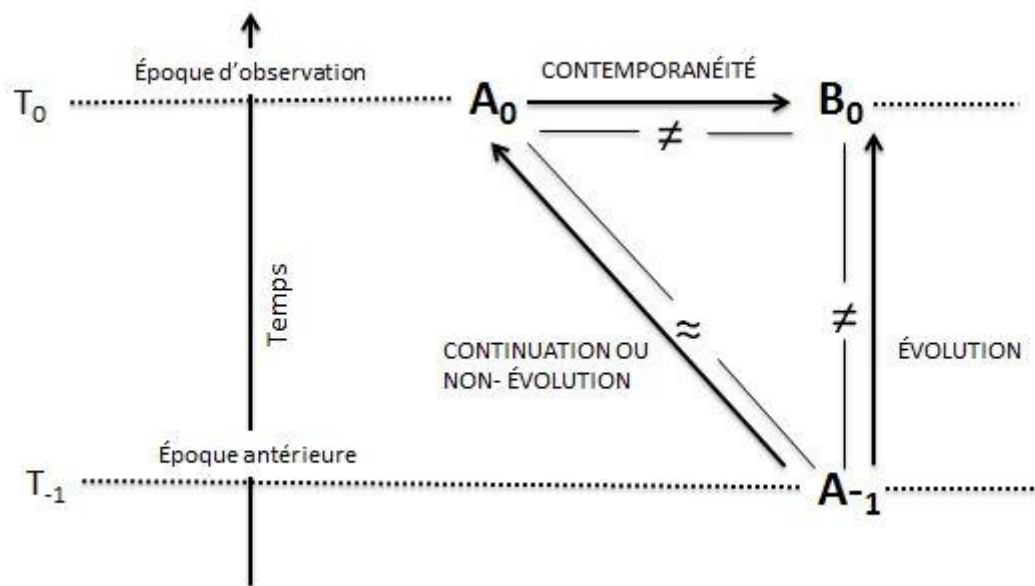


Figure 7b : Problématique de l'ethnologie évolutionniste (adaptation du schéma de Testart<sup>268</sup>).

Soit l'observation à une époque donnée, de deux modèles contemporains ( $t_0$ ) de sociétés ( $A_0$  et  $B_0$ ).  $A_0$  et  $B_0$  sont techniquement, culturellement et politiquement différents entre eux. Mais  $A_0$  présente une analogie avec une forme sociétale  $A_{-1}$  qui est située à une époque antérieure ( $t_{-1}$ ).  $A_0$  est considéré comme une sorte de continuation dans le présent du modèle ancien  $A_{-1}$ . De ce fait,  $A_0$  est, à l'époque d'observation, le *témoin d'un état ancien*. Le passage de  $A_{-1}$  à  $A_0$  est le temps qui ne produit pas de transformation majeure, il n'y a pas d'évolution.  $A_0$  est une sorte de « survivance ». Par contre, le passage d' $A_{-1}$  à  $B_0$  constitue une évolution, d'autant plus que  $B_0$  est très différent d' $A_{-1}$ . Ce passage est un temps qui produit de grandes transformations. Il représente même le schéma « normal » de l'évolution. En clair, toute la problématique de l'évolution peut se résumer en ces termes : « deux phénomènes contemporains<sup>269</sup>, mais dont l'un est conçu comme le prolongement dans l'actuel d'un phénomène plus ancien, permettent de reconstituer une évolution »<sup>270</sup>.

<sup>268</sup> Testart, *op. cit.*, p. 21.

<sup>269</sup> Souligné par moi-même, mais c'est aussi un point sur lequel insiste Testart.

<sup>270</sup> Testart, *op. cit.*, p. 20.

Transposé à l'analyse de la richesse et de la pauvreté des nations, on obtient la configuration que voici :

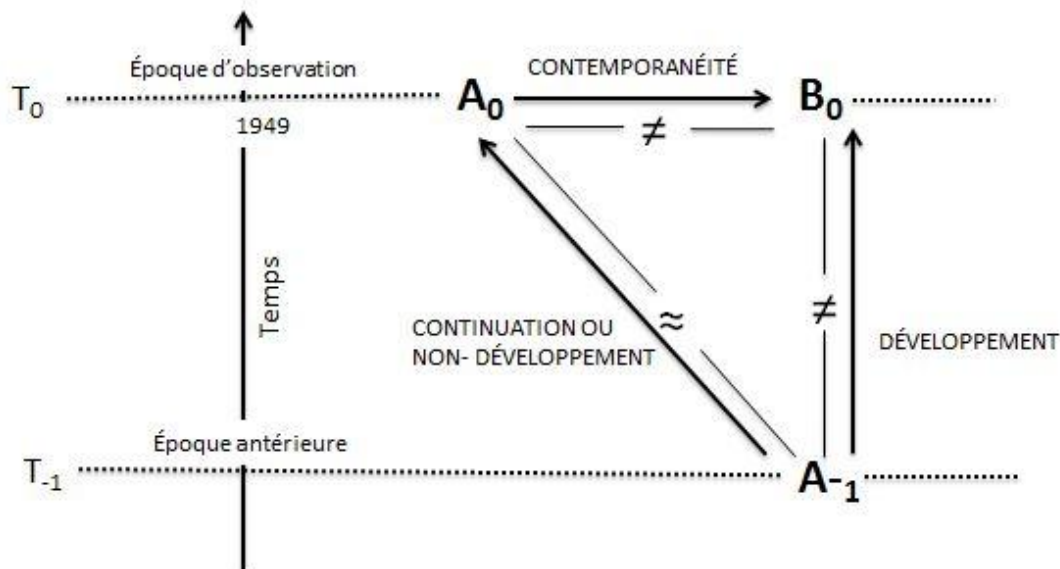


Figure 8 : Problématique centrale des théories du développement (adaptation du schéma de Testart)<sup>271</sup>.

Dans les années 1950, à la suite de Truman, les théoriciens du développement font la description du monde : il y a des *pays riches et développés*, les États-Unis et les États de l'Europe occidentale notamment ( $B_0$ ) et des *pays pauvres et sous-développés*, les États nouvellement décolonisés ou en voie de décolonisation d'Afrique, d'Amérique latine notamment ( $A_0$ ). Dans les *pays pauvres*, la situation est *comparable* à celle des *pays riches* à une époque antérieure et révolue, avant *Les Lumières* ( $A_{-1}$ ). D'où le projet d'*aider* ces derniers ( $A_0$ ) à se développer à l'instar des premiers ( $B_0$ ). Le développement suit donc un ordre croissant, allant d'un état de pauvreté à un état de richesse qui procurera le bien-être pour tous. Se posent alors un problème fondamental : celui du critère de choix de la forme antérieure (marquée par la pauvreté) des pays dits développés. Pour imaginer leur situation antérieure, on a comparé les sociétés occidentales d'alors avec des sociétés d'Afrique ou d'Amérique latine en relevant ce qui manquait dans celles-ci. Elles n'étaient pas riches parce que,

<sup>271</sup> *Ibid.*

à l'instar des sociétés occidentales d'une époque antérieure, elles *manquaient* de revenus suffisants, de routes, d'hôpitaux, d'écoles, de nourriture, d'eau, d'administration, de régime politique démocratique, etc. L'explication privilégiée ici de l'évolution des sociétés est celle du développement technique, convaincu qu'il a une influence positive sur la vie sociale. Ce qui est analysé, ce sont les structures et les institutions, mais les conclusions sont étendues à tous les domaines de la vie sociale et aux groupes humains.

Ce type de raisonnement part déjà sur des bases contestables. Le postulat de l'idée du progrès peut être pertinent lorsqu'on analyse le domaine de la connaissance et des techniques. On peut en effet facilement concevoir l'idée d'un progrès scientifique parce que la science se distingue des autres formes de savoirs par son caractère cumulatif<sup>272</sup>. Dans le même ordre d'idée, on peut également concevoir l'idée d'un progrès technique, en se référant à l'efficacité (croissante) des outils et des machines créés, pour la simple raison que cette efficacité peut être vérifiée de manière objective. Par contre, dans le domaine culturel, c'est-à-dire tout ce qui est en rapport avec l'humain (aussi bien individuellement qu'en groupe), l'idée de progrès s'avère dépourvue de sens, car, « dans le domaine culturel, comme en matière d'organisation sociale, [...] du fait de l'absence de tout critère objectif, la croyance au progrès renvoie inéluctablement à des préjugés d'ordre subjectif, ethnocentrique ou idéologique »<sup>273</sup>. Pour éviter ce biais dans les processus de généralisation, l'on doit garder en esprit la différence entre *sociétés* et *cultures*. En somme, il n'y a que des *preuves indirectes* (tirées du présent) qui sont administrées au détriment de *preuves directes* (liées au passé même des sociétés)<sup>274</sup>. Or *toute évolution est quelque chose qui a lieu dans le temps*. En conséquence, *retracer l'évolution des sociétés, ce n'est pas les ordonner en une série croissante, car il*

---

<sup>272</sup> Popper, 1998, *La connaissance objective. Une approche évolutionniste*, Paris, Flammarion.

<sup>273</sup> Géraud, *et al.*, *op. cit.*

<sup>274</sup> Cette distinction est de Testart mais je trouve qu'elle exprime bien quelques biais méthodologiques dans les analyses sur le développement. Il définit la preuve directe comme tout « document datant de l'époque que l'on prétend étudier, ou de peu de temps après, comparativement au laps de temps qui sépare cette époque de la nôtre », et la preuve indirecte en tant que « phénomène qui est contemporain de l'observateur, mais que celui-ci, par un raisonnement adéquat, voit comme une preuve d'une évolution passée ». voir : Testart, *op. cit.*, pp. 76-77.

ne saurait y avoir de pensée évolutionniste sans la preuve selon laquelle les phénomènes considérés ont évolué dans le temps. Il s'agit là donc d'un comparatisme sans méthode qui biaise toutes les politiques de développement et dont la conséquence majeure est la conception de la notion même de richesse, focalisée sur des catégories de pensée non admises par tous, et donc de ce fait non universelles. L'étude de certaines sociétés de la côte Nord-ouest américaine a montré par exemple qu'il est des sociétés *achrématiques*<sup>275</sup>, sans richesse, du moins socialement utile, parce que *les stratégies sociales ne se font pas en fonction d'elle, parce que les pouvoirs éventuels qui émergent dans ces sociétés ne dépendent pas d'elle*, ce qui contraste parfaitement avec la conception admise par la pensée dominante contemporaine. Ce qui doit compter donc dans l'idée de développement, c'est la recherche de *rappports d'homologie* entre (A<sub>-1</sub>) et (A<sub>0</sub>) plutôt que leurs différences diachroniques. L'approche par les rapports d'homologie permet d'identifier des *éléments transhistoriques* ou *transculturels* qui manquent à l'analyse et qui pourtant permettent de penser objectivement le développement. Ces éléments sont des traits communs à tous (A<sub>0</sub>, A<sub>-1</sub> et B<sub>0</sub>) indépendamment de l'époque à laquelle ils vivent et donc à même de rendre une analogie plus pertinente entre les uns et les autres. Dans le cadre de l'analyse du développement, ces éléments sont par exemple : le travail, la monnaie (l'argent), le don, et les principes axiologiques orientés vers autrui (le vivre ensemble).

Les études de la pauvreté ou de la richesse des nations peuvent gagner davantage en fécondité, en s'intéressant à l'analyse des spécificités des groupes humains face aux rapports d'homologie qui caractérisent les différentes sociétés, au lieu de se focaliser sur la recherche de différences diachroniques et historiques ou sur celle des structures et des institutions indépendamment des peuples qui les ont adoptées. Eu égard à l'idée de richesse, il s'agit donc moins de rechercher comment elle serait apparue en Europe, que d'en dégager les causes et les mécanismes ; et donc, il s'agirait ausso, d'éviter d'en faire des *lois* générales du progrès et du changement social qu'on devrait ensuite transposer sur les autres parties du monde en espérant

---

<sup>275</sup> *Ibid.* p. 222.

obtenir les mêmes effets : produire de la richesse et par ricochet le bien-être. Une telle démarche suppose que la richesse et le bien-être soient perçus par tous d'une manière plus homogène et à n'importe quelle période de l'histoire, le risque non négligeable étant que la perception homogénéisée que se fait l'Occident de cette notion, soit considérée d'emblée comme universelle, phénomène relevant de l'ethnocentrisme avéré. La richesse, dans son acception dominante aujourd'hui, c'est-à-dire l'accumulation de biens matériels et de l'argent par le travail et la spéculation,<sup>276</sup> n'est toujours pas du goût de tout le monde, encore moins la corrélation qui existerait entre celle-ci et le bien-être des peuples (voir chapitre 4). Une des alternatives serait, par conséquent, de porter la recherche sur la perception que les uns et les autres ont de la richesse et leurs attitudes face aux éléments transhistoriques et transculturels que sont le travail, la monnaie, le don et le vivre ensemble. Cela implique d'étudier non seulement les sociétés, mais aussi les cultures, c'est-à-dire d'examiner les structures et les institutions, *en lien* avec les peuples qui les ont adoptées. Seules les particularités nous rapprochent du réel ; toute tentative de généralisation nous en éloigne de plus en plus.

Un tel programme ébranle les corpus traditionnels d'analyse en sciences sociales. Comme je l'ai laissé entrevoir dans la revue de la littérature sur le développement (chapitre 3), la discipline qui s'est imposée presque « naturellement » dans le champ du développement est l'économie. En effet celle-ci s'est autonomisée en se constituant comme « science des richesses », « science des échanges » et « science des choix efficaces et opportuns »<sup>277</sup>. Malgré les tentatives d'autonomisation de l'économie du développement (avec comme objet les processus de transformation de longue durée avec comme champ le Tiers-Monde ou les pays en développement), elle est maintenue dans le champ de l'économie « pure » par la pensée libérale, « en ignorant

---

<sup>276</sup> Bien entendu, il ne s'agit de la spéculation philosophique qui d'ailleurs mériterait largement sa place dans ce débat intellectuel. Je parle de spéculation en tant que transactions ou opérations qui sont effectuées « dans la perspective d'une variation de prix à la hausse ou à la baisse, dont l'objectif est de réaliser un gain en capital ». cf. Echaudemaison, *op. cit.*, p. 469.

<sup>277</sup> Voir : Guitton, 2013, Economie. Définition et nature, objets et méthodes, *Universalis*, Paris: Universalis.

notamment la dimension historique du sous-développement »<sup>278</sup>. La sociologie du développement comble cette insuffisance en abordant le sujet sous l'angle des politiques, des idéologies dominantes qui ont marqué les époques, des réflexions sur l'histoire récente. Mais elle tombe très vite dans l'incertitude<sup>279</sup> à partir des années 1995 avec la fin de la guerre froide, qui change systématiquement le paysage politique, économique, idéologique du Tiers-Monde. Dégager des caractéristiques générales, indépendamment des pays, devient dès lors plus complexe. La sociologie du développement partage, avec l'économie du développement, la tendance à la généralisation et à l'analyse des structures et des institutions sans lien véritable avec les hommes, mettant ainsi les relations personnelles entre parenthèses. Ces parenthèses disparaissent justement dans l'anthropologie du développement. Avec la vocation qu'elle a d'étudier, de manière spécifique, des formes d'organisation et des schèmes conceptuels auxquels ces organisations sont associées, l'anthropologie offre la possibilité d'analyser le développement en lien avec les populations concernées, en l'occurrence celles des pays dits du Tiers-Monde ou sous-développés. Seulement là aussi, l'espoir va être entamé par le basculement des auteurs dans des apologies, des dénonciations et des jugements de valeur. De sorte que les discours sur le développement se révèlent comme « très imprégnés de jugements normatifs, relevant d'idéologies, ou de méta-idéologies fort variées »<sup>280</sup>. La relation entre anthropologie et développement se complique, emmenant James Ferguson<sup>281</sup> à parler même de « Evil Twin » (qu'on peut traduire par jumeaux démoniaques). Mais, la situation n'est pas désespérée. Dans les années 1980, une « nouvelle anthropologie du développement »<sup>282</sup> émerge.

---

<sup>278</sup> Conte, 2003, La diversité des approches du développement, [En ligne], Disponible sur: <http://conte.u-bordeaux4.fr> [Consulté le 12/06/2012].

<sup>279</sup> Voir à ce propos : Hours, 2007, La sociologie du développement dans la revue tiers monde 50 années pour une discipline improbable, *Revue Tiers Monde*, n° 191, 699-716.

<sup>280</sup> Olivier de Sardan, 2001, Les trois approches en anthropologie du développement, *Tiers-Monde*, 42, 729-754.

<sup>281</sup> Ferguson, 1997, Anthropology and its evil twin. "Development" in the constitution of a discipline, In Cooper and Packard (dir.), *International development and the social sciences : Essays on the history and politics of knowledge*, London: University of California Press.

<sup>282</sup> Olivier de Sardan, 2007, De la nouvelle anthropologie du développement à la socio-anthropologie des espaces publics africains, *Revue Tiers Monde*, 543-552.



Elle se revendique de la socio-anthropologie du développement. Contrairement à l'anthropologie du développement qui prend tout le Tiers-Monde comme champ d'étude, la socio-anthropologie du développement s'intéresse tout particulièrement à l'Afrique. Elle se veut, d'une part, empirique, basée sur des enquêtes de terrain et non sur des spéculations, d'autre part fondamentale en ce sens qu'elle n'est pas de l'ordre de l'anthropologie appliquée que le continent a connu, sous l'égide notamment des organisations de développement (les études sur commande<sup>283</sup>). L'une des figures marquantes de cette « nouvelle anthropologie » est Jean-Pierre Olivier de Sardan, qui en précise l'orientation. Il reproche à l'anthropologie du développement son penchant discursif et ses discours populistes. Il propose une approche orientée sur *l'enchevêtrement des logiques sociales*<sup>284</sup>. Jusque-là, je me sens bien à l'aise dans ce corpus. Mais, il récuse toute approche basée sur la parenté, les rituels, les organisations politiques traditionnelles, la production et circulation des biens, parce que selon lui, « elle alimente, parfois malgré elle, une vision quelque peu « primitiviste » et « exotisante » de la discipline (que pour ma part je déplore fortement<sup>285</sup>), toujours active, et qui constitue encore son « image de marque » dominante et la base de son recrutement au Nord. En fait, on pourrait facilement identifier en arrière-plan une idéologie culturaliste, plus ou moins explicite (derrière l'ethnie, la culture...) »<sup>286</sup>.

Je suis tout à fait d'accord avec lui sur la nécessité d'être réaliste, près des acteurs tout en prenant de la distance, de débarrasser le terrain africain de l'image "exotisante" qui lui colle à la peau. Cependant, nier toute référence à l'ethnie, aux mythes, aux rituels, à la parenté, aux organisations politiques traditionnelles et aux échanges de biens, reviendrait à contester justement cette réalité tant souhaitée. Je suis même tenté de dire que cela serait du ressort d'une autre forme de populisme, car, on peut bien le déplorer par idéologie, mais en tant que chercheur, on est bien obligé de constater que même de nos jours, l'ethnie reste au centre du débat public africain (récupération et

<sup>283</sup> Guichaoua et Goussault, *op. cit.*

<sup>284</sup> Olivier de Sardan, *op. cit.*

<sup>285</sup> C'est Olivier de Sardan qui parle.

<sup>286</sup> Olivier de Sardan, *op. cit.*

manipulation par les pouvoirs politiques, recours identitaires, joutes verbales, stigmatisations, etc.). Il en est de même de la référence aux rites et aux mythes malgré les niveaux d'instruction et la présence de plus en plus marquée des églises, aussi bien en ville que dans les villages. Il serait également difficile de passer à côté des organisations politiques traditionnelles, d'autant plus qu'elles sont désormais parties intégrantes de la structure organisationnelle des pays. Mettre en doute ces réalités, c'est comme, *mutatis mutandis*, refuser la prégnance de la pensée marchande en Europe du fait de la montée des mouvements alternatifs<sup>287</sup>. Sur le plan du développement, je ne suis pas convaincu que l'on puisse tout ramener à des questions de « logiques », de « jeux », de lutte dans des « arènes », de « corruption » et de « stratégies » de toute sorte<sup>288</sup>. Et même en admettant qu'il faille aller vers une approche par « l'enchevêtrement des logiques sociales », il va bien falloir expliquer ce qui détermine les acteurs à adopter telle ou telle autre logique. Sauf à dire que les acteurs soient tout à fait rationnels et qu'ils se conduiraient en fonction de leurs intérêts personnels. Dans ce cas, il va falloir admettre que ces acteurs rationnels pensent par eux-mêmes sans s'appuyer sur aucune catégorie de pensée existante. Pour Olivier de Sardan, les acteurs seraient mus par une « pression normative commune », des « codes sociaux partagés », des « modes de reconnaissances sociales » ou encore des « modes d'intelligibilité des interactions »<sup>289</sup>. D'accord, néanmoins, j'aimerais bien connaître l'origine de ces « codes » et de ces « modes » susceptibles de faire « pression » sur les acteurs pour les décider à penser et à agir.

À ce stade, il nous manque un *explanans* (quelque chose qui explique) pour comprendre l'origine des codes et des modes qui guident la pensée et l'action. J'apprécie l'orientation théorique de cette « nouvelle anthropologie du développement » orientée vers la théorie du choix rationnel et de

---

<sup>287</sup> Au sujets de ces mouvements alternatifs que Gustave Massiah appelle « mouvement citoyen mondial » (voir : Massiah, 2003, Le mouvement citoyen mondial., *Revue du MAUSS*, N°21, 23.), le lecteur pourra consulter les autres articles du N°21 de la Revue du MAUSS.

<sup>288</sup> Olivier de Sardan, 1995, *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*, KARTHALA Editions.

<sup>289</sup> Olivier de Sardan, 2013, Logiques de la corruption, *In Fassin and Lézé (dir.), La question morale. Une anthropologie critique*, Paris: PUF.

l'individualisme méthodologique. Cela permet d'expulser le relativisme spontané des sciences sociales qui aboutit à une sorte de « logique de relativité restreinte »<sup>290</sup>, c'est-à-dire une démarche qui se contente d'opposer les non-modernes aux modernes et à prétendre que la rationalité des premiers serait entravée par le poids des traditions. *Exit*, l'alternative serait d'adopter une posture basée sur le « principe de relativité généralisée » selon lequel les hommes sont toujours aussi rationnels en pratique si l'on veut bien considérer que cette rationalité individuelle est d'abord une rationalité institutionnelle partagée. Nous ne pensons pas d'une manière essentiellement différente des hommes pré-modernes, non pas parce que ceux-ci seraient comme nous - individus rationnels isolés (version de l'individualisme rationaliste) -, mais parce que, comme eux, nous sommes tributaires, pour penser et opérer, des choix, des institutions qui, pour l'essentiel, accomplissent le travail de penser et de choisir à notre place. Reste que leurs institutions et les nôtres diffèrent. On trouve cette approche chez Mary Douglas, comme je le montre dans le paragraphe qui suit et qui constitue le choix de mon modèle d'analyse.

### 6.3. L'approche par les institutions comme modèle d'analyse : l'apport de Mary Douglas.

Anthropologue britannique née en 1921 et décédée en mai 2007 à Londres, Mary Douglas a été initiée à la discipline par Evans-Pritchard à Oxford, et fut par la suite influencée par Émile Durkheim. À cette époque, l'anthropologie britannique a commencé à remettre en question sa définition inaugurale : l'étude des sociétés primitives, première définition de l'anthropologie, corrélative du développement et du triomphe de l'intérêt pour la colonisation<sup>291</sup>. Comme elle le dit elle-même dans sa principale publication (*Purity and danger*, traduit en français par *De la souillure*, « *Je pensais que ma mission était de laver les primitifs – ainsi les appelait-on alors- de l'accusation de posséder une logique*

<sup>290</sup> C'est une formulation que j'emprunte à Alain Caillé dans son avant-propos sur l'ouvrage de Mary Douglas. Voir : Douglas, *op. cit.*

<sup>291</sup> On pourra noter au passage qu'elle a travaillé elle-même au British Colonial Office en 1947. Je m'appuie ici largement sur un exposé des travaux de M. Douglas que m'a communiqué personnellement le professeur B. Steinmann.

ou une pensée différentes de la nôtre »<sup>292</sup>. Son terrain inaugural (1949-1959) se situe au Kasai, à l'époque, une province du Congo Belge, actuellement République Démocratique du Congo. Elle a particulièrement observé les *Lele*, une société matrilineaire. De ses observations, elle dénie dès 1967 le fait que la pratique des *Lele* procéderait d'une autre pensée que celle des Occidentaux. Elle va plus loin en faisant de son terrain un champ de modernité au même titre que les sociétés occidentales. Elle fait ainsi apparaître que les mécanismes accoucheurs du monde contemporain, sont aussi insidieusement empreints de magie ou de religiosité que les sociétés *archaïques*, en relativisant et en remettant en question les catégories religion/magie. Ainsi, l'avertissement « il n'y a pas de pensée spécifiquement moderne présidant à la pratique sociale contemporaine » succède à la proclamation « il n'y a pas de pensée primitive ». Ce qui compte, ce n'est donc pas une différence diachronique ni de cultures successives entre les Occidentaux et les Autres. L'important, c'est la variété extraordinaire des sociétés. Celles-ci produisent des systèmes de pensée d'une diversité confondante. Mais si cette diversité a toujours fasciné le goût de l'exotisme, Mary Douglas concentre son attention sur le procès de production de la pensée. De ce point de vue-là, elle ne sépare pas la pensée de la perception, qu'elle voit comme « perception sociale » ; et elle a consacré sa vie à dégager ces mécanismes de « production ». Pour elle, toutes les sociétés consacrent une énergie considérable à établir, maintenir et restaurer un certain ordre matériel, et c'est cet ordre matériel qui est en quelque sorte l'appareil à penser des sociétés. C'est cette position qu'elle expose dans son ouvrage qui va me servir de référence à mon modèle d'analyse. Il s'agit de l'ouvrage publié en 1986 sous le titre original *How Institutions Think*, et traduit par *Comment pensent les Institutions* par Anne Abeillé dans la deuxième édition de La Découverte en 2004.

Dès l'introduction, Mary Douglas déclare sans ambiguïté : « Comme une discussion complexe a besoin d'un cadre théorique bien défini, j'ai choisi d'aborder la solidarité et la coopération à travers les travaux d'Emile Durkheim et de Ludwik Fleck. Pour eux, une véritable solidarité n'est possible que dans la

---

<sup>292</sup> Douglas, 1971, *De la souillure: essai sur les nations de pollution et de tabou*, Maspero.

mesure où les individus ont les mêmes catégories de pensée. Bien des philosophes contestent que cette mise en commun soit possible, car elle est en contradiction avec les axiomes qui fondent la théorie de l'action rationnelle pour laquelle chaque être pensant doit être considéré comme un individu souverain. Mais la théorie du choix rationnel, basée sur cette axiomatique, se heurte, avec l'idée de solidarité, à des difficultés insurmontables. [...]. On a tendance à rejeter Durkheim et Fleck parce qu'ils semblent dire que les institutions pensent par elles-mêmes. Or, étant donné qu'il est bien clair que les institutions ne pensent pas par elles-mêmes, il vaut la peine de chercher à comprendre ce qu'ils voulaient réellement dire par là »<sup>293</sup>. Dire que les institutions pensent serait donc une métaphore qu'il faut chercher à comprendre. Et pour le faire, elle s'inspire d'une allégorie, en ce sens qu'au lieu de présenter directement sa pensée, elle l'a rend plus frappante en s'inspirant d'une image, celle offerte par Lon Fuller dans *The case of the Speluncean Explorers*<sup>294</sup>.

La scène se déroule à la Cour Suprême d'une ville imaginaire appelée Newgarth. Il s'agit de l'histoire de cinq spéléologues bloqués dans une grotte lors d'une prospection. Un long processus de sauvetage s'engage et se solde par la mort accidentelle de dix secouristes. Une vingtaine de jours après l'effondrement de la grotte, les autorités ont réussi à établir un contact radio avec les sinistrés. Elles leur signifient alors que l'opération de sauvetage pourrait durer encore une dizaine de jours. Or les spéléologues n'ont pas suffisamment de vivre pour tenir pendant toute cette période. Leur seule chance de survie passe par le sacrifice d'un parmi eux qui accepterait de se faire manger par les autres. Le contact radio se coupe. On peut bien s'imaginer la discussion qui s'engage à l'intérieur de la grotte. Après de longues hésitations à prendre une décision, Roger, un des spéléologues, fait la proposition de tirer au sort, par un jet de dés, celui qui va être mangé. Malheureusement, le choix se porta sur lui, et il fut mangé. Une fois sauvés de la grotte, les survivants ont été conduits au tribunal pour être jugés de l'assassinat de leur camarade. Le tribunal les reconnaît coupables. Ils font appel et se retrouvent donc à Cour

---

<sup>293</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 37.

<sup>294</sup> Fuller, 1949, *The case of the speluncean explorers*, *Harvard Law Review*, 616-645.

Suprême pour être jugés de nouveau. Le président de la Cour dit qu'il comprend bien que leur acte est condamnable par la loi, confirme la justesse du premier jugement, mais il demande la grâce présidentielle. Un premier juge demande l'acquittement en évoquant la jurisprudence (l'éloignement géographique des sinistrés) et la légitime défense en interprétant la loi sur l'homicide. Un deuxième juge, pris d'indignation, se retire de la Cour. Il se demande de quel droit ils s'arrogent, eux présents à la Cour, pour se substituer au tribunal de la nature. Un troisième juge confirme la condamnation des accusés, récuse la proposition de grâce présidentielle en arguant le fait que le judiciaire ne devrait pas refaire la loi ni interférer avec les autres organes du gouvernement. Enfin, un quatrième juge prononce l'acquittement. Pour lui, les hommes sont gouvernés par des hommes et non par des lois et des théories abstraites. Il s'appuie sur un sondage qui révèle que 90% des personnes interrogées étaient en faveur de la grâce présidentielle. Seulement, il estime que la probabilité est forte pour que le Gouverneur de l'État refuse la grâce présidentielle pour sauver l'image de son statut, et demande en conséquence l'acquittement pur et simple. La Cour étant visiblement partagée, c'est la confirmation du premier jugement qui est faite et les accusés ont été exécutés.

La leçon qu'elle tire de cette histoire est qu'il serait difficile, sinon impossible, que ces juges s'entendent sur une question si épineuse qu'est celle de la mort. La raison en est que tous s'appuient sur des institutions différentes pour penser leurs arguments. On se trouve alors en présence de trois philosophies de la loi et par ricochet de trois formes de la vie sociale : la forme individualiste, la forme sectaire et la forme hiérarchique. Avant même l'étape du jugement, c'est la même indécision qui prévaut dans la grotte : les uns et les autres vont argumenter par rapport aux principes auxquels ils adhèrent. On pourrait supposer qu'ils sont de simples touristes venant d'un village solidaire et partageant par exemple les principes hiérarchiques du premier juge. Ils seraient plus susceptibles d'accepter la proposition de sacrifier l'un d'eux mais ne pas s'entendre sur le choix de la personne. Par honneur, le chef pourrait se proposer, mais les membres se verraient mal en train de massacrer leur chef ; le plus jeune aussi pourrait se proposer, mais les autres n'accepteront pas non

plus, parce qu'il est justement jeune et que ce serait dommage de lui ôter la vie ; etc. Par contre, si on suppose qu'ils sont des membres d'une secte religieuse, c'est la probabilité qu'ils se réjouissent de cette situation qui est grande. Ils pourraient en effet s'imaginer que le jour du jugement dernier était arrivé et passeraient leur temps qui reste à prier, à chanter et à danser. En conclusion, « seul des individualistes, qui ne sont liés les uns aux autres par aucun lien et que n'imprègne aucun principe de solidarité, choisiraient la solution du pacte cannibale »<sup>295</sup>. Il est ainsi clair que la pensée dépend des institutions et c'est bien ce que voulait dire Durkheim qui n'a d'ailleurs pas hésité à proposer que la sociologie soit définie comme « la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement »<sup>296</sup>, l'institution étant « toutes les croyances et tous les modes de conduites institués par la collectivité ».

C'est donc sur les épaules de Mary Douglas que je me pose pour conduire mon analyse. Pour moi, les acteurs de développement, obéissent certes à des logiques. Bien sûr ces logiques suivent des codes, des modes ou encore des normes. Cependant, pour comprendre l'action, c'est surtout au niveau des institutions que devraient s'orienter les réflexions, car ce sont elles qui font et qui entretiennent les codes, modes et normes. Les institutions doivent être prises « *au sens de groupement social légitimé. L'institution en question peut être une famille, un jeu ou une cérémonie; l'autorité légitimante peut venir d'une personne - un père, un docteur, un juge, un arbitre ou un maître d'hôtel - ou bien, de façon plus diffuse, se fonder sur un consensus ou sur un principe fondateur général. Ce qu'on exclut ici sous le nom d'institution, ce sont des arrangements pratiques purement utilitaires ou provisoires et reconnus comme tels. Nous supposons que la plupart des institutions établies sont à même, face*

---

<sup>295</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 37. D'où la nécessité de préciser ce qu'est une société. Pour Mary Douglas, « On ne peut appeler société l'ensemble des passagers d'un autobus ni une foule née du hasard. Pour former une société, ses membres doivent partager certaines idées ou certains sentiments. Mais cela ne veut pas dire qu'un corps constitué ait un comportement spécifique. S'il possède quelque chose en propre, ce n'est qu'en vertu de la théorie juridique qui lui confère une personnalité fictive. Mais la personnalité juridique ne suffit pas et ne présume d'aucune affectivité propre aux personnes morales. On ne peut pas dire d'un groupe qu'il a un « comportement » - encore moins une pensée ou un sentiment – simplement parce qu'il est légalement constitué ». cf. : *ibid.* p. 39.

<sup>296</sup> Durkheim, 2004, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, p. XXII.

à une contestation, d'appuyer leurs prétentions à la légitimité sur leur adéquation à la nature de l'univers. Une convention est institutionnalisée quand, à la question de savoir pourquoi on agit ainsi - et même si la première réponse est formulée en termes de convenance mutuelle -, il est possible de répondre in fine en se référant au mouvement des planètes dans le ciel ou au comportement naturel des plantes, des animaux ou des hommes »<sup>297</sup>. C'est dans ce sens que je considère les mythes, les rites et rituels comme des institutions, autant que les organisations de développement et leurs « lieux neutres »<sup>298</sup>. Tous ont en commun la faculté d'élaborer, par un travail collectif, des philosophies sociales. En conséquence, on ne saurait dire que l'acteur de développement africain s'appuierait uniquement sur les institutions traditionnelles (parenté, ethnie, mythes, rites, etc.) pour penser son acte, d'autant plus qu'il est en contact avec d'autres institutions (celles du développement par exemple). Toutes ces institutions cohabitent dans le monde développementiste en particulier et dans tous les mondes en général, dans un rapport de dominant/dominé dynamique et dans une sorte de conquête de territoires ou d'espace<sup>299</sup> (voir figure ci-dessous). Les acteurs se réfèrent aux unes et aux autres (monde de pensée A, B ou C) pour penser (SP<sub>1</sub> à SP<sub>n</sub>) et agir selon les situations d'interactions. Les styles de pensée élaborés par les diverses institutions peuvent être regroupés sous deux profils essentiels dans le cadre de la présente thèse : le monde de pensée marchand et le monde de pensée non marchand. Ceci n'est qu'une distinction théorique qui permet de rendre compte du phénomène étudié (la richesse) autour des principes axiologiques de travail, d'argent, de don, et du vivre ensemble. Dans la réalité ces mondes s'enchevêtrent et créent de micro-sous-mondes. Ce qui laisse aux acteurs une large possibilité de choix (si ce n'est un embarras). La configuration pourrait se présenter sous la forme de la figure ci-dessous.

---

<sup>297</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 81.

<sup>298</sup> Bourdieu et Boltanski, 1976, La production de l'idéologie dominante, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, 3-73.

<sup>299</sup> Dans le monde dominé par la pensée marchande, la pensée non-marchande tente de gagner du terrain. Inversement, dans le monde dominé par la pensée non-marchande, la pensée marchande est assez offensive. Néanmoins, d'une manière générale, l'idée que le monde soit dominé par la pensée marchande semble être reconnue par de nombreux auteurs.



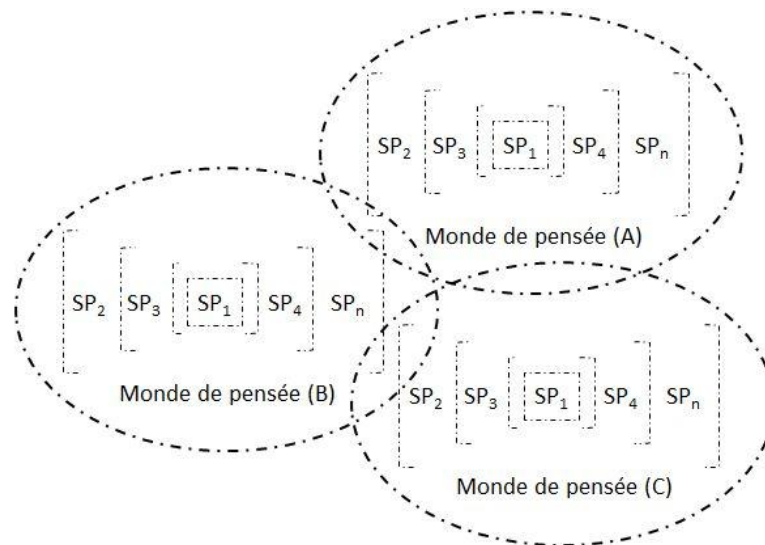


Figure 9 : Enchevêtrement des mondes de pensée et styles de pensée (SP)<sup>300</sup>.

Suite à ce choix de problématique, je peux donc oser une réponse à ma question de départ : comment comprendre les pratiques des acteurs de développement de Bokokopé face aux questions de richesse, de travail, d'argent, de don, et du vivre ensemble ? Je libelle cette réponse sous la forme de l'hypothèse que voici :

### HYPOTHÈSE :

Les acteurs du développement agissent en fonction de styles de pensée produits par des institutions en tant que groupements sociaux légitimés. Pour comprendre leurs actions, il faut comprendre leurs styles de pensée, et pour comprendre leurs styles de pensée, il faut comprendre les institutions qui les produisent.

En conséquence, les objectifs de ma recherche sont les suivants :

<sup>300</sup> Une adaptation du « puzzle notionnel » de Jean-Marie SECA. Voir : SECA, 2005, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin, p. 16.

## OBJECTIFS :

- a. Décrire et analyser les institutions en présence : d'un côté les mythes et les rites *kabyè* ainsi que d'autres rituels togolais, les institutions de développement (associations d'aide, services techniques de l'État). Le but n'étant pas de les opposer, mais de donner à voir leur enchevêtrement éventuel.
- b. Dégager les styles de pensée que ces institutions forment et entretiennent, notamment autour des éléments transhistoriques et transculturels que sont le travail, l'argent, le don et le vivre ensemble (les principes axiologiques orientés vers autrui).

Le sens à donner à la notion d'*institution* a été largement exposé ci-dessus. Il est indispensable de préciser dans la même foulée, les concepts clés de ce modèle :

Par le choix que Mary Douglas a fait de concilier Durkheim et Fleck, elle a repris en toute logique les concepts de ceux-ci. Ainsi :

Le style de pensée : il s'agit d'un terme technique de Fleck qui est l'équivalent des « représentation collectives » chez Durkheim. Il est « la condition d'existence de toute cognition et détermine ce qui doit être considéré comme une question sensée et comme une réponse vraie ou fausse. Il fournit le cadre et définit les limites de tout jugement portant sur la réalité objective. Sa caractéristique essentielle est d'être invisible aux membres du collectif de pensée »<sup>301</sup>. C'est une notion proche de celles de schème conceptuel ou encore de « schémas cognitifs »<sup>302</sup>. D'une manière générale en sciences sociales, on pourra parler de *représentations sociales* en tant que « connaissance pratique dans une société en mouvement »<sup>303</sup>. La représentation sociale renvoie ainsi à « un *mode de construction* des savoirs, partagés par les groupes et les individus, et à leurs *contenus* eux-mêmes,

<sup>301</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 43.

<sup>302</sup> Rossi, 2014, Le rôle des schémas cognitifs, In: DORTIER (dir.) *Le cerveau et la pensée. Le nouvel âge des sciences cognitives*, Paris: Editons Sciences Humaines, (p. 187).

<sup>303</sup> SECA, *op. cit.*, p. 15.

organisés en systèmes ouverts d'idées. [...]. Pensée qui se fabrique au fur et à mesure, à partir de *réserves* de savoirs, de connaissances scientifiques, de traditions, d'idéologies et de religions, les représentations sont inscrites dans les périodes de l'histoire et les changements de la vie sociale »<sup>304</sup>.

Le collectif de pensée : le « collectif de pensée est également un terme technique de Fleck. Il correspond à la notion de « groupe social » chez Durkheim. Dans un collectif de pensée, les membres sont soumis à la contrainte du style de pensée. Il comprend de « vrais fidèles » et est de ce fait différent d'une « communauté de pensée » dans laquelle les membres ne partagent pas de style de pensée. Certains auteurs utilisent aussi le terme de « mode de pensée »<sup>305</sup>. Les collectifs de pensée sont structurés : « au centre, l'élite hiérarchisé des initiés, à la périphérie, les masses ; le centre est le pivot. La périphérie reprend ses idées sans se poser de questions et à la lettre, opérant ainsi une espèce d'ossification »<sup>306</sup>. Mais, Mary Douglas conseille d'utiliser plutôt le terme de « monde » de pensée qui serait plus adapté de nos jours.

Pour atteindre ces objectifs, voici le modèle d'analyse que j'adopte :

Modèle d'analyse :

Au vu des objectifs libellés dans le paragraphe précédent, ma démonstration se fonde sur deux modèles : l'analyse structuro-fonctionnelle (et non structuro-fonctionnaliste)<sup>307</sup> du rite et l'approche théâtrale de l'analyse des interactions de Goffman. Le premier modèle me fournit les outils nécessaires pour comprendre la structure et les fonctions des mythes et rites des migrants de Bokokopé. Le mythe de la création et les différents rites d'initiation présentent un certain

---

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> Le cas de Horton et Fennegan cité par Mary Douglas. Voir : Douglas, *op. cit.*, p. 49.

<sup>306</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>307</sup> C'est beaucoup plus l'idée d'un outil d'analyse structurelle et fonctionnelle que d'une théorisation pure que je retiens ici. Raison pour laquelle, sur les trois conditions que Parsons établit du système d'action, je me contente, à la suite de Merton (Merton, 1968, *Social theory and social structure*, Simon and Schuster.), d'être plus modeste et de ne m'intéresser qu'à certains aspects de la deuxième et de la troisième condition. Cf. Parsons, 1937, *The Structure of social action*, *Social Action*, 768.

nombre d'invariants plus ou moins stables. Cependant, le contact avec le pays d'accueil d'une part, et la modernité d'autre part, ont induit des transformations qu'il convient de relever et de contextualiser. Parsons évoque à juste titre l'idée d'un cadre stable qui permet l'intériorisation des normes et des valeurs par les acteurs. Sous l'apparence folklorique des rites, se cache une structure comparable *mutatis mutandis* au schéma élaboré par Van Gennep, et qui donne sens à l'action. Les mots, les chants, les danses, les coiffures, les cicatrices, le corps, etc., sont autant de signes reliés entre eux par des principes d'opposition ou de complémentarité pour donner une direction à la vie des migrants. D'où la question de la fonction du rite. À la suite de Parsons, je modélise quatre fonctions essentielles : l'adaptation ; l'orientation vers la réalisation d'objectifs ; l'intégration interne ; le maintien des modèles de contrôle. Cependant, je n'ai pas la prétention d'en faire une théorie générale susceptible d'expliquer tous les phénomènes rencontrés à Bokokopé, il s'agit simplement de l'appliquer aux mythes et aux rites dits *kabyè*. Quant à la référence à Goffman, les notions *d'interaction* et de *scène* me permettent de rendre compte au mieux de la vie quotidienne des migrants de Bokokopé dans leur quête du bien-être, dans la mesure où ces métaphores de « mise en scène » et de « théâtre » m'ont permis de prendre en compte théoriquement non seulement les activités du groupe mais aussi ma propre place en tant qu'observateur et acteur intervenant à plusieurs titres. L'interaction, c'est ce qui se passe lorsque deux individus au moins se trouvent en présence l'un de l'autre. Pour les migrants *kabyè* de Bokokopé, le bonheur se ressent surtout à partir du moment où l'on respecte certaines valeurs et règles de l'ordre social. Or, ceci ne peut être observé qu'à travers différents types d'interactions telles que les conversations, les occasions de rencontres sociales, ou les relations en public, même celles non focalisées c'est-à-dire qui n'ont pas un objet officiel défini en tant que tel et qui sont provoquées par la présence aléatoire de plusieurs personnes dans des lieux publics.

La vie sociale des migrants de Bokokopé se présente donc comme une expérience de la vie communautaire vécue sur une *scène* avec ses *acteurs* et son *public* (les autochtones, les techniciens du développement, les

enseignants, le prêtre, les acheteurs de produits agricoles ou d'élevages, les autres migrants de Bokokopé, les familles restées à *Kukudè*, moi-même en tant que chercheur, observateur et observé etc.). Dans les *situations d'interaction* que j'ai observées sur cette « scène globale », les migrants *kabyè* de Bokokopé (comme tous les interactants en général), étaient soit en position d'acteur, soit en position de public. En effet, et selon Goffman, chaque situation de « *mise en représentation* » comporte deux *régions* : une région antérieure qui est la *scène* proprement dite et une région postérieure qui peut être considérée comme une *coulisse*. Selon les situations d'interaction, une scène peut devenir une coulisse et vice versa, tout en sachant que la seule coulisse absolue est l'endroit où l'acteur se retrouve seul, sans aucun public.

Mais de toutes les manières, la perspective adoptée consiste à décrire les migrants *kabyè* de Bokokopé comme étant toujours restés en représentation pour moi, ainsi que sur une scène de théâtre. J'ai étudié leurs expressions explicites (langage verbal) ou leurs expressions indirectes (gestes, postures corporelles, vêtements..), en particulier celles qui visaient à contrôler les impressions données en public. J'ai accordé une attention particulière aux moyens ultimes qui consistaient à éviter de perdre la face (et qui sont liés à des règles ou des valeurs d'amour propre, d'estime de soi), et également aux façons de faire en sorte de préserver la face des autres (règles ou valeurs de considération).

Je souligne à quel point cette double règle (celle de l'amour propre et de la considération) est au centre de la vie, de l'énergie spirituelle et de la moralité chez les migrants *kabyè* de Bokokopé. Toutes les autres règles et valeurs en découlent ou la conditionnent.

Pour respecter au mieux cette règle de maintien de la face, l'interactionnisme symbolique de Goffman a montré clairement comment chaque mise en scène, chaque situation d'interaction doit produire un sentiment de réalité. Ainsi, les interactants ont-ils recours à un *appareillage symbolique* ou *façade* qui permet de planter le *décor* et de définir clairement le contexte de l'interaction. Mais il

arrive que le décor et la *façade personnelle* ne convergent pas et cela attire l'attention ou crée des situations de *fausses notes*.

Pour nourrir mon modèle d'analyse, j'ai donc adopté une méthodologie de recherche conforme au choix de ma problématique, avec comme axes principaux : l'enquête de terrain de longue durée, l'observation des interactions et les modifications et les altérations de l'observation induites par ma propre participation. Ce sera l'objet du chapitre qui suit.

## Chapitre 7

### De la démarche pour collecter et analyser les données de terrain.

« Il faut dormir avec une poule pour s'apercevoir qu'elle pète »<sup>308</sup>

Pour alimenter mon modèle d'analyse, j'ai opté pour le thème classique en ethnologie de *l'observation participante*. Mon unité d'observation est la famille, entendue ici comme maisonnée. Cette conception diffère de la définition officielle<sup>309</sup> mais elle m'a été imposée par la configuration de mon terrain (j'ai été largement acteur et public, intervenant et observateur, analyste et analysé), ainsi que par la structure organisationnelle de la communauté des migrants *kabyè* de Bokokopé. Ils vivent en effet dans des concessions distantes les unes des autres d'en moyenne 150 mètres. Chaque concession abrite un foyer qu'ils nomment « famille ». Ainsi, durant mon séjour chez eux, j'ai été l'hôte de trois familles, à raison d'une famille chaque année. Cela m'a permis d'enregistrer trois récits de vie des trois chefs de familles qui m'ont hébergé. Cependant, vu la taille relativement moyenne de la population, j'ai eu des contacts fréquents avec pratiquement toutes les familles résidentes. C'est la description de cette expérience que j'entends mener ici. Dans un premier temps, j'expose ma rencontre avec mon *doc* et l'organisation que nous avons mise en place pour faciliter mon travail de terrain. Ensuite j'explique comment j'ai mené mes enquêtes et les outils que j'ai utilisés. Enfin, je parle de l'analyse des résultats et du processus de leur validation.

---

<sup>308</sup> Diction que le vieux Hodo m'a confié à Bokokopé lors d'une causerie, mais je ne suis pas sûr qu'il soit spécifiquement *kabyè*, car on l'entend aussi dans d'autres dialectes.

<sup>309</sup> D'après le Dictionnaire de Définition de l'INSEE, « une famille est la partie d'un ménage comprenant au moins deux personnes et constituée : -soit d'un couple marié ou non, avec le cas échéant son ou ses enfant(s) appartenant au même ménage ; -soit d'un adulte avec son ou ses enfant(s) appartenant au même ménage (famille monoparentale). Pour qu'une personne soit enfant d'une famille, elle doit être célibataire et ne pas avoir de conjoint ou d'enfant faisant partie du même ménage. Un ménage peut comprendre zéro, une ou plusieurs familles ». Cf. Insee, 2012, Insee - Définitions et méthodes - Définitions, [En ligne], Disponible sur: <http://www.insee.fr> [Consulté le 11/05/2009].

### 7.1. Rencontre avec Henry et l'organisation de mes séjours.

En avril 2008, dans le cadre d'une activité d'accompagnement des populations de Bokokopé qui s'apprêtaient à bénéficier d'un projet d'élevage, j'arrivai dans le village, accompagné de trois autres techniciens en animation et en élevage. Le principal but de cette visite était de me présenter aux membres du groupement de producteurs en tant que nouvel employé de l'association d'aide, avec qui ils étaient en partenariat. Les techniciens qui m'accompagnaient étaient : Tchanna, la comptable, Vipro et Afi, deux techniciens en élevages formés à l'Institut National de Formation Agricole de Tové (INFA-TOVE), implanté à Kpalimé. C'est Tchanna qui m'a introduit aux migrants de Bokokopé. Elle leur a expliqué que je venais d'arriver dans l'association et que je devrais travailler ensemble avec eux, en tant que premier responsable de l'organisation. Ils étaient visiblement contents de me rencontrer : ils ont applaudi et certaines femmes ont même poussé le fameux cri strident qui indique la particularité d'un fait ou d'un geste. Mais cela peut être aussi de la politesse, ou du respect, ou encore un moyen de gagner ma sympathie (en tant que premier responsable de l'association d'aide qui les accompagne, cela peut être utile). Je ne saurai jamais s'ils étaient vraiment heureux de me voir ; même si je leur posais la question, ils répondraient à coup sûr qu'ils l'étaient, et de toutes les manières, c'était la première fois qu'on se voyait, et surtout je ne sais même pas pourquoi cette précision me préoccupait, sans doute peut-être parce que je pensais sérieusement que les premières impressions comptaient beaucoup en termes de rapports interpersonnels, rapports qui risquaient surtout de durer, dans le cas échéant. Avec le recul, je me rends compte qu'en fait, j'étais en proie à ces spéculations parce que je me préoccupais déjà de la posture qui pourrait être la mienne tout le long de mon séjour. En effet, ces pensées ne m'ont pas traversé l'esprit lorsque j'ai été présenté dans d'autres villages ou hameaux dans lesquels l'association intervenait. Mais ici, à Bokokopé, ce n'était pas la même chose. Parallèlement à la profession, j'entendais aussi réaliser une recherche sur la vie des migrants et en analysant la configuration de Bokokopé, je ne m'étais pas rendu compte qu'elle présentait



justement des critères pertinents pour une telle étude ! Bref, tous avaient l'air ravi de me voir, et moi, j'étais content d'être là, et c'est ce qui importait en ce moment.

Lorsque Tchanna faisait son intervention, je remarquai un monsieur qui traduisait en *kabyè*, et ceci de manière spontanée ; on sentait bien qu'il avait l'habitude. C'était Henry. Jeune, la trentaine, assez dynamique et ayant un contact très facile. Il avait des cahiers et un stylo en mains, je compris qu'il devrait être le secrétaire ou le président du groupement. Mais après les présentations, je sus qu'il était plutôt le secrétaire et que c'était Koumealo la présidente.



Photo 1 : à gauche, Henry le secrétaire du groupement, et Kouméalo, la présidente (2009).

Après la réunion, nous sommes restés encore un peu. La présidente et son secrétaire voulaient me souhaiter la bienvenue dans leur hameau. Ils nous ont offert « un pot » de *silm*, une boisson locale à base de mil. Ce fut l'occasion également de faire plus ample connaissance. Ils m'ont interrogé sur ce que je

faisais avant, sur ma famille, etc. J'en ai profité aussi pour récolter quelques informations sur les membres du groupement, sur le village, etc., et surtout sur Henry qui servait d'interprète. Il est vrai que je comprends un peu la langue, que je peux tenir une conversation, et qu'ils étaient d'ailleurs très contents de s'en rendre compte, mais j'ai senti que Henry, lui, pouvait jouer un rôle important dans le hameau. Plus tard, je lui ai parlé de mon projet de mener une étude dans le village, il en parlé à la présidente et au chef du hameau. Nous en avons discuté ensemble et ils n'y ont pas trouvé d'inconvénient. D'ailleurs le chef m'a tout de suite proposé un premier séjour chez lui lorsque je serais prêt. C'est donc de cette manière quelque peu accidentel qu'Henry est devenu mon *doc*. En même temps j'étais satisfait de l'avoir comme informateur, j'essayais d'être méthodique, car je restais conscient de l'influence qu'il pourrait avoir sur moi ou moi sur lui et qui pourrait biaiser les données. La situation se compliquait davantage avec ma position de professionnel du développement, et de surcroît, travaillant avec lui et les membres de sa communauté, il fallait nécessairement que j'en tienne compte dans mes analyses. Mais cela fut, et cela est encore, une bonne collaboration, car nous sommes restés en contact et il arrive que je reprenne attache avec lui pour des informations complémentaires. Par son intermédiaire, j'ai ainsi réussi à effectuer une douzaine de séjours à Bokokopé, en dehors des visites de travail. Ces séjours se sont étalés sur trois années. Mais en les mettant bout à bout, cela pourrait donner plus de vingt-six mois d'observations et d'enquêtes.

❖ 2008 : (7 mois)	❖ 2010 : (7 mois)
✓ Avril – mai.	✓ Février – avril.
✓ Juillet – septembre.	✓ Juillet – août.
✓ Novembre – décembre.	✓ Octobre – novembre.
❖ 2009 : (7 mois)	❖ 2011 : (5 mois)
✓ Janvier.	✓ Janvier – février.
✓ Mars – juin.	✓ Juin – août.
✓ Octobre – novembre.	

Tableau 16 : Calendrier de mes séjours à Bokokopé.

Lors de ces séjours, j'ai pu collecter quantité de données. Dans le paragraphe qui suit, je décris le déroulement des enquêtes.

## 7.2. L'échantillonnage et l'unité d'analyse : mes enquêtes de maisonnées.



*Photo 2 : Le Chef du hameau, devant sa case.*

Le hameau de Bokokopé compte en tout 37 concessions pour une population de 273 habitants<sup>310</sup>. Cette population est marquée par une forte proportion de jeunes de moins de 35 ans qui sont au nombre de 221, soit environ 80% de la population. Parmi cette jeune population, les enfants de moins de 14 ans occupent environ 60 % de cette tranche. J'ai eu des entretiens avec les 37 chefs de familles, leurs épouses, leurs enfants de plus de 14 ans et avec les 5 enseignants qui résident dans le hameau, soit au total plus d'une centaine de personnes, environ 38% de la population du hameau. En plus, j'ai sélectionné 15 chefs de familles autochtones, 10 chefs de familles de migrants *kabyè* de 5 autres hameaux environnants et 5 techniciens de développement qui mènent des actions à Bokokopé et dans la région. Par ailleurs, j'ai rencontré des personnes ressources : 5 responsables d'ONG nationales, 3 responsables

<sup>310</sup> Vu la taille du hameau et en l'absence de chiffres officiels, j'ai fait faire un petit recensement de la population de Boko Kopé. Les chiffres énoncés ici proviennent de cette collecte de données.

d'ONG internationales installées au Togo, 2 responsables de réseaux d'ONG et association de solidarité internationale basées à Lille mais menant des actions vers l'Afrique, 4 professeurs d'universités travaillant sur l'Afrique, 1 linguiste et 1 philosophe de l'Université de Lomé, 3 membres de l'Académie *Kabyè*, 2 experts en suivi-évaluation.

La collecte des données s'est faite de quatre manières : les entretiens, l'observation, la participation et l'analyse documentaire. Théoriquement ces méthodes sont distinctes mais en réalité elles sont complémentaires et interconnectées. Il s'agit certes d'une recherche qualitative, mais il a fallu réaliser deux petites enquêtes pour fixer d'une part la perception par les migrants de la notion de *bien-être*, et d'autre part apporter une nuance de taille dans l'usage du concept d'ethnie. Ainsi, d'avril 2008 à août 2011, j'ai procédé à 109 interviews ; 2 enquêtes auprès de 193 personnes; la transcription de 56 conversations; la description de 2 occasions sociales (le déroulement du rite *Waaɣ* et la vie autour d'un projet d'élevage); la transcription d'une dizaine de situations d'interaction en public non focalisées ( sur la place du village, dans les maisons, au champ, à l'église, au marché, en ville, en voiture...) ; et enfin, l'analyse de documents historiques, anthropologiques, sociologiques, géographiques ou encore philosophiques et de 3 récits de vie.



*Photo 3 : Une maisonnée à Bokokopé.*

Les données ainsi collectées ont fait l'objet de deux types d'analyses. Les deux petites enquêtes ont été traitées de manière quantitative, en établissant des tableaux à double entrée faisant ressortir les résultats en proportion du nombre d'enquêtés. Ces résultats ont été ensuite interprétés et utilisés dans l'argumentation des critères de choix de mon sujet de recherche. Quant aux données issues des entretiens, de l'observation, de la participation et de l'analyse documentaire, elles ont été traitées à partir de techniques d'analyse de contenus qualitatifs. J'ai utilisé la catégorisation, l'analyse contextuelle et l'analyse actancielle (grilles de lectures).

En optant pour l'observation participante, j'ai choisi de *m'imprégner des catégories mentales*<sup>311</sup> des migrants de Bokopé en communiquant avec eux, en partageant leur existence de manière durable, en participant à leur vie quotidienne et à leurs activités. Mais cette démarche n'est pas sans causer quelques problèmes d'ordre scientifique. Elle est souvent *considérée comme trop imprégnée de subjectivité et pas assez en rupture avec le sens commun*<sup>312</sup>. Pour plus d'objectivation, je me suis imposé trois critères de validation de mes résultats : le critère d'acceptation interne, le critère de cohérence interne et le critère de confirmation externe.

### 7.3. Le traitement et l'analyse des données recueillies : les résultats et le processus de leur validation.

*« Pour être bien sûr que la stimulation n'est pas à la base de notre objectivation, pour être bien sûr que le contrôle objectif est une réforme plutôt qu'un écho, il faut en venir au contrôle social. Dès lors, dût-on nous accuser de cercle vicieux, nous proposons de fonder l'objectivité sur le comportement d'autrui, ou encore, pour avouer tout de suite le tour paradoxal de notre pensée, nous prétendons choisir l'œil d'autrui – toujours l'œil d'autrui – pour voir la forme – la forme heureusement abstraite – du phénomène*

<sup>311</sup> Mucchielli, 2009, *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*, Armand Colin. p.166.

<sup>312</sup> *Ibid.*

*objectif : Dis-moi ce que tu vois et je te dirai ce que c'est. Seul ce circuit, en apparence insensé, peut nous donner quelque sécurité que nous avons fait complètement abstraction de nos visions premières. [...] Nous avons tant besoin d'être tout entiers dans notre vision du monde ! Mais c'est précisément ce besoin qu'il faut vaincre ».* (Bachelard, 2004: 287)

*« D'habitude, on attend que la construction objective réalisée par un esprit solitaire soit achevée, pour la juger dans son aspect final. On laisse donc l'esprit solitaire à son travail, sans surveiller ni la cohésion de ses matériaux ni la cohérence de ses devis. Nous proposons au contraire un doute préalable qui touche à la fois les faits et leurs liaisons, l'expérience et la logique ». (Bachelard, 2004: 288)*

La validation de la cohérence interne concerne mon argumentation logique. J'expose le caractère inductif de la démarche qui m'a permis d'apprendre du terrain et de laisser les questions, les objectifs et les hypothèses en surgir et se raffiner au fur et à mesure que ma recherche avançait. Il s'agit d'un retour réflexif sur ma situation d'enquête qui prend la forme d'un tableau chronologique adapté du tableau de Stéphane Beaud et de Florence Weber sur *les différentes phases de l'enquête par dépaysement*<sup>313</sup>.

La confirmation externe fait appel à ma capacité d'objectiver les données que j'ai recueillies. Je présente les stratégies avec lesquelles ces données ont été collectées, notamment en ouvrant mon échantillon à d'autres communautés de migrants *kabyè* situées dans la région et à d'autres catégories socio-professionnelles (enseignants, techniciens en développement, experts...); en pratiquant le chevauchement de quatre méthodes (entretiens, enquêtes, observation, analyse documentaire); et enfin en procédant à la vérification et à la critique de ma démarche par des personnes étrangères à ma recherche (mes deux directeurs de thèse, les journées de doctorants à Lomé et à Lille, les séminaires SUD/DÉVELOPPEMENT et MECIT, ainsi que bien d'autres personnes).

Quant au critère d'acceptation interne, il s'agit du degré de concordance et d'assentiment entre les participants à l'étude et moi-même sur le sens que j'ai

<sup>313</sup> Beaud et Weber, 2010, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte.p.133.

attribué aux données recueillies. J'ai appliqué ce critère à deux niveaux : d'abord à moi-même, en partant du principe que la qualité des données que j'ai recueillies dépendait du degré de mon acceptation par les migrants, de la place que j'ai tenté de me faire au sein de leur communauté et surtout de la place qu'ils ont voulu me laisser. En tant qu'observateur, je ne pouvais pas m'empêcher d'être observé à mon tour, surtout lorsque j'étais à la fois chercheur et employé d'une organisation de développement. Pour plus d'objectivité, je me dois donc d'exposer l'équilibre que j'ai su trouver entre affects, émotions et cognition<sup>314</sup>. Ensuite, je l'ai appliqué au niveau de l'interprétation même des données, dans l'optique de vérifier si la réalité telle que je l'ai reconstruite rencontrait l'assentiment des participants. J'ai de ce fait organisé le 15 mai 2012 à Bokokopé, une séance plénière en présence de 72 personnes à qui j'ai présenté les résultats provisoires de ma recherche et demandé s'ils se reconnaissaient dans ce portrait de leurs expériences et surtout s'ils pensaient que j'avais bien interprété leurs propos. Le 20 septembre 2013, j'ai renouvelé cette étape afin de communiquer les dernières conclusions et surtout de solliciter par la même occasion, les autorisations de publication de photos et de prénoms.

À travers cette démarche, c'est surtout ma position en tant que chercheur, mais aussi de professionnel du développement, qui interrogeait mon aptitude à prétendre à une quelconque objectivité. Dans le chapitre suivant, je reviens sur cette expérience de terrain pour montrer comment j'ai tenté de m'absoudre.

---

<sup>314</sup> Ce retour réflexif sur ma situation d'enquête était initié dans le cadre de la thématique et de l'atelier dirigé par B. Steinmann, voir note ci-dessus, et a fait l'objet d'un article publié par l'Association Française d'Anthropologie et d'Ethnologie. Voir : N'DJAMBARA, *op. cit.*





## Chapitre 8

### Mon positionnement en tant qu'observateur ... observé.

Pour celui qui s'est initié à l'Ethnologie, la première règle qu'il intègre est celle qui lui rappelle à tout moment qu'il doit rechercher la rigueur scientifique par sa capacité de distanciation. Les difficultés liées à cet effort d'objectivation dépendent de la position du chercheur et de son degré d'appartenance à la communauté qu'il observe.

Pour avoir ce *regard éloigné*, l'altérité se présentait comme une condition indispensable au choix du terrain anthropologique, avec son principe d'étude d'une « société exotique » particulièrement différente de celle de l'observateur. Ironiquement, je pouvais prétendre à l'excellence dans ce domaine, du fait de mon appartenance à une ethnie africaine différente de celle que j'observais, et dont je pouvais de surcroît comprendre la langue ! Heureusement, comme le précisent les auteurs des *Notions clés de l'ethnologie, pour autant, l'ethnologue n'a pas à s'interdire l'étude des sociétés occidentales*<sup>315</sup>. Et cela suppose sans doute qu'étant donné que tous les chercheurs ne sont pas forcément des Occidentaux, l'idée est de dire que l'ethnologue peut observer sa propre communauté ! Là également, j'étais très à l'aise, participant à la fois du point de vue de l'occidental et de celui de membre d'un groupe proche de celui que j'analysais. Lévi-Strauss n'a pas manqué de généraliser la posture ethnologique en ces termes : « Toute société différente de la nôtre est objet, tout groupe de notre propre société, autre que celui dont nous relevons, est objet, tout usage de ce groupe même, auquel nous n'adhérons pas est objet »<sup>316</sup> !

Aujourd'hui, nous pouvons aller plus loin en disant, pour paraphraser un peu Lévi-Strauss, que même une société qui nous est familière est objet. Bourdieu nous en donne une illustration dans son *Homo Academicus* dont la publication a suscité ce commentaire de Roger Maggiori du journal *Libération* du 24

<sup>315</sup> Géraud, *et al.*, 2007b, *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin.

<sup>316</sup> Cité par Géraud, voir *ibid.*

décembre 1984 : « Que pouvait-on en effet objecter à Bourdieu avant même de lire son livre ? Qu'on ne peut pas, sauf à sacrifier toute objectivité scientifique, parler de manière "dégagée" et neutre d'un monde social où l'on se trouve soi-même gagé et engagé »<sup>317</sup>.

Mais, Bourdieu, en faisant un retour réflexif sur sa propre situation de chercheur, a répondu d'avance à une telle objection. Il a rédigé un chapitre de près de cinquante pages qui est peut-être plus fort que tout le livre, et qui constitue sans doute l'une des leçons les plus magistrales de méthodologie sociologique.

Une fois tranchée la question du choix du terrain, proche ou non de l'observateur, se posait aussi celle de la prise en compte ou non des émotions dans la construction du savoir anthropologique. Ce questionnement trouve sa raison d'être dans le fait que toujours, est considérée comme connaissance scientifique, une connaissance dépouillée au maximum de toute émotion et essentiellement basée sur la raison. Si Platon pensait que les émotions perturbaient la raison, Kant est allé plus loin en considérant les émotions comme étant des maladies de l'âme<sup>318</sup>. L'idée est de dire qu'il faut un certain calme et une sérénité certaine pour conduire une recherche scientifique. Cependant, est-il juste d'établir la dichotomie entre l'émotion et la construction du savoir ?

Lorsqu'on aborde le champ des émotions, on se rend compte que les définitions varient considérablement d'un auteur à l'autre. Il ne s'agit pas ici de revenir sur ce débat, mais il est important de préciser ce que j'entends par émotion tout au long de cette démarche. Parmi les définitions possibles, j'en ai choisi une qui est plus proche de la perception des émotions telles que captées sur mon terrain de recherche. J'ai préféré celle de Lazarus, traduite par Bruno Fortin en ces termes : « Les émotions sont des réactions complexes qui engagent à la fois le corps et l'esprit. Ces réactions incluent un état mental subjectif, tel que la colère, l'anxiété ou l'amour, une impulsion à agir, telle que

<sup>317</sup> Maggiori, 1984, Ce que Bourdieu veut dire, *La revue de Presse* [En ligne], Disponible sur: <http://www.leseditionsdeminuit.com> [Consulté le 02/03/2009].

<sup>318</sup> Cosnier, 1994, *Psychologie des émotions et des sentiments*, Retz.

fuir ou attaquer, que cela soit exprimé ouvertement ou non, et de profonds changements dans le corps, tels qu'une augmentation du rythme cardiaque ou de la pression sanguine. Certains de ces changements corporels préparent à des actions d'adaptations soutenues. D'autres - tels que les postures, les gestes et les expressions faciales - communiquent aux autres ce que nous ressentons ou ce que nous voulons que les autres croient que nous ressentons »<sup>319</sup>.

### 8.1. Moi et mon terrain.

J'ai donc choisi de me concentrer sur une communauté de migrants ruraux au sud du Togo, pays d'où je suis originaire. Il s'agit de migrants venus du nord du pays (région d'où je viens), de l'ethnie *kabyè*<sup>320</sup> (que j'ai connue pendant une période de ma scolarité et dont je parle la langue). Je n'entends pas revenir sur le débat ethnologique autour du mot *terrain*, mais il est important dans ce débat, de choisir. Contrairement à la tradition ethnographique, il ne s'agit pas d'un milieu lointain pour moi, ni d'une société lointaine. C'est un endroit où je me rends, dans mon propre pays, pour *observer la vie d'une société et recueillir sur elle des informations directement fournies par les intéressés eux-mêmes*<sup>321</sup>. Cette prise de position fait suite à un questionnement au vu de la littérature anthropologique : peut-on être anthropologue africain et africaniste, et le cas échéant peut-on être crédible ?

Parti donc pour étudier comment la communauté migrante *kabyè* de Bokokopé vivait en milieu d'accueil, notamment les liens qu'elle entretenait avec les autochtones et les transformations culturelles que cette situation avait pu engendrer, j'ai été surpris par la régularité d'un phénomène qui semble régir leur vie sociale : le recours aux projets de développement comme moyen de garantir le financement de besoins cycliques tels que le rite d'initiation *Waay*,

<sup>319</sup> Fortin, 2002, Les émotions et la santé, *Psychologie Québec*, 19, 25-28.

<sup>320</sup> Le Togo compte une quarantaine d'ethnies dont les principales sont : Kabyè (30% de la population) au nord, Ewé (45% de la population). Cf. Direction Générale de la Statistique et de la Comptabilité Nationale.

<sup>321</sup> Lenclud, 1991, Méthode ethnographique, *In* Bonte and Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*: Paris: PUF, p. 470.

alors que généralement, pour financer leurs dépenses liées aux événements cycliques<sup>322</sup> ou imprévus, les paysans vendent ou hypothèquent leurs actifs, convertissent de petits montants d'épargne en grosses sommes utiles au moment opportun.

Un projet de développement est un outil adopté par les États dits en voie de développement, sous l'impulsion des institutions de Bretton Woods pour promouvoir leur développement, et aussi par les ONG<sup>323</sup>/Associations pour améliorer les conditions de vie des populations pauvres. D'après une de mes enquêtes réalisées sur place, notamment lors de mon mémoire de Master, au moins 80% des adultes que comptait le hameau de Bokokopé appartenaient ou avaient appartenu à des groupements villageois de développement. Le groupement villageois étant le porteur désigné d'un projet de développement (qu'il émane de l'État ou d'associations de développement) au niveau du village. La plupart reconnaissent avoir soumis, plus d'une fois au moins, un projet agro-pastoral à des ONG ou autres associations de développement. Ce qui m'a donc poussé à regarder de plus près ce phénomène.

J'ai ainsi effectué un séjour d'observation de trois ans auprès de la communauté des migrants *kabyè* de Bokokopé, un hameau situé à environ 15 km au Nord-est de Kpalimé, la deuxième grande ville de la Région des Plateaux du Togo. Sept mois après le démarrage de ma recherche, j'ai accepté un poste de responsable d'une Association de Solidarité Internationale (ASI) au Togo, qui intervient aussi dans la Région des Plateaux où se situe justement Bokokopé, mon terrain de recherche. L'ASI a initié, un an plus tôt, à la demande des migrants, un projet d'élevage. Ce fut donc l'occasion idéale pour moi d'observer la vie quasi-quotidienne de ces migrants autour du projet de développement, et de *faire voir les connexions*<sup>324</sup> de cette pratique avec

---

<sup>322</sup> Stuart Rutherford classe les dépenses paysannes en deux catégories : les dépenses liées aux événements cycliques (funérailles, rites, mariages, naissances, l'éducation des enfants, l'aménagement de l'habitat, le veuvage, les fêtes religieuses ou traditionnelles annuelles etc.) et les dépenses liées à des événements imprévus (la maladie, les accidents, les décès, les guerres, les inondations, les incendies etc.). voir : Rutherford, 2002, *Comment les pauvres gèrent leur argent*, Karthala.

<sup>323</sup> Organisme Non Gouvernemental.

<sup>324</sup> Wittgenstein, 2000, Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer, *revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie*, 13-31.

d’autres aspects de leur vie. Il faut dire que si ce poste m’a été proposé, c’est aussi parce que le monde du développement ne m’est pas tout à fait étranger, j’y ai travaillé pendant près de dix années.

Me voici donc dans une situation où, en tant que chercheur, j’aborde un milieu qui m’est familier, dans un contexte professionnel connu. Comment puis-je dans ce cas prétendre à l’objectivité ? Face aux différentes formes d’émotions et d’affects inévitables dans le monde du développement, comment ai-je pu prendre de la distance afin de livrer un travail *scientifique* ? Le but est de répondre à cette question en exposant les difficultés que j’ai rencontrées dans ma quête de rigueur scientifique, ainsi que les outils que j’ai mobilisés pour tenter de trouver un équilibre entre émotions, affects et objectivité.

Dans mon cas, je ne pouvais prétendre à la connaissance qu’en prenant conscience de tous les obstacles qui pouvaient l’empêcher, surtout dans ce milieu où le projet de développement occupait une place essentielle et apparaissait comme *un enjeu où chacun joue avec des cartes différentes et des règles différentes*<sup>325</sup>. Ici, plus qu’ailleurs, je me suis trouvé dans un monde où « lorsqu’un individu est mis en présence d’autres personnes, celles-ci cherchent à obtenir des informations à son sujet ou bien mobilisent les informations dont elles disposent déjà. Elles s’inquiètent de son statut socio-économique, de l’idée qu’il se fait de lui-même, de ses dispositions à leur égard, de sa compétence, de son honnêteté, etc. »<sup>326</sup>.

Le ressentiment s’est avéré être alors l’un des principaux pièges à déjouer. Ce souvenir d’un mal, d’une injure, d’un échec, etc. est à la base de l’expression des *émotions* et des *affects* dont il a fallu que je fasse véritablement cas. J’entends ici par *émotions*, ces états affectifs passagers qui peuvent être conçus comme un phénomène de désadaptation à la réalité ou plutôt, à la suite de Jean-Paul Sartre, comme une conduite dotée de sens, au moyen de laquelle le sujet s’efforce de s’adapter au monde. Pour cerner ces émotions, j’ai observé les impressions les plus élémentaires d’attraction ou de répulsion – *affects* —

---

<sup>325</sup> Olivier de Sardan, *op. cit.*

<sup>326</sup> Goffman, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit.

qui sont à la base de l'affectivité exprimée aussi bien par les observés que par moi-même. Goffman ne dit-il pas d'ailleurs qu'*on ne peut saisir en effet des attitudes, des croyances et des émotions vraies ou réelles chez quelqu'un qu'à travers ses aveux ou, de façon indirecte, à travers ce qui apparaît comme un comportement involontairement expressif*<sup>327</sup>. Or, ces croyances et ces émotions diffèrent d'un sujet à l'autre et dépendent de l'environnement dans lequel elles ont été observées/ressenties.

## 8.2. Prendre conscience des émotions et des affects.

Pour mieux comprendre les diverses expressions affectives, j'ai identifié tous les acteurs en présence ainsi que le *rôle* qu'ils ont et qu'ils ont pu avoir dans diverses circonstances en présence des autres, en commençant par moi-même dans le rôle de chercheur, professionnel et intégré à la communauté. En face d'eux et avec eux, « j'ai » les migrants *kabyè*, mais aussi les autochtones, mes collaborateurs (techniciens de l'ASI), les enseignants de l'école primaire de Bokokopé, le pasteur du village, les agents techniques de l'État et d'autres ONG, et enfin ceux que je nomme *figurants* (ouvriers, artisans ou manœuvres recrutés ponctuellement dans le cadre du projet, fonctionnaires ou libéraux ayant acquis des propriétés aux environs du village, visiteurs, élus, etc.). Tous ces acteurs sont inévitablement en *interactions* les uns avec les autres, dans un contexte défini par Goffman comme celui de : *toute personne placée en présence des autres (qui) a de multiples raisons d'essayer de contrôler l'impression qu'ils reçoivent de la situation*<sup>328</sup>.

Pour influencer les autres dans une situation donnée, chaque acteur développe donc une panoplie d'actions ou de comportements en conformité avec son statut. J'entends par *rôle*, une activité ou un comportement typique préétabli dans la panoplie d'activités possibles d'un acteur, auxquels celui-ci peut avoir recours dans une occasion ou dans une autre. Lorsqu'un acteur entre en contact avec un autre, certains aspects de leurs rôles se rencontrent et

---

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> *Ibid.*

produisent « des rapports » particuliers. Les émotions et les affects ne sont que des manifestations des effets de ces rapports. À l’instar de Jeanne Favret-Saada, je vais tenter d’apporter la preuve empirique de ces relations en revenant sur un fragment de récit<sup>329</sup>. Ainsi, prenons l’exemple de la *représentation*<sup>330</sup> de Koura<sup>331</sup>, du 9 octobre 2009. L’objectif de cet entretien était de comprendre les liens que les enquêtés entretenaient avec le pays d’origine et les conséquences que cela pouvait avoir sur leur quotidien. Lors de notre entretien, voici comment il nous parle de ses parents : « Moi, là où je les accuse, c’est au niveau de la gestion de leurs biens acquis ici en pays d’accueil. Leur idée principale était de bien manger et d’envoyer le reste à leurs parents restés au village au Nord. Ils n’ont pas pensé à l’avenir de nous, qui sommes leurs enfants. Ils n’ont pas pensé acheter des terres pour garantir notre avenir. Ils se disaient que tôt ou tard ils devraient repartir chez eux et qu’il était donc inutile d’acquérir des terres ici. Maintenant, nous les enfants, nous ne pouvons aller nulle part, nous sommes nés ici, nous avons grandi ici, et même si nous connaissons notre village d’origine, nous ne pourrions pas y vivre. Or, nous sentons qu’à tout moment, nous pourrions être priés par les autochtones, propriétaires terriens, de quitter les lieux. [...] C’est pourquoi, personnellement, mon rêve est de tout faire pour acquérir un terrain rural ici, de m’y installer et de commencer une vie stable avec ma petite famille. »

Comment vais-je comprendre ou interpréter<sup>332</sup> cette *expression explicite* de mon informateur au-delà de tout préjugé ? Quelles ont pu être les émotions exprimées et comment ai-je pu en être affecté ? Pour saisir la façon de voir de l’enquêté à ce moment précis en rapport avec les différentes postures que j’ai pu avoir, je me suis appuyé sur le tableau suivant qui définit les acteurs en présence et quelques rôles pertinents qu’ils peuvent avoir.

---

<sup>329</sup> Elle écrit notamment à la page 51 : « Les seules preuves empiriques que je puisse fournir de l’existence de ces positions et des relations qu’elles entretiennent, ce sont des fragments de récit ». cf. Favret-Saada, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard.

<sup>330</sup> J’entends par représentation, la totalité de l’activité ou du comportement donné par un acteur dans le but d’essayer d’influencer un autre acteur dans une occasion précise.

<sup>331</sup> N’ayant pas encore obtenu l’autorisation de publication des identités des enquêtés, je leur ai attribué des noms fictifs accompagnés de petits descriptifs (que je ne mentionne pas ici) afin de me retrouver dans mes notes.

<sup>332</sup> Au sens herméneutique, c’est-à-dire en insistant sur le regard, le sentir et le langage, donc décrire ce que j’ai vu, senti et entendu.

Code acteur	ACTEURS	ROLES <sup>1</sup>
A	Nous-mêmes	<ul style="list-style-type: none"> <li>- (1) Chercheur</li> <li>- (2) Professionnel du développement.</li> <li>- (3) Intégré à la communauté de migrants.</li> </ul>
B	Les migrants <i>kabyè</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- (1) Enquêtés.</li> <li>- (2) Bénéficiaires d'un projet de développement.</li> <li>- (3) Notre hôte.</li> </ul>
C	Nos collaborateurs	<ul style="list-style-type: none"> <li>- (1) Techniciens de terrains de développement.</li> <li>- (2) Habités des migrants.</li> <li>- (3) Observateurs du processus de recherche.</li> </ul>
D	Les enseignants	<ul style="list-style-type: none"> <li>- (1) Éducateurs.</li> <li>- (2) Autorités intellectuelles locales.</li> <li>- (3) Hôtes des migrants <i>kabyè</i>.</li> </ul>
E	Le pasteur	<ul style="list-style-type: none"> <li>- (1) Cultes.</li> <li>- (2) Conciliateur/recours.</li> <li>- (3) Hôtes des migrants.</li> </ul>
F	Agents techniques	<ul style="list-style-type: none"> <li>- (1) Professionnels.</li> <li>- (2) Courtiers.</li> <li>- (3) Habités.</li> </ul>
G	Figurants : ouvriers, artisans, manœuvres, élus, commerçants, etc.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- (1) Clients.</li> <li>- (2) Spectateurs actifs.</li> <li>- (3) Hôtes ponctuels des migrants.</li> </ul>

Tableau 17 : visualisation des acteurs en présence et de leurs rôles.

La première constatation qui peut être faite à partir de ce tableau est que nous sommes bien en présence de deux acteurs : moi (A) et mon informateur (B) qui est un membre influent de la communauté des migrants. Ce jour, nous avons un rendez-vous d'enquête relatif à son histoire de vie. L'interview s'est déroulée sous un arbre derrière sa case<sup>333</sup>. À première vue, il s'agit d'une rencontre entre un chercheur (rôle A1) et son enquêté (rôle B1). Mais en tenant compte des trois dimensions de chacun de nous deux, le discours de l'enquêté peut être interprété sous l'angle de neuf (09) rapports possibles.

<sup>333</sup> Chaque acteur peut avoir une infinité de rôles. Mais dans le cadre de cette recherche, j'ai choisi d'en retenir les trois les plus pertinents par acteur



### 8.3. Le poids des émotions et des affects.

Et pourtant, le tableau révèle que chacun des deux acteurs à au moins trois rôles. Par conséquent, il pouvait y avoir neuf situations possibles d’interactions<sup>334</sup> entre mon informateur et moi au moment de cette séance d’interview. La prise en compte de ces divers contextes m’amène à plusieurs rapports et effets qui en découlent, les effets de ces rapports se manifestant sous forme d’émotions ou d’affects.

Rapports	Description.	Affects/Emotions
(A1,B1)	Découverte /information/connaissance	Joie, surprise, remords, anticipation.
(A1,B2)	Compréhension/jeu des acteurs	Anticipation, optimisme, joie, déception.
(A1,B3)	Partage/secrets/complicités.	Acceptation, amour, optimisme, tristesse, remords.
(A2,B1)	Evaluation/Diagnostic	Soumission, peur, anticipation, surprise, joie, optimisme, déception.
(A2,B2)	Complicité/Partenariat/jeux	Acceptation, optimisme, surprise, joie, mépris, agressivité, intimidation.
(A2,B3)	Victimisation/sollicitations	Tristesse, surprise, colère, peur, anticipation, optimisme, déception, soumission.
(A3,B1)	Prudence/précautions/ouverture	Anticipation, acceptation, surprise, joie, optimisme.
(A3,B2)	Reconnaissance/témoignage/partage	Joie, acceptation, peur, optimisme, soumission, déception, intimidation.
(A3,B3)	familiarisation/courtoisie/confiance	Amour, joie, acceptation, surprise, optimisme, soumission, intimidation, colère, tristesse, peur, déception.

Tableau 18 : Présentation de la rencontre des acteurs, de la situation qu’elle crée et des émotions ou affects qui peuvent en découler.

Comme on peut le constater, lors de mon travail d’observation, j’ai vécu une multitude de situations chargées d’émotions relevant de diverses catégories et de degrés différents. Je ne saurais exposer ces situations dans le cadre de cet article. Le tableau ci-dessus ne montre qu’une seule situation, celle de la rencontre entre un enquêté et moi. L’idée n’est pas d’étudier les émotions. De nombreux psychologues se sont déjà penchés sur la question. Il s’agit, en tant qu’Anthropologue, de faire preuve d’*Intelligence émotionnelle*<sup>335</sup> qui consiste à

<sup>334</sup> Si nous considérons les deux acteurs A – nous - ; B – l’enquêté – et 1,2,3 les modèles d’actions pré-établies ou rôles de chaque acteurs, nous aurons en effet les 9 situations (A1,B1) ; (A1,B2) ; (A1,B3) ; (A2, B1) ; (A2,B2) ; (A2,B3) ; (A3,B1) ; (A3,B2) ; (A3,B3) qui sont des contexte différents d’interactions, certes à des degré divers selon la sujet abordé.

<sup>335</sup> Goleman, 1995, *Emotional intelligence*, New York, Bantam Books.

prendre conscience de toutes les formes possibles d'émotions dans toutes les situations ; d'apprendre à les identifier, à les vivre pendant le travail d'observation, puis à les comprendre lors de l'analyse et de l'interprétation.

C'est ainsi que pour construire ce tableau, je me suis basé sur les types d'émotions reconnues par la communauté scientifique et décrites par Jacques Cosnier dans son ouvrage *Psychologie des émotions et des sentiments*. Il existe un certain nombre d'émotions basales ou primaires, *caractérisées par des éprouvés spécifiques (affects), des expressions comportementales spécifiques et des manifestations physiologiques tout aussi spécifiques* (Cosnier, 1994). Leur nombre varie d'un auteur à l'autre, mais les plus communes sont la joie, la tristesse, le dégoût, la surprise, la colère et la peur. A ces émotions de base s'ajoutent plus d'une centaine d'autres qualifiées de secondaires notamment par Plutchik<sup>336</sup>. J'ai pu dès lors comprendre et interpréter le récit de l'enquêté sous plusieurs angles de vue.

Je peux voir, dans le récit ci-dessus, un migrant combattif, malheureux, le bénéficiaire courtisan, qui sait ce qu'il veut, le confident, le prévoyant, etc. De même, moi aussi, je me dois de prendre conscience de mes différentes postures dans ces neuf situations d'interactions entre nous deux. Je me suis interrogé sur la position qui m'était attribuée de façon subjective par les enquêtés à travers leurs propos ou à travers les expressions de leur corps : moi, intellectuel, analyste et peut-être détenteur de solutions ; moi, bienfaiteur, représentant d'une organisation ; moi, ami et confident selon mon degré d'implication dans la communauté ; moi, hôte de longue durée ; etc. Ne pas tenir compte de ces aléas, c'est courir le risque de ne voir qu'une seule facette de l'action de l'enquêté et surtout le risque d'exalter ma propre subjectivité ainsi que celle de mon informateur.

Vient alors le moment crucial de la construction des traits significatifs que j'ai pu dégager de cette rencontre. Dans un souci d'objectivation, j'ai donc essayé d'énumérer les émotions exprimées par l'enquêté au cours de son récit. Le but

---

<sup>336</sup> Plutchik, 2002, *Emotion and Life*, *American Psychological Association*. Sur les types d'émotions, voir le Guide des émotions de Michelle Larivey sur [www.redpsy.com/guide](http://www.redpsy.com/guide).

était de voir comment j'y étais affecté et comment cela avait pu modifier ma vision, car je n'aurais pu non seulement les prévoir, mais aussi les éviter. Elles devraient s'exprimer de toutes les façons, et mon travail consistait à les prendre en compte. Tour à tour, j'ai noté *un enquêté souriant*, mais qui présentait une expression de *dégoût* et qui avait *un air accusateur* vis-à-vis de ses parents qui n'auraient pas pris soin de *garantir son avenir* (déception). Comment pouvait-il *sourire* en même temps qu'il éprouvait une certaine *douleur*? Que devrais-je comprendre, était-il *fier* de ses parents ou était-ce un *rire jaune*? En face, j'éprouvais quant à moi de la *compassion* qui m'éloignait du *sourire* et surtout un peu de *colère* due au fait que je me sentais fortement concerné par la question. Je me suis trouvé, dans ce cas, dans une posture de chercheur et de proche à la fois. Le petit sourire de l'enquêté peut se comprendre, lorsque j'ai remarqué par la suite *un enquêté attentionné* et *compréhensif* qui trouve une raison à ses parents (ceux-ci étaient certains de repartir dans leur village d'origine). À partir de là, je me suis laissé affecter par les émotions de quelqu'un qui ne veut pas baisser les bras et qui sait ce qu'il cherche, après avoir surmonté sa *peur du lendemain* et l'impasse dans laquelle il se trouve. C'est sans doute ma posture d'engagé et de professionnel du monde du développement qui provoquait en moi ces émotions et qui me poussait à m'intéresser à ce qu'il comptait faire pour y arriver. C'est ainsi que lorsqu'il dit que son rêve était d'acquérir un lopin de terre, ma préoccupation a été de savoir comment est-ce qu'il pensait s'y prendre? Il a alors parlé d'épargner toujours un peu plus d'argent et surtout, de *continuer* à soumettre des projets de développement à des ONG *comme nous l'avons toujours fait ici*, ajouta-t-il. En me laissant affecter par les émotions issues de l'interaction entre lui et moi en ce moment précis et en exprimant mes émotions à mon tour, j'ai découvert des éléments supplémentaires qui venaient corroborer une de mes hypothèses de recherche, qui était finalement de montrer que, pour *les migrants kabyè de Bokokopé*, *le projet de développement était un phénomène social où s'exprimait à la fois l'économique, le juridique, le moral, le religieux, le culturel, ainsi que toutes les formes esthétiques auxquelles ces faits aboutissent.*

Pour rendre compte de mon terrain, je ne me demande donc pas forcément vers où est-ce que mes hôtes cherchent à me mener, je me laisse guider par les circonstances, les situations, les émotions, les sentiments, les affects qui découlent de ces situations. Mêmes les biais que ce choix pourrait engendrer font partie de mon texte, c'est le cas par exemple des biais liés aux effets des rapports (A2-B2) et (A2-B2), c'est-à-dire moi en tant que professionnel du développement et eux en tant qu'enquêtés et bénéficiaires d'un projet de développement financé par un organisme que je représente auprès d'eux.

#### 8.4. Les biais liés à la lucidité complaisante et à l'effet de domination symbolique.

Un autre piège que j'ai perçu est celui que je peux appeler le piège de la *lucidité complaisante*, pour désigner le fait que je me sois trouvé en présence de sujets en pleine possession de leurs facultés intellectuelles, perspicaces, voire clairvoyants, qui maîtrisent très bien le monde du développement et qui sont prêts à se montrer agréables, à rendre service ou à faire montre d'une indulgence excessive envers moi. C'est un comportement à même de déjouer mon regard objectivant, surtout si je ne prenais pas conscience du fait que ces sujets étaient en plein dans leur rôle, celui de produire des impressions qui exprimaient leur sensation d'obligance à mon égard en tant que leur *sauveur*. Or, la capacité de ces acteurs à donner des impressions peut se présenter sous deux formes : une forme explicite avec des mots, par l'emploi de termes génériques ; ou alors une forme indirecte, c'est-à-dire par des gestes, des signes et même des techniques du corps entendues comme *les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps*<sup>337</sup>. « Bonjour chef ! », « nous vous souhaitons le bienvenu monsieur », « directeur, le projet marche bien », « grand-frère, je vous ai vu hier en ville ».

Ce sont là quelques expressions utilisées par les observés pour me désigner, et pourtant ils connaissent tous mon prénom. Mon statut de responsable d'ONG

<sup>337</sup> Mauss, 2002, Les techniques du corps, [En ligne], Disponible sur: <http://doclaios.hypotheses.org> [Consulté le 22/06/2009].

travaillant *avec eux* autour d’un projet d’élevage crée inévitablement une relation d’interactions qui a pour corollaire un *effet de domination symbolique*. Dans un pareil cas, j’ai été amené à m’interroger sur la position que les migrants *kabyè* m’attribuaient subjectivement à travers ces propos, et surtout sur les incidences que cela pourrait avoir sur leurs expressions aussi bien explicites ou directes. Car, de toutes les manières, nous nous devons de *faire partie des hiérarchies*<sup>338</sup>. En fonction des *intérêts* (en tant qu’émotion secondaire) de l’enquêté, je suis perçu différemment. Selon les cas, je suis considéré, soit comme le représentant de l’institution à partir de laquelle ils ont pu entamer une activité qui va leur permettre d’améliorer leur condition de vie, donc comme un fonctionnaire, un intellectuel, un *bourgeois*, un dominant directeur, soit comme un observateur – qui a réussi à créer une familiarité avec eux – ou quelqu’un susceptible d’être un confident, à qui on peut dire des choses comme à un *frère*. Et selon ces différentes situations, les données collectées ont un sens et une importance particulière. Situation délicate aussi bien pour moi que pour mes informateurs.

Autant je dois prendre conscience de ces variations de contextes tout en surmontant mes propres préjugés, autant je place mon informateur dans une situation où il doit interpréter sa propre culture ainsi que la mienne. C’est ce paradoxe que Paul Rabinow décrit en ces termes : « on demande à l’informateur de penser certains aspects de son propre monde sous des angles multiples, et il doit ensuite apprendre à élaborer différentes représentations de cet objet nouvellement mis en lumière à l’intention de quelqu’un qui se trouve en dehors de sa culture, qui ne partage presque aucun de ses présupposés, et dont les intentions et démarches sont obscures. »(Rabinow, 1988).

Ce *procès d’interlocution*<sup>339</sup> devient plus délicat encore avec cette relation implicite de domination imprimée par mon statut de professionnel du développement, et reste de ce fait une situation emprunte d’émotions et d’affects.

---

<sup>338</sup> Leservoisier, 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales: retour réflexif sur la situation d’enquête*, KARTHALA Editions.

<sup>339</sup> Favret-Saada, *op. cit.*

## 8.5. Émotion et cognition

*On ne peut pas mettre le vent en cage*, disait Christophe André<sup>340</sup>, en citant un proverbe, à propos des émotions. Les émotions jouent en effet un grand rôle dans notre vie. Elles guident nos décisions, elles influencent nos relations sociales. Quoi de plus normal que d'éprouver des émotions et des sensations en tant qu'être humain. Et si l'homme est au cœur de l'objet anthropologique, la construction de la connaissance ne saurait se faire en embrigadant les affects au profit d'une certaine rationalité qui serait la base de la scientificité.

Même si la recherche anthropologique a mis du temps pour s'intéresser au corps comme objet d'étude, on peut noter aujourd'hui la construction d'un postulat de base tel que rapporté par Françoise Héritier : le corps est le point d'ancrage de la pensée et de l'ordre social, et la nature sensible du corps infère une dimension affective de la vie sociale. Dès lors, une question mérite d'être posée : « peut-on raisonnablement penser que cette nouvelle anthropologie du corps et des affects qui s'y rattachent contredit fondamentalement celle fondée sur la mise en évidence de structures, qui semble impliquer exclusivement l'usage de la raison ? »<sup>341</sup>.

À cette question, mon expérience de terrain relatée ici me permet d'affirmer que non seulement il n'y a point de contradiction, mais surtout qu'il s'agit d'une orientation éclectique à prendre en compte. Mon terrain de recherche, le monde du développement, est un cadre chargé d'émotions, il serait incohérent de ne pas tenir compte, tant des faits réels que des faits irréels, émotionnels pour ainsi dire. J'ai donc essayé de trouver un équilibre et une justesse émotionnels comme rationnels pour rendre compte des situations observées en me laissant guider par les différentes situations d'enquêtes. Comme le dirait Favret-Saada, cela peut paraître une stupidité quand on sait que « l'ethnographie [...] ne peut se désigner comme science qu'à la condition d'effacer la trace de ce que fut le travail sur le terrain [...] ». Je soutiens pourtant que la stupidité de l'ethnographe,

---

<sup>340</sup> ANDRE, 2006, Peut-on gérer ses émotions?, *Sciences Humaines*, 34-37.

<sup>341</sup> Héritier, 2003, Une anthropologie symbolique du corps, *Journal des africanistes*, 73, 9-26.

c'est-à-dire son refus de savoir où l'indigène veut l'entraîner, est inévitable dans de semblables circonstances »<sup>342</sup>.

Les conditions d'observation ont été particulières, d'autant plus que, non seulement je suis face au monde des migrants *kabyè* de Bokokopé, mais aussi au mien, ou plus précisément à mes mondes : mon monde de professionnel, celui de chercheur et celui de proche (ou que je considère comme proche)<sup>343</sup>. Le but de ma recherche reste, certes, la compréhension du monde de ces migrants, mais il a été difficile pour moi de le décrire, sans prendre en considération d'une part les représentations officielles de l'institution que j'incarne (représentations qui forgent une bonne partie de mes préjugés ainsi que ceux des enquêtés), et d'autre part les critères de distanciation qui me sont dictés par ma posture de chercheur. La maîtrise et l'utilisation des termes ou vocabulaire génériques<sup>344</sup> de la *culture*<sup>345</sup> de *développement*, aussi bien par

<sup>342</sup> Favret-Saada, *op. cit.*

<sup>343</sup> Pendant mon séjour dans cette communauté, s'il est vrai que, personnellement, je me sentais très proche d'elle (je suis de la même région, je comprends et je parle la langue, etc.) il m'est arrivé quand-même de me demander si elle me considérait comme un proche.

Si mes relations professionnelles étaient claires - il s'agit du représentant d'une organisation qui accompagne techniquement les bénéficiaires d'un projet -, si mes relations de chercheur/enquêtés étaient également claires - il s'agit de quelqu'un intéressé par leur histoire, leur mode de vie, et qui cherche davantage à comprendre -, celles de quelqu'un ayant des liens particuliers avec eux ne semble pas l'être pour autant. Elles ont toujours été interférées par les deux premières, en ce sens qu'il était difficile de déterminer des émotions et des affects propres au registre particulier d'une certaine fraternité. En fin de compte, j'ai retenu que, même si cette fraternité existait et était réciproque, elle a pu être aussi le résultat de mon long séjour au sein de la communauté. Je dois donc en tenir compte dans mon effort d'objectivation.

<sup>344</sup> Olivier de Sardan parle d'ailleurs clairement de « langage-développement » qui est constitué de l'univers langagier des enquêtés et de celui des institutions de développement. Autour d'un projet de développement, ces deux univers entrent en contact sous la forme d'un langage-projet. C'est de ce langage-projet dont il est question ici. Cf. Olivier de Sardan, *op. cit.* Signalons que l'OCDE (Organisation de Coopération et de Développement Économiques) a même publié en 2002 un Glossaire des principaux termes dans lequel on peut trouver par exemple la définition du terme « bénéficiaire » utilisé dans le tableau ci-dessus en ces termes : « Individus, groupes ou organisations qui bénéficient de l'action de développement, directement ou non, intentionnellement ou non. » (CAD, 2002). Dans le même registre, on peut également noter le Glossaire élaboré par le CADTM (Comité pour l'Annulation de la Dette du Tiers-Monde) en 2003 qu'on peut trouver en suivant ce lien : [http://www.cadtm.org/article.php3?id\\_article=117](http://www.cadtm.org/article.php3?id_article=117).

<sup>345</sup> Etant donné que la notion de culture est aujourd'hui utilisée presque « à tout va », il me semble indispensable de préciser le contenu que je lui accorde dans le cadre de ma recherche, même si la définition de Tylor dès 1871 – « cet ensemble complexe incluant les savoirs ; les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute les dispositions ou usage acquis par l'homme en société » - semble être pour l'anthropologie un préambule obligé (Géraud, *et al., op. cit.*). Je ne vais pas revenir sur les différentes approches de la culture déjà bien exposées dans plusieurs ouvrages dont celui de Danys Cuhe (Cuhe, 2004, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Éd. La Découverte.). Mais, en me situant dans le contexte de l'anthropologie cognitive, qui part du principe que « les individus naissent dotés de capacités cognitives similaires mais, au cours de leur développement, ils les utilisent pour constituer des systèmes d'idées ou de souvenirs différents selon les stimuli reçus » (Boyer, 1991, Cognitive

moi que par les enquêtés en est une preuve. Comprendre leur monde, c'est opter pour la description du vécu, donc de l'expérience, dépourvue cependant des principes susceptibles de procurer un fondement scientifique réel à notre recherche. Puisque, décrire l'expérience revient à mettre en avant des vécus individuels, observés et saisis dans des situations particulières. La défiance à l'expérience pleine d'émotions et d'affects s'avère donc indispensable, mais nous nous sommes aperçus très vite que nous risquions de plonger dans une sorte de tendance à *l'objectivisme*. Il a fallu trouver un juste milieu, en pensant comme Louis Pinto, que « l'objectivation sociologique possède donc une double dimension, celle d'une défiance envers l'expérience et celle d'une prise en considération de cette même expérience »<sup>346</sup>.

Et cela passe sans doute par ce que Leservoisière appelle un *retour réflexif*<sup>347</sup> sur la situation d'enquête.

Ce souci d'objectiver autant que faire se peut m'a suivi également dans l'analyse des résultats que j'expose dans la deuxième partie de cette thèse. La partie qui suit est consacrée à la présentation de ces résultats et leur analyse afin d'apporter une réponse à la question principale de cette thèse qui est, je le rappelle : *comment comprendre les pratiques des acteurs de développement de Bokokopé face aux questions de richesse, de travail, d'argent, de don, et du vivre ensemble ?*

---

(anthropologie), In BONTE and Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF.), j'entends par culture du développement, l'ensembles des connaissances acquises ou des représentations que les acteurs du développement possèdent pour penser et agir en tant que membre de leur communauté.

<sup>346</sup> Pinto, 1999, Expérience vécue et exigence scientifique d'objectivité, In Champagne, Lenoir, Merlière and Pinto (dir.), *Initiation à la pratique sociologique*, Paris: Dunod, p. 7.

<sup>347</sup> Leservoisière, *op. cit.*



## DEUXIÈME PARTIE

De l'idée de richesse et du *bien-être* des migrants de Bokokopé au quotidien : Institutions, styles de pensée et diversité des perceptions.

*« [...] aucun programme de coopération, de quelque sorte qu'il soit, ne pourra être appliqué avec toutes les chances de succès que si les membres des équipes responsables connaissent les liens mythiques existant chez ces peuples entre l'homme et les différents éléments de l'univers, liens qui, étant de même nature pour tous les membres d'un groupe donné, font naître ce que l'on a appelé justement la « conscience collective d'un peuple » ». (Lebeuf, 1968: 496)*

La question du développement se résume à la quête de la richesse pour vaincre la pauvreté et ainsi accéder au bien-être. Mais, comment peut-on prendre la mesure de la richesse ou de la pauvreté ? La société contemporaine est plus que jamais marquée par l'omniprésence des chiffres dans son fonctionnement. La politique des grands nombres<sup>348</sup> gouverne tous les secteurs de la vie et toutes les organisations. La quantité, plutôt que la qualité. Les politiques publiques ou privées de l'aide ne sont pas en reste. Cela engendre des conséquences sociales et organisationnelles dont la plus significative, dans un processus de suivi et d'évaluation du progrès social, est l'effacement de l'humain au profit de la logique rationnelle et des chiffres. C'est du moins ce que je vais tenter de montrer ici, à partir de l'expérience quotidienne des habitants du hameau de Bokokopé. Je pars du principe que le choix des critères de mesure dépend de l'idée de la perception (qui est faite de l'idée) de la richesse et du bien-être telle qu'elle s'est formée dans ce milieu social. Que cette idée de richesse et de bien-être dépend à son tour de la conception de l'ordre cosmique généralement diffusée par des mythes<sup>349</sup>. Dans son *Essai sur l'homme*, Ernst Cassirer disait que « pour comprendre l'ordre des choses humaines, il faut commencer par étudier l'ordre cosmique ». Ernst Cassirer parlait des représentations de l'ordre cosmique, qui dépendent des stades de la vie sociale. Si l'on s'attache à trouver des rapports entre rite et mythe, d'une part, et à l'idée que les populations accordent plus d'importance à l'exécution de rites, avec les bénéfices propres qu'ils en tirent, indépendamment de tout bénéfice matériel, on peut donc trouver des arguments solides contre les versions de type capitaliste du développement, y compris dans les sociétés protestantes semblables à celles auxquelles Cassirer se réfère. Remarquons que même la notion de développement n'est pas purement et simplement corrélative des idéologies du capitalisme. En général, il y a une histoire à faire de l'accent mis sur « le développement en tant que tel », ainsi que je l'ai déjà esquissé pour le monde biologique. Pour en revenir aux liens que je veux faire ici entre importance des rites d'initiation des *Kabyè* et stratégies diverses

<sup>348</sup> Desrosières, 2010, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte.

<sup>349</sup> voir : Cassirer et Massa, 1975, *Essai sur l'homme*, Éditions de Minuit.

d'acquisition de richesses matérielles, même issues de stimulations extérieures développementistes, je me dois d'expliquer comment cette tyrannie de la quantification peut s'expliquer par la domination d'une conception de la richesse née d'un mythe : éventuellement le mythe calviniste de l'attitude du fidèle envers l'univers et « objectivé » par une partie de la science économique. C'est ce besoin d'objectivation qui expliquerait à son tour la relative facilité par laquelle la culture du chiffre a pu s'installer dans l'implémentation des projets qui proviennent des métropoles capitalistes. En conséquence, l'analyse du mythe *kabyè* par exemple, peut ouvrir des perspectives différentes de l'approche plutôt chrématistique et évolutionniste de la pensée dominante. Dans le contexte de l'aide au développement, la richesse est souvent assimilée à la croissance, donc au revenu ; la pauvreté est définie à partir d'un seuil monétaire et le bien-être est postulé comme découlant de la croissance, du revenu, de l'accumulation de biens matériels. Dans les faits, cette idée de richesse et de bien-être se traduit, dans la mise en œuvre de l'aide au développement, qu'elle soit publique ou privée, par l'utilisation de divers instruments. Le plus classique et le plus largement adopté par les Organisations de Développement est l'aide projet. Il s'agit d'un dispositif qui permet de concevoir, de planifier, de mettre en œuvre et de suivre une action concrète supposée concourir à l'amélioration des conditions de vie des populations. Il peut être porté par les États ou directement par les habitants, par le truchement d'organisations locales telles que les coopératives paysannes. L'idée est d'établir une cohérence logique pour dire qu'à partir des financements mobilisés, des moyens sont alloués à des activités bien précises. Une fois mises en œuvre, ces activités produisent des réalisations. Ces réalisations engendrent des résultats qui vont, à leur tour, avoir un impact à plus ou moins long terme. Le dispositif principal qui incarne cette rationalité est le Cadre Logique. À l'aide d'outils divers, il permet non seulement de déterminer une cohérence dans une action envisagée, mais surtout d'identifier des indicateurs objectivement mesurables, le but étant de pouvoir suivre et évaluer avec le plus de précision possible ladite action à partir de cinq principaux critères : la pertinence, l'efficacité, l'efficience, l'impact, la durabilité.

Ainsi, dans cette partie consacrée à l'analyse des résultats de ma recherche, il s'agit de répondre à ma question de départ : *comment comprendre les pratiques des acteurs de développement de Bokokopé face aux questions de richesse, de travail, d'argent, de don, et du vivre ensemble ?* Pour y répondre, je pars de l'hypothèse suivante : Les acteurs du développement agissent en fonction de styles de pensée produits par des institutions en tant que groupements sociaux légitimés. Pour comprendre leurs actions, il faut comprendre leurs styles de pensée, et pour comprendre leurs styles de pensée, il faut comprendre les institutions qui les produisent.

Dans un premier temps je présente la vie quotidienne des migrants de Bokokopé à partir de l'analyse de leur production, leur distribution et leur consommation. Ensuite, je procède à la description et à l'analyse des mythes et rites conçus comme institutions. Enfin, je démontre comment, à partir des principes axiologiques construits et entretenus, les institutions rituelles guident la pensée et l'action des migrants de Bokokopé.

## Chapitre 9

### De la richesse matérielle : production, distribution et consommation à Bokokopé.

*« Produire, répartir, dépenser : voilà les trois temps de la vie économique. De toute vie économique : aussi bien chez les Sumériens de Babylone [...] que chez les Français du XXème siècle finissant. Mais entre les Sumériens et nous, une différence fondamentale : alors que chez eux la répartition des biens et des services produits s'effectuait en nature, chez nous elle s'effectue en monnaie. Entre-temps, en effet, la production s'est formidablement accrue : il a fallu recourir à un instrument spécifique pour faciliter les échanges et permettre au menuisier de se procurer un chapeau sans être obligé de trouver un chapelier ayant besoin, ou envie, d'une chaise ou d'une table. Mais la monnaie n'est pas qu'un instrument neutre : même si les opérations économiques de base – produire, répartir, dépenser – sont analogues, la « monétarisation » de l'économie change tout ». (CLERC, 1990: 16)*

En 2011, d'après l'État togolais, est considéré comme pauvre le citoyen qui a un revenu monétaire inférieur à 383.388 fca pour ce qui concerne la moyenne nationale ou 206.968 pour les migrants de Bokokopé, habitants de la Région des Plateaux<sup>350</sup>. Malgré les contorsions intellectuelles opérées par les planificateurs togolais pour montrer la prise en compte du caractère multidimensionnel de la pauvreté, on se rend compte très vite que tout redevient une question de chiffre et de quantité<sup>351</sup>. Les chiffres sont indispensables et toute opération mentale de cognition implique un besoin de classification, de catégorisation, de mesure ; cependant, toute quantification doit s'accompagner d'une qualification surtout lorsqu'elle concerne l'activité humaine, pour la simple raison que ce qui fait la spécificité de l'humain, c'est de penser et sentir. Lorsqu'on parle de richesse, la première idée qui vient à l'esprit étant l'acquisition de biens matériels, dans ce chapitre, je vais donc parler de l'activité économique à Bokokopé. Le but ici est de voir concrètement

<sup>350</sup> Voir le document de base de la politique de développement au Togo : Togo, *op. cit.*, p. 29.

<sup>351</sup> Il suffit de lire le chapitre 2 du document cité ci-dessus pour s'en rendre compte.

comment les biens matériels et les services sont produits et à quelles fins. Je procéderai donc en trois temps : la production, puis la distribution et enfin, la consommation.

## 9.1. Production

Pour vivre, toute société a besoin de produire. La production est l'activité qui consiste à créer des biens. On parle de création de biens parce qu'il s'agit de choses dont on a besoin mais qui ne s'offrent pas à nous sans notre intervention. Dans l'Antiquité, cette notion faisait surtout référence à l'activité agricole. Mais c'est au XVIIIe siècle qu'elle se retrouve au centre de la réflexion de l'économie politique, notamment avec les physiocrates en compagnie de François Quesnay<sup>352</sup>. La production devient non seulement une transformation physique de biens, elle est aussi considérée comme créatrice de valeur mesurable par la monnaie. Avec Adam Smith, elle acquiert son sens classique qu'on lui connaît aujourd'hui, lié à l'idée de croissance de la production et surtout au rôle que l'accumulation du capital pourrait jouer dans cette production. Avec le développement des services marchands, la notion s'élargit aux biens immatériels. Vers la fin du XIXe siècle, le fait que la production soit limitée aux seuls biens marchands commence à être remis en cause par la reconnaissance de certains services gratuits qui sont indispensables et utiles autant que les services marchands, d'autant plus qu'ils sont également produits à partir des mêmes ressources telles que le travail et le capital.

Étudier la production consiste ici à analyser les biens et les services produits ainsi que les facteurs de cette production. Les données statistiques disponibles au niveau de la Direction Générale des Statistiques et de la Comptabilité Nationale (DGSCN) sont pertinentes et surtout récentes. Elles datent de 2010 seulement. Je le note parce que, dans les pays dits en voie de développement à l'instar du Togo, les opérations de recensement ne sont pas régulières et les données souvent indisponibles ou vieilles. Cependant, les résultats qui sont fournis sont trop englobants et concernent la Région des Plateaux, au mieux la

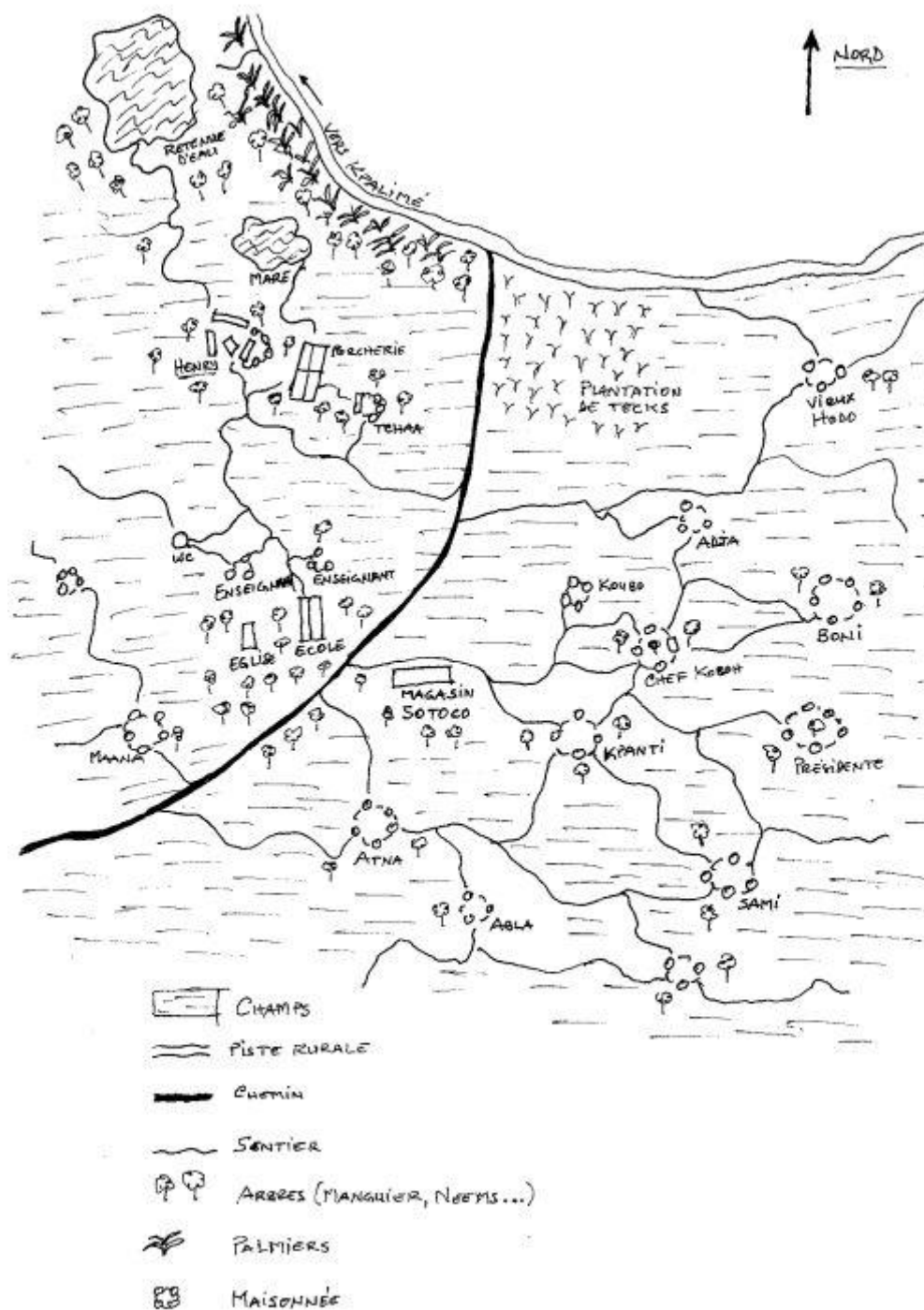
---

<sup>352</sup> Quesnay, 1969, *Tableau économique des physiocrates*, Calmann-Lévy.

préfecture de Kloto ou le canton de Lavié. Au niveau des villages et des hameaux, les détails des résultats sont maigres et ne permettent pas de cerner avec précision les contours socio-économiques. J'ai donc procédé à l'inventaire systématique des biens produits. Cet inventaire s'est étalé sur trois années, parce que j'ai choisi de mener une enquête de maisonnée à partir des habitudes alimentaires, au lieu de la méthode par interviews plus rapide mais décevante, du genre « quels sont les biens produits et en quelle quantité pendant quelle période ? »<sup>353</sup> : J'ai essayé de collecter auprès de chacune des trente-sept maisonnées que compte le hameau, les faits économiques concernant les techniques d'acquisition et les techniques de fabrication à Bokokopé. J'entends par techniques d'acquisition, les activités de production liées à l'agriculture et à l'élevage, les deux principales activités de production du hameau. Quant aux techniques de fabrication, elles concernent la production d'outils, d'objets artisanaux et de produits de transformation.

---

<sup>353</sup> Ce procédé est en effet rapide, mais les données sont moins dignes de confiance, d'autant plus que leur fiabilité dépend de la justesse des réponses des enquêtés. Or, à Bokokopé comme dans la plupart des villages du pays, les paysans ont souvent du mal à faire cas de leurs richesses. Avec l'analyse des habitudes alimentaires, j'obtiens des données plus objectives, mais avec la difficulté que celles-ci ne sauraient servir de base d'estimation de la production. Ce biais est dû au fait qu'il est difficile de déterminer les dates d'acquisition des biens, en conséquence l'impossibilité de connaître la durée d'usage de ces biens et surtout leur taux d'obsolescence et de remplacement. Cependant, le but ici n'étant pas de calculer le rythme de la production à Bokokopé, mais de comprendre les comportements économiques et comment les biens et services sont produits, distribués et consommés, cette insuffisance est d'un impact minime.



Carte 11 : Carte de Bokopé réalisée à main levée avec les noms des habitants cités et l'indication de quelques infrastructures (2012).



À première vue, on peut se dire que l'unité de production ou les exploitations à Bokokopé sont faciles à identifier. Le hameau s'est bâti sur la base de populations migrantes qui s'y sont installées pour cultiver la terre. Il suffit de regarder la distribution spatiale des habitations pour s'en rendre compte. Chaque migrant a élu domicile directement sur les terres qui lui ont été allouées pour cultiver. Chacune des maisons séparées par les champs constitue ainsi *de facto* une unité d'exploitation. Sur ces champs d'en moyenne 1 ha environ, on cultive du maïs et du manioc. Et pourtant, cette identification de l'unité d'exploitation au ménage n'est qu'apparente. Il en a été ainsi pour les premières familles arrivées, telles que celles du chef Koboh et celle d'Henry. Avec l'arrivée successive d'autres familles, la structure a été maintenue dans son principe de base, mais elle s'est plus complexifiée qu'il n'y paraît. En effet, en cédant un peu d'espace aux nouvelles familles, les espaces cultivables se sont réduits, amenant ainsi les migrants à solliciter des terres un peu plus loin des maisons. Ils appellent ces champs les « champs de la brousse ». Ils sont en moyenne un peu plus grands que les « champs de la maison », soit environ 1,30 ha. Toutes les familles ne disposent pas de champs de la brousse.

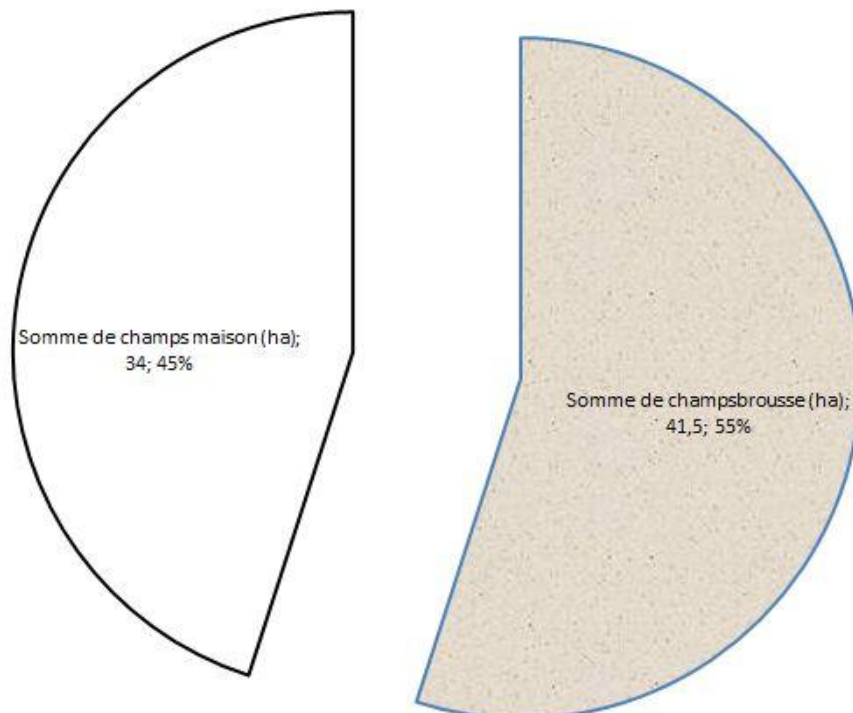


Figure 10 : Superficie des terres cultivées à Bokokopé (2011).

Sur les trente-sept maisonnées, sept vivent uniquement de l'exploitation des champs de la maison. Ils sont certes minoritaires, mais leur présence permet d'entrevoir une autre raison d'acquérir des champs de la brousse, celle de l'adoption des cultures d'exportation, en l'occurrence le coton. Cependant aujourd'hui, comme le dirait Koboh, « il n'y a plus rien dans le coton. Ça nous donne plus de travail que de gain », alors, ils sont nombreux à avoir abandonné cette culture, mais les champs sont restés et sont plantés de maïs, d'ignames ou de manioc. Les champs de la brousse ont changé la configuration des exploitations en ce sens que les champs de la maison sont devenus pour la plupart les champs de femmes, les hommes ne s'occupant surtout que des champs éloignés. Cette distinction ne présume pas pour autant la séparation des biens entre les époux. Les récoltes sont mises en commun au niveau de chaque maisonnée, en tout cas pour ce qui concerne les cultures vivrières. La culture du coton apporte aussi sa part de modification de l'unité d'exploitation, car, même si les champs de coton sont individuels, les récoltes se font en groupe ainsi que la pesée, le stockage et la vente auprès de la Société Togolaise du Coton (SOTOCO<sup>354</sup>).

Les unités d'exploitation peuvent également se définir par rapport aux activités d'élevage. On assiste dans cette activité à différents types de coopération qui coexistent : les exploitations à base individuelle concernent les maisonnées, à l'intérieur desquelles les femmes s'occupent généralement des volailles et les hommes des petits ruminants ou des cochons. Quant aux exploitations à base collectives, elles commencent par des coopérations de voisinage : du fait que les animaux soient élevés en « divagation », il n'est pas rare que les animaux d'une famille se retrouvent dans la maison d'un autre. Mais l'organisation collective la plus structurée est celle du groupement d'éleveurs initié par Henry et accompagné depuis le départ par l'association de développement CAPLAD.

---

<sup>354</sup> Aujourd'hui Nouvelle Société Cotonnière du Togo (NSCT). C'est elle qui organise la filière coton et fixe, sous la bannière du gouvernement togolais, le prix d'achat aux producteurs du coton graines. Depuis longtemps, ce prix a été fixé de manière unilatérale par le gouvernement. Mais en 2009, un nouveau mécanisme a été mis en place pour impliquer les producteurs organisés en Fédération Nationale des Groupements de Producteurs de Coton (FNGPC). À titre indicatif, le prix d'achat pour la campagne 2013/2014 était de 230 cfa/kg (pour le premier choix) et 210 cfa/kg (pour le deuxième choix). Cf. : NSCT, 2013, La campagne cotonnière 2013/2014, *Nouvelle Société Cotonnière du Togo - Actu Express*, N°2.

Le groupement est dirigé par Kouméalo, la présidente, et Henry qui fait office de secrétaire. Les membres font de l'apiculture (élevage des abeilles) et surtout l'élevage de porcs à partir de 2009, période où ils ont bénéficié d'un projet financé par une association de développement. Le financement consiste en un bâtiment servant de porcherie et d'un don d'animaux, notamment quatre truies et un verrat. Le principe du projet est qu'après les premières mises-bas, le groupement devra sélectionner cinq porcs (un verrat et quatre truies) qu'il transmettra à son tour à un autre village. Ils participent ainsi à une chaîne de solidarité sous la supervision de l'organisation de développement et de ses techniciens. Au sein du groupement, le travail a été réparti par semaine, par maisonnée membre et par sexe : pendant une semaine, une maisonnée membre s'occupe de la porcherie. Les femmes ont été affectées aux activités d'hygiène, les hommes à l'approvisionnement en alimentation (manioc, papaye, son de mil, son cubé, eau, etc.) et au suivi vétérinaire. Toutes ces tâches sont assurées sous l'encadrement des organisations de développement qui fournissent des formations et des conseils aux membres.

L'unité d'exploitation dépend donc non seulement de la parenté, des alliances ou des relations de voisinage, mais aussi de l'activité pratiquée. Différents types d'unités d'exploitation cohabitent et donnent ainsi une caractéristique particulière au facteur travail à Bokokopé. Pour les migrants de Bokokopé, le travail n'est pas seulement l'activité qui produit un bien matériel. Le travail est aussi conçu en fonction du bien qu'il pourrait en résulter socialement. De ce fait, l'activité principale étant la culture de la terre, pratiquement toute la population constitue une main-d'œuvre. Sur les deux cent soixante et onze personnes qui vivent dans le hameau, ceux qui travaillent régulièrement la terre sont au nombre de cent vingt-huit, des adultes, représentant environ 47% de la population. Ils se consacrent aux champs ou du moins ils y passent le maximum du temps de leur journée. Les femmes adultes consacrent moins de temps aux travaux champêtres que les hommes. La raison en est que celles-ci s'y rendent le matin seulement après les travaux de ménage, la préparation et l'accompagnement des enfants à l'école. La plupart des enfants de sept à quatorze ans sont scolarisés dans l'école primaire située au centre du hameau.

Ils sont encadrés dans les activités scolaires par trois enseignants pris en charge par la communauté dans le cadre des écoles communautaires. Mais ces élèves participent également aux activités champêtres les mercredi après-midi et les weekends. Ce qui constitue une main d'œuvre non négligeable, ils constituent environ 33% de la population.

ÂGES	HOMMES		FEMMES		TOTAL	
<i>Moins 6 ans</i>	22	8%	20	7%	42	15%
<i>7 à 14 ans</i>	44	16%	45	17%	89	33%
<i>15 à 60 ans</i>	103	38%	25	9%	128	47%
<i>Plus 61 ans</i>	9	3%	3	1%	12	4%
<b>TOTAL</b>	<b>178</b>	<b>66%</b>	<b>93</b>	<b>34%</b>	<b>271</b>	<b>100%</b>

Tableau 19 : Répartition de la population de Bokokopé par sexe et par âges (2011).

Les vieux ne sont pas nombreux, ceux qui sont âgés de plus de 60 ans représentent seulement 4% de la population. Parmi eux, certains continuent de travailler dans les champs. Par contre il y en a deux d'environ 75 et 80 ans qui ne sortent pratiquement plus. Ils s'occupent des petits-enfants quand ils peuvent. La première est une veuve qui vit avec ses enfants et le second, c'est le père d'Henry, mon *doc*. Il est d'ailleurs malade depuis bientôt un an et l'on commence à s'inquiéter. Et pourtant, certaines fois, il se débrouille pour trouver la force de tailler des manches de houes.

Avec la naissance du groupement d'éleveurs et la mise en œuvre du projet, c'est toute une profession qui a vu le jour. Les membres ont dû changer leur programme pour s'adapter. En dehors de l'agriculture, pratiquement toutes les maisonnées disposent d'un petit élevage. Parallèlement à ces élevages domestiques, il faut consacrer un peu de temps à l'activité collective d'élevage de porcs. Le temps consacré au travail est difficilement évaluable, d'autant plus qu'il varie selon les habitudes d'une maisonnée, selon les jours et selon les périodes de culture. Le travail rémunéré financièrement et stable, sous la forme

d'un salaire, se résume à celui des enseignants. Cependant, il faut noter que les migrants consacrent aussi du temps au métayage qui est une forme de *manoeuvrage*, rémunéré financièrement. Du côté des femmes, c'est surtout la vente de *slim* qui constitue la principale activité. La préparation à elle seule prend trois jours et ensuite, il faut y ajouter la journée de vente. Mais il y a aussi la commercialisation des produits agricoles ou d'artisanat sur les marchés environnants.

ACTIVITES (en heures et minutes)	HOMMES	%	FEMMES	%	ENFANTS	%
Agriculture sur champs maisons.	2:06	8,75%	6:04	25,28%	1:10	4,86%
Agriculture sur champs brousses (y compris metayage)	8:25	35,07%	2:30	10,42%	0:45	3,13%
Elevage maisons.	0:20	1,39%	0:05	0,35%	0:10	0,69%
Elevage porcherie collective.	0:15	1,04%	0:15	1,04%	0:03	0,21%
Travaux domestiques.	0:05	0,35%	0:30	2,08%	0:10	0,69%
Marchés (y compris vente <i>slim</i> à domicile).	0:03	0,21%	0:30	2,08%	0:00	0,00%
Activités personnelles	0:03	0,21%	0:20	1,39%	0:02	0,14%
Sommeil, repos, repos.	12:30	52,08%	12:40	52,78%	14:00	58,33%
Courses en ville (notamment à Kpalimé).	0:10	0,69%	0:01	0,07%	0:00	0,00%
Ecole	0:00	0,00%	0:15	1,04%	7:00	29,17%
Non enregistré.	0:03	0,21%	0:50	3,47%	0:40	2,78%
<b>TOTAL</b>	<b>24:00:00</b>	<b>100,00%</b>	<b>24:00:00</b>	<b>100,00%</b>	<b>24:00:00</b>	<b>100,00%</b>

Tableau 20 : Journée moyenne d'un migrant de Bokokopé (2011).

Le travail rémunéré financièrement n'est pas l'activité qui occupe le plus la journée moyenne d'un migrant de Bokokopé. L'agriculture et l'élevage constituent les activités principales. Elles ne sont pas salariées, mais elles sont des productions commercialisables, une partie des récoltes et des animaux pouvant être vendus. Les travaux dans les champs, aussi bien de la maison que de la brousse, occupent 43,82% du temps des hommes dans une journée. Les femmes s'y consacrent à 35,69% et prennent soin particulièrement des champs de la maison. L'élevage (2,43% du temps des hommes et 1,39% de celui des femmes) prend moins de temps du fait que les animaux soient généralement en divagation. Seuls les porcs du groupement sont systématiquement en enclos. Cette répartition peut donner l'impression que les

femmes travailleraient moins que les hommes, mais, comme le disait un jour Tchaa, « nos femmes sont des *sodja*<sup>355</sup>, elles bougent beaucoup ! ». Certes, les hommes vont tôt au champ, souvent autour de cinq heures du matin. Mais pendant ce temps, les femmes aussi sont réveillées et s'occupent déjà du petit déjeuner. Une fois les hommes partis, elles se lancent dans le nettoyage de la maison et de la préparation des enfants pour l'école : réveil, douche, petit déjeuner et conduite pour les plus petits (un peu rare tout de même, grâce à la proximité de l'établissement scolaire). Le temps des travaux domestiques (5 minutes en moyenne pour les hommes contre 30 minutes pour les femmes) montre bien comment ceux-ci entrent dans l'équilibre et dans le soutien des travaux champêtres et d'élevage. D'ailleurs je dois avouer que cette séparation entre travaux domestiques et travaux des champs est surtout mon idée à moi. Je n'ai pratiquement jamais surpris de discussions contradictoires autour de ce sujet. À Bokokopé, « dès le lever du jour, tout le monde s'affaire à son travail » comme le dit Kouméalo, « sauf si on est malade » ajoute-t-elle. Tout le temps utilisable est ainsi considéré comme un temps de travail. Ce temps de travail peut être divisé en temps d'activité rémunérée ou de production commercialisable (travaux champêtres, élevage domestique ou collectif, une partie des activités personnelles consacrée à la fabrique d'outils ou à la petite transformation de produits agricoles tels que *silm* par exemple) et en services (production domestique, courses en ville, activités de commercialisation, activités communautaires, etc.). Le temps de travail rémunéré (en nature ou en monnaie, activités de productions commercialisables) occupe en moyenne 41,25% du temps utilisable (37,43% chez les femmes et 45,07% chez les hommes). Le reste du temps étant ainsi consacré aux services, aux activités communautaires, aux repas, aux loisirs et au repos, soit en moyenne 58,75% du temps utilisable<sup>356</sup> (62,55% pour les femmes et 54,95% pour les hommes).

---

<sup>355</sup> Une transformation du mot anglais *soldier* qui signifie soldat.

<sup>356</sup> À ce stade, le temps réellement utilisable n'exclut que le temps de sommeil évalué en moyenne à 7h20min (7h pour les hommes, 6h30 pour les femmes et 8h30 pour les enfants). Ce qui nous donne un temps utilisable réel de 16h40 en moyenne par journée (17h pour les hommes, 17h30 pour les femmes et 15h30 pour les enfants).

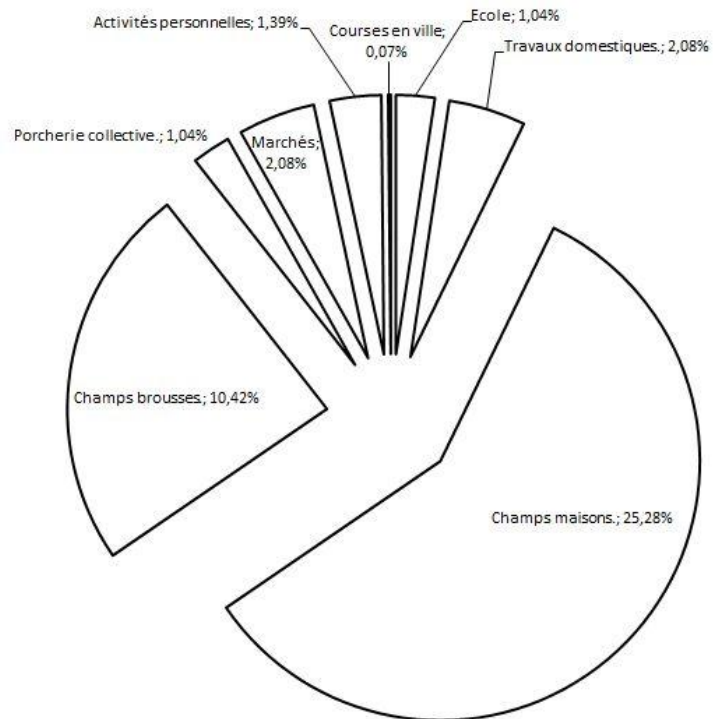


Figure 11 : Temps utilisable pour une femme de Bokokopé (2011)

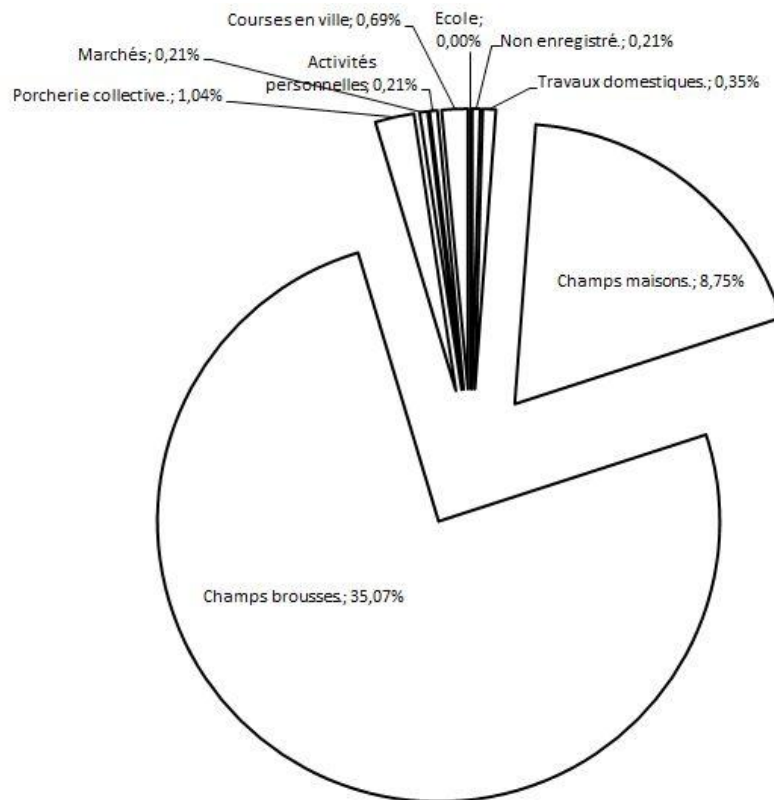


Figure 12 : Temps utilisable pour un homme à Bokokopé (2011).

Le facteur *travail* seul ne suffit pas aux migrants de Bokokopé à garantir la production nécessaire pour satisfaire les besoins. Le facteur *capital* est indispensable. Le bien de production principal dans le hameau est la terre. Seulement, elle n'appartient pas aux membres de la communauté. Elle est la propriété des collectivités de Yoklé et de leur chef. Ceux-ci ont cédé une partie de leurs terres pour permettre aux migrants de cultiver. Il s'agit donc essentiellement de terres arables et destinées uniquement à la production agricole. La terre n'est ni vendue aux migrants, ni louée, ni donnée. Il leur est conféré seulement un droit d'usage accompagné de conditionnalités : un tiers des récoltes revient au propriétaire terrien. Pour éviter que le droit d'usage ne se transforme par naturalisation en droit de propriété (la terre appartient à celui qui l'exploite), il est généralement interdit aux migrants de bâtir des édifices durables sur les terres (planter des arbres à cycle long, construire des maisons en dur, creuser des puits, etc.). C'est la raison pour laquelle l'habitat à Bokokopé est constitué de cases en terre couvertes de paille. Mais, sur une demande et avec un peu de chance, on peut obtenir des aménagements. Henry par exemple, a réussi à convaincre le chef de Yoklé à couvrir une case en tôles ondulées. Il est pratiquement le seul à avoir une maison en tôle sur ses terres empruntées. Les édifices durables acceptés sont des édifices collectifs ou publics comme l'école primaire, le magasin de stockage, et plus récemment la porcherie. Le cas échéant, ces constructions doivent impérativement être autorisées par les propriétaires terriens. Le capital foncier est donc concentré dans les mains des autochtones éwé. Ce rapport à la terre ne semble pas constituer un problème particulier pour les migrants de Bokokopé. En pays d'origine à *Kukudè*, la terre appartient théoriquement aux premiers arrivants dans le village, mais en réalité, elle est gérée comme si elle n'appartenait finalement à personne et que chacun en faisait plutôt un droit d'usage ou « droit de culture »<sup>357</sup>. Des familles sollicitent des terres qu'elles exploitent pendant des années ou des générations. Il arrive que ces familles cèdent à leur tour une partie à d'autres qui en sollicitent. Il y en a qui en reprennent une partie, etc. Il s'agit donc d'une pratique courante dans le monde de pensée des migrants de

<sup>357</sup> Boutillier, 1968, L'enquête d'ethnologie économique, In Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris: Gallimard.



Bokokopé. La différence fondamentale, et qui change tout, c'est le principe de partage des récoltes. En pays *kabyè*, celui qui obtient un bout de terre pour cultiver et nourrir sa famille n'est pas tenu de partager les fruits de son labeur avec le donateur. Or, - c'est justement ce principe qui fonde la cohabitation à Bokokopé, dans toutes les communautés nées de la politique de mise en valeur des terres neuves lancée à l'époque coloniale. En conséquence, il est souvent source de manipulation et de conflits : malentendus sur les quantités de récoltes partagées, dus à des suspicions de fausses déclarations, par exemple.

Comme dans la plupart des pays africains, le régime foncier togolais est un mélange de droit coutumier et de réformes agro-foncieres inspirées des politiques des anciens pays colonisateurs. Au Togo, la réforme foncière prend en compte aussi bien le système d'appropriation que le système d'exploitation de la terre.

Par rapport au mode d'appropriation de la terre à Bokokopé, on note l'appropriation par des contrats translatifs tels que la vente ou la donation. C'est le cas, par exemple de la plantation de tecks à l'entrée du hameau (voir carte à main levée ci-dessus) qui appartient à un fonctionnaire de Lomé. Le deuxième mode est la transmission successorale des droits coutumiers fonciers qui a trait à l'occupation des terres. Le mode dominant d'acquisition reste l'occupation. Les propriétaires terriens actuels sont ceux qui se seraient installés pour la première fois sur ces terres, en les délimitant par des fait matériels (arbres fétiches, marres sacrées, etc.) et en essayant de les mettre en valeur (quelques champs, et à partir de l'introduction des cultures d'exportations, des plantations de palmiers par exemple). Comme on pourrait le deviner, le problème se pose souvent autour de la notion de premier occupant et il n'est pas rare de voir les familles au niveau des tribunaux (coutumiers comme étatiques) pour conflits de propriété. Dans la coutume, la notion de premier occupant est comprise comme la résultante de deux processus : la présence humaine (qu'elle soit individuelle ou collective) sur une terre supposée neuve et vierge ; puis la transformation du paysage par l'action des occupants et par le travail. À regarder de près, c'est en fin de compte le deuxième procès qui constitue l'élément fondamental du

système d'appropriation car il est plus facile à prouver que la datation historique, surtout dans un contexte où c'est l'oralité qui prédomine. L'occupation effective de la terre ne peut se constater que par la mise en valeur de la terre qui est souvent l'acte de défrichement. Or, c'est justement la première action que mènent les migrants de Bokokopé et de tous les hameaux issus de la politique de colonisation de terres neuves. Ce qui crée une situation d'instabilité permanente, aggravée par le fait que l'État n'oblige pas les propriétaires coutumiers à déclarer ou à faire immatriculer leurs terres. Il reconnaît d'ailleurs, dans l'article 3 de sa réforme de 1974, comme le rapporte Foli, que « le droit de propriété n'est reconnu et garanti que sur les terres mises en valeur, les terres sur lesquelles il existe une « emprise permanente individuelle ou collective »<sup>358</sup>. En conséquence, il arrive que des migrants se disent qu'ils pourraient se réclamer de certaines terres, étant donné qu'ils les ont mises en valeurs et qu'ils y résident depuis plusieurs générations. Par le travail, les migrants de Bokokopé auraient donc pu être propriétaires de leurs champs, mais ici, cette éventualité est mise en veille par le principe d'exploitation des terres basé sur la rémunération des propriétaires terriens, qui rappelle mécaniquement aux deux parties les droits et devoirs de chacun, et aussi par le style de pensée des migrants, qui ne privilégie pas l'appropriation individuelle de la terre mais plutôt son exploitation.

Le principe d'exploitation met en exergue un des traits caractéristiques du droit coutumier : la terre est un bien collectif appartenant à la collectivité, mais son exploitation reste individuelle. L'idée d'une exploitation des champs collectifs est une chimère et il n'y a pas encore de preuves, mêmes historiques qui le prouveraient au Togo. L'entraide permet, certes, de regrouper les membres de la collectivité sur une même exploitation le temps d'un travail précis, mais ladite exploitation reste individuelle. En fin de compte, la terre en elle-même ne saurait être un bien individuel, une richesse. Ce qui est important, c'est le produit qu'offre la terre par la force du travail, qui permet de pourvoir à la subsistance de sa famille, ainsi qu'à celle de ceux qui en ont besoin. Comme le

---

<sup>358</sup> Foli, 1982, La réforme agrifoncière et le droit coutumier au Togo, *In* Le Bris, Le Roy and Leimdorfer (dir.), *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris: ORSTOM/KARTHALA.

dit à juste titre Boutillier, « Tout se passe comme s'il existait un droit naturel de la terre, le droit qu'a chaque homme, qu'il appartienne à la communauté ou non, de se voir attribuer assez de terre pour, par son travail, assurer sa subsistance et celle de son groupe familial »<sup>359</sup>.

En dehors de ce capital technique ou fixe que constitue la terre comme moyen de production durable, les autres moyens techniques sont fournis par les migrants eux-mêmes, par l'État, ou par les associations de développement. L'agriculture et l'élevage ne sont pas encore mécanisés. Les outils ordinaires de travail sont encore des houes, des dabas, des machettes etc. Ces outils sont des propriétés des migrants. Les manches des houes et des dabas sont fabriqués par eux-mêmes, alors que les lames en fer et les machettes sont achetées au marché. Il arrive tout de même que certains fassent appel, de manière ponctuelle, à des tracteurs ou à des bœufs de trait pour labourer notamment les parcelles de riz. Ce sont des services loués et payés financièrement.

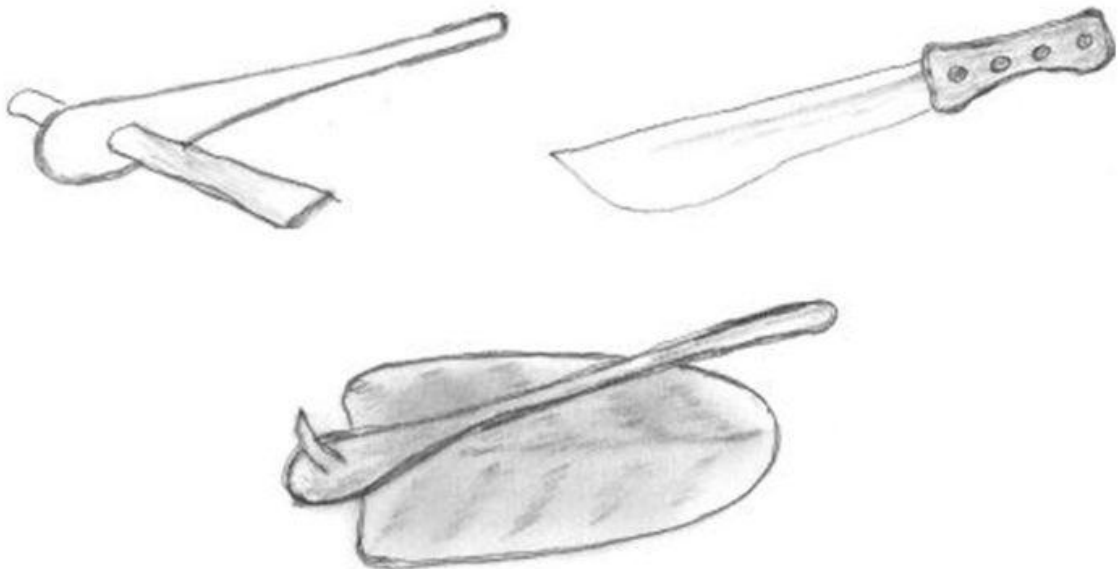


Figure 13 : quelques outils aratoires à Bokokopé.

Le capital financier provient essentiellement des ventes de produits agricoles. L'épargne est très faible. Sur les trente-sept maisonnées, seules deux ont

<sup>359</sup> Boutillier, 1964, Les structures foncières en Haute-Volta, *Etudes Voltaïques*.

ouvert un compte régulièrement en mouvement. Généralement, l'ouverture d'un compte fait suite à une animation d'associations de développement, ou des services techniques de l'État. En effet, ceux-ci injectent des fonds relativement importants dans le circuit économique à Bokokopé. Ces fonds sont en principe destinés à des projets collectifs et ne doivent pas être comptabilisés dans les biens privés individuels. On peut considérer qu'il s'agit d'un capital financier collectif. Mais la situation est plus complexe, d'autant plus que certains projets collectifs finissent par être appropriés par des individus ou des maisonnées. On notera par exemple, chez un des migrants que je ne nomme pas ici, la présence d'extracteur de miel ou encore de panneaux solaires.

À Bokokopé, chaque maisonnée utilise donc les terres mises à sa disposition, les fonds issus de ses propres ventes et parfois des organisations de développement pour produire, grâce à sa force de travail : elle est composée d'une main-d'œuvre disponible de près de cent trente travailleurs sur une population totale de deux cent soixante et onze habitants<sup>360</sup>. Les trente-sept maisonnées exploitent en tout environ 76 ha. Ils produisent essentiellement des tubercules (ignames et manioc). Une partie est autoconsommée (20%) et l'autre est vendue sur le marché urbain à Kpalimé ou auprès d'acheteurs qui font le déplacement de Bokokopé. La moyenne de la production entre 2009 et 2011 montre une grande part consacrée à l'igname, puis au manioc. En troisième position vient une culture d'exportation, le coton. Le maïs, qui constitue l'aliment de base au niveau national ne vient qu'en quatrième position.

---

<sup>360</sup> Il convient de préciser que ceux-ci ne travaillent pas que pour subvenir aux besoins des familles présentes à Bokokopé, les migrants ont gardé un lien très étroit avec Koukoudè le village d'origine qui fait partie *de facto* du réseau de distribution de la richesse.

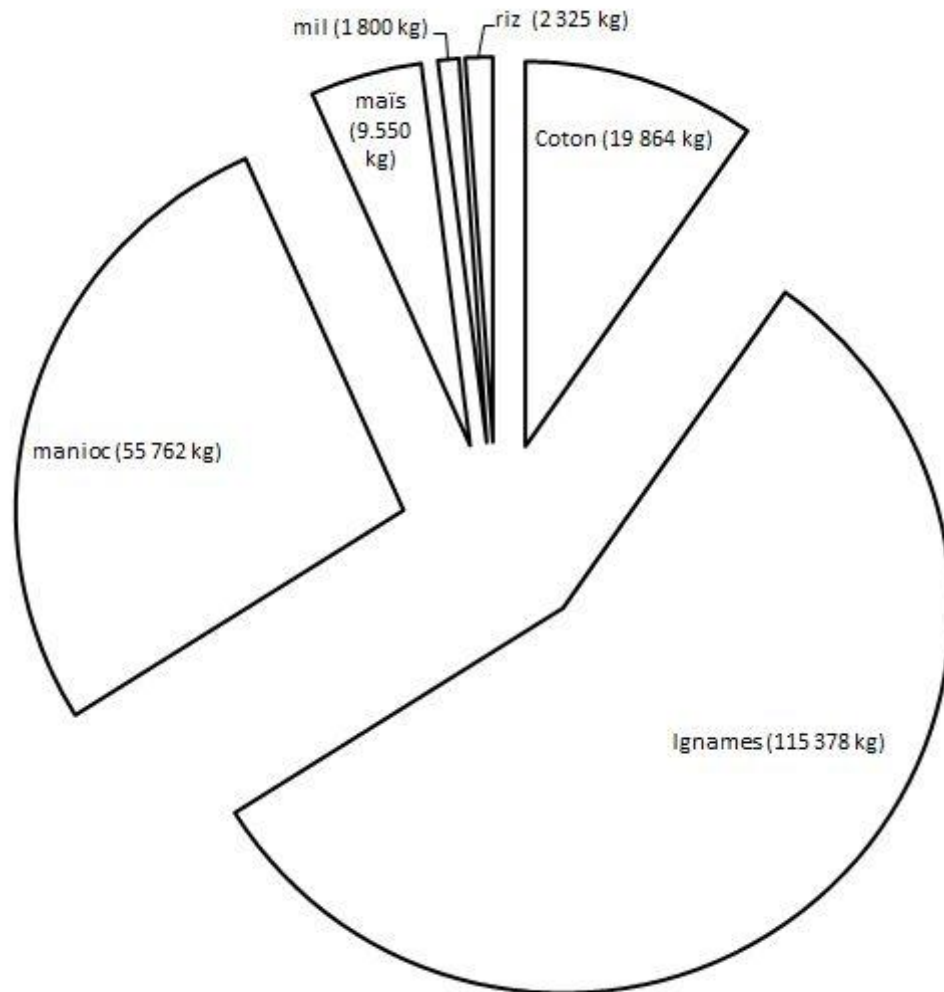


Figure 14 : Répartition des principaux produits agricoles (moyenne 2009-2011).

La production annuelle moyenne est d'environ 33.000 têtes d'ignames et 16.000 têtes de manioc. À Bokokopé, comme partout d'ailleurs au Togo, on mesure les quantités de tubercules en nombre de têtes. Ici, un tubercule d'igname ou de manioc pèse entre 0,5 et 4 kg, ce qui fait une moyenne de 2,25 kg par tubercule. Sur cette base, il y a donc en moyenne 115 tonnes environ d'ignames produites dans le hameau contre 55 tonnes de manioc. Quant aux céréales, elles sont estimées en sacs. Chaque sac contient environ 40 bols de céréales. Le bol de céréales pèse à peu près 2,4 kg. Ce qui fait que le sac de céréales est estimé à 100 kg environ. J'ai eu l'opportunité de participer à la mesure de la production complète de certaines maisonnées, pour les autres je me suis contenté d'une estimation à partir des résultats que j'avais face aux

stocks qui m'étaient présentés. Conscient donc d'éventuelles pertes (dégradations, don, consommation sur les champs, ventes occasionnelles sur les chemins de retour, etc.), j'ai pu estimer la production de maïs à environ 10 tonnes ; celle de riz, 2,5 tonnes environ ; et celle de mil (sorgho), à peu près 2 tonnes. Bien que les paysans du hameau semblent s'être découragés par la chute des prix d'achat du coton aux producteurs, on voit que ce produit reste tout de même plus valorisé que les céréales. Le chef Koboh, un des grands producteurs de coton du village, reconnaît que dans le temps, il s'agissait bien de la première source de revenu, qu'il avait fait « la plupart de ses réalisations grâce à l'argent du coton, mais aujourd'hui, il n'y a rien dedans », et pourtant il continue d'en produire. Le mil et le riz sont surtout produits pour l'auto-consommation : le mil est transformé en *silm*, boisson alcoolisée, et le riz est consommé généralement au déjeuner, car « manger du riz le soir, c'est comme si tu t'étais couché le ventre vide », aimaient à dire les gens du hameau.

En matière de production de viande, les migrants de Bokokopé élèvent essentiellement des poules, des chèvres, des porcs et des chiens. Il s'agit d'un élevage non intensif. Les animaux sont en divagation dans le village, ce qui n'est pas sans causer de désagréments et de fréquents conflits de voisinage. Le problème ne se pose pas pour ce qui concerne la volaille, ce sont surtout les chèvres et les porcs qui causent le plus de dégâts aux cultures dans les champs. Ils ne sont donc laissés libres qu'après les récoltes. Les chèvres sont attachées à des piquets et les porcs sont gardés dans des enclos. Le seul élevage qui peut être qualifié d'intensif ou de moderne est celui du projet collectif d'élevage de porcs.



*Figure 4 : La porcherie collective de Bokokopé : une femme en train de nettoyer les enclos.*

Les difficultés à gérer des élevages de petits ruminants ou de porcs dues au fait qu'ils doivent être entourés par des champs (voir carte à main levée de Bokokopé ci-dessus), peuvent expliquer la prédominance de l'élevage de poules. Le hameau compte environ 600 poules (année 2012). Pour la même période, j'ai dénombré près de 170 chèvres, 90 porcs et 63 chiens. S'il est vrai que les migrants de Bokokopé sont consommateurs de viande de chien (voir chapitre 12), ceux-ci sont généralement élevés pour sécuriser la maisonnée et faire la chasse.

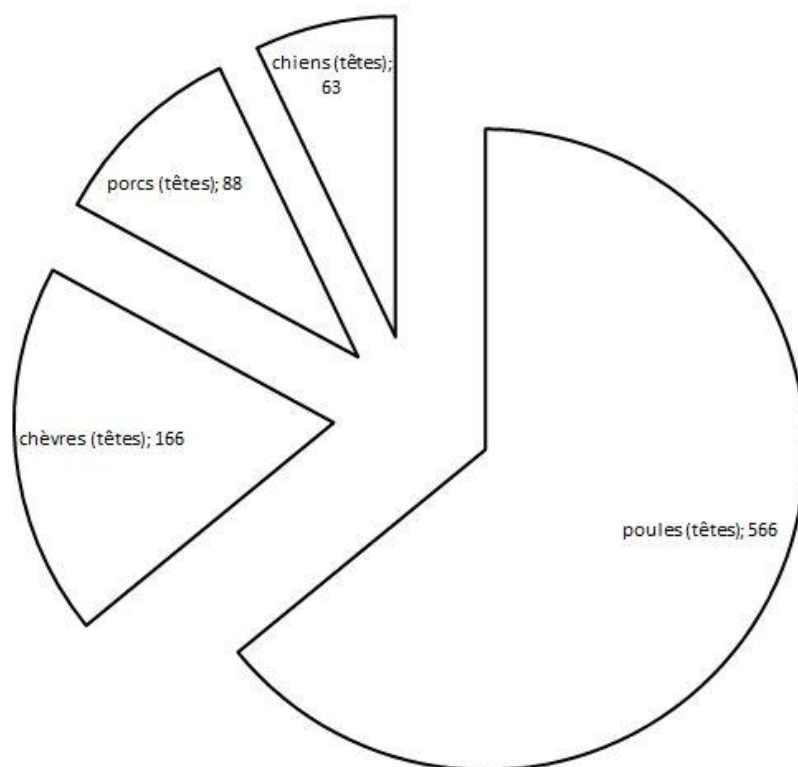


Figure 15 : Production animale à Bokokopé (2012).

La chasse est le « sport » préféré des migrants de Bokokopé. Pratiquée depuis l'enfance en compagnie des aînés, elle est presque un rituel. Elle se déroule en saison sèche et concerne souvent de petits gibiers tels que des agoutis, des rats sauvages ou encore des perdrix.

En dehors de ces techniques d'acquisition, la production concerne aussi les techniques de fabrication, c'est-à-dire celles qui « ont pour objet les moyens élémentaires d'agir sur la matière brute et sur les forces naturelles pour en tirer un de ces accessoires qui aident l'homme dans sa lutte pour la vie »<sup>361</sup>. Les produits transformés les plus utilisés sont les outils aratoires (voir figure ci-dessus) et des outils de gestion domestique (balais, ustensiles en terres et en calebasse, etc.). Les branches d'arbres sont taillées et modelés pour servir de manches à houes. Mais les produits les plus visibles sont ceux qui entrent dans la construction des maisons, en l'occurrence les pailles tressées, des claies de

<sup>361</sup> Michéa, 1968, La technologie culturelle. Essai de systématique, In Poirier (dir.), *Ethnologie Générale*, Paris: Editions Gallimard, p. 833.



palmiers, etc. Ensuite le *silm*, qui est la transformation du mil en boisson et le vin de palme tiré du palmier. Du vin de palme, ils produisent aussi un alcool dur, *sodabi*. Enfin, on pourra noter des produits nés du besoin de conservation tels que les cossettes d'igname et de manioc. Tous ces produits transformés sur place sont indispensables à la vie de la communauté.



Figure 5 : Claiés à base de palmiers.

La production à Bokokopé est donc essentiellement agricole. Il n'y a aucune industrie dans le hameau et les produits sont transformés de manière artisanale. Si la production est destinée avant tout à la subsistance, il faut reconnaître qu'une partie importante est tout de même commercialisée sur le marché local, notamment le marché de Kpalimé. Le marché du hameau qui s'anime les dimanches est surtout « un marché de réjouissance » comme ils l'appellent. Il s'anime sous les arbres de l'école primaire (voir carte à main levée ci-dessus) et concerne essentiellement la vente de boissons (*silm* ou vin de palme). On peut tenter une évaluation de cette production en termes monétaires en faisant des conversions et des ajustements. On obtient le tableau suivant :

Produits	Production Totale	Valeur (CFA)
Maïs (167 CFA/kg)	9 550 kg	1 594 850
Igname (209 CFA/kg)	115 378 kg	24 113 898
Manioc (177cfa/kg)	55 762 kg	6 344 919
Riz paddy (140 CFA/kg)	2 325 kg	325 500
Mil (250 CFA/kg)	1 800 kg	450 000
Coton (220 CFA/kg)	19 864 kg	4 370 080
Poules (2500 CFA/tête)	566 têtes	1 415 000
Chèvres (8500 CFA/tête)	166 têtes	1 411 000
Porcs (25000 CFA/tête)	88 têtes	2 200 000
Chien (4000 CFA/tête)	63 têtes	252 000
<b>TOTAL</b>		<b>42 477 247</b>

Tableau 21 : Valeur monétaire de la production à Bokokopé.

À ce stade, les ajustements concernent surtout les prix. Dans le hameau, les céréales sont vendues par bol. Pour obtenir le prix par kilogramme, il faut diviser le prix du bol par 2,4. Les tubercules sont vendus par tas, mais la référence est la *calebasse* qui fait 30 tubercules. Pour obtenir le prix par kilogramme, il faut diviser le prix de *calebasse* par 30, puis diviser à son tour le résultat de cette opération par 3,5 kg pour ce qui concerne l'igname et 2,25 kg pour ce qui est du manioc. Pour les animaux, j'ai gardé les prix par tête d'animal parce qu'ils sont très souvent vendus à âge adulte et leur poids ne varie pas significativement. Sur la base de ces calculs, la valeur brute moyenne de production sur les trois années 2009-2011 s'estime à plus de 42 millions de FCFA, soit un peu plus de 64.000 euros. Les produits vivriers et notamment les tubercules sont les plus importants, ces derniers contribuent ensemble à près de 72% de la production. La seule culture d'exportation qui est le coton, contribue quant à elle à environ 10% du produit.

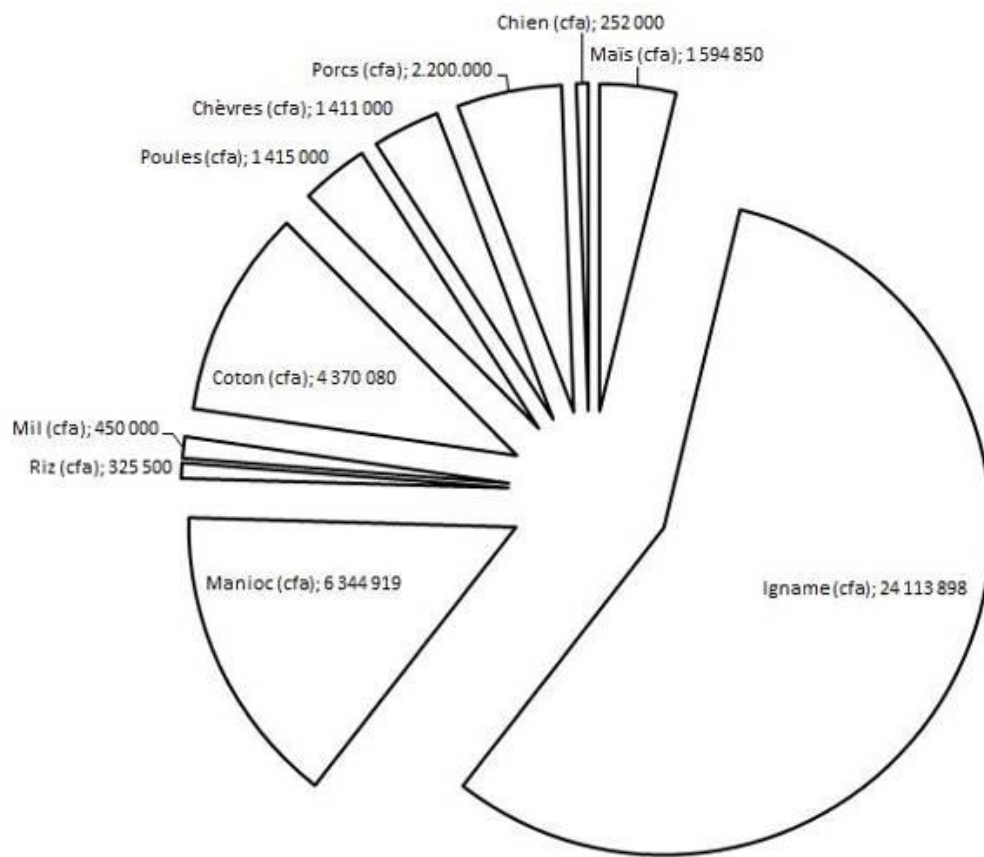


Figure 16 : Part des principaux produits en termes monétaire.

Et pourtant, ce discours ne semble pas signifier grand-chose aux migrants de Bokokopé, ils ont même été surpris lorsque je leur ai communiqué ces chiffres. Il est vrai qu'ils ne tiennent aucun registre, ne font pas de calcul et ne pensent donc pas vraiment à la rentabilité, la productivité, etc., « Nous, on vit seulement ! S'il y a à manger, on mange, s'il n'y en a pas, on se débrouille ! », déclara Kouméalo<sup>362</sup>. La surprise fut encore plus grande, lorsque je précisai que cette estimation ne concernait que les activités dont les productions sont facilement commercialisables et qu'il fallait en principe y ajouter les services non marchands qui occupent pourtant près de 60% de leur temps utilisable en une journée<sup>363</sup>. Je me souviens de Koudjouka<sup>364</sup> qui s'est alors exclamée en riant, « Ah ! Comme ça on peut faire payer nos maris pour les travaux

<sup>362</sup> Épouse de Hazou et présidente du groupement d'élevage collectif de porcs.

<sup>363</sup> En raisonnant bien sûr sur la base que dans la journée, le temps de l'activité rémunérée ou de production commercialisable ne concerne que 40% en moyenne.

<sup>364</sup> Deuxième épouse de Henry.

domestiques ?! ». J'ai répondu alors que les choses n'étaient pas si simples que cela en avait l'air et qu'il fallait tenir compte de tous les rapports sociaux et personnels impliqués dans les échanges. Quels qu'en soient les cas, il est indispensable de s'interroger sur la manière dont cette production circule au sein de la population, afin de mieux appréhender les relations que les uns et les autres entretiennent avec ces biens ainsi qu'avec ceux que ces derniers ont permis d'acquérir.

## 9.2. La distribution

*« [...] Il importe de connaître la façon dont ces biens et services se répartissent entre les individus et les groupements qui la composent. Ce sont les règles de la répartition qui permettent de saisir les mécanismes économiques dans leur ensemble, de mettre au jour la nature des rapports entre ces individus et ces groupements, de comprendre le passé de ces rapports et discerner leurs voies possibles d'évolution. C'est d'ailleurs à ce niveau que se situe la distinction fondamentale entre économies marchandes et économies non marchandes [...] ». (Boutillier, 1968: 240)*

Dans le paragraphe précédent, j'ai montré comment le facteur travail et le facteur capital se sont combinés pour créer des biens et des services à Bokokopé. Il s'agit à présent de voir comment ces facteurs sont rémunérés et de tenter de comprendre comment fonctionnent les services non commercialisables tels que la production domestique, les travaux collectifs et le service à la douzaine<sup>365</sup> de personnes âgées que compte le hameau. Tous ceux qui ont participé à la production doivent en jouir. J'ai montré précédemment que dans ce processus de production, il y a les migrants qui fournissent leur force de travail, un peu de fonds propres. Ils reçoivent appui (financier et technique) d'associations de développement et de certains services techniques de l'État à travers la mise en œuvre de projets, ou par application d'une politique de soutien à la paysannerie. On peut envisager alors deux niveaux d'analyse des échanges : un niveau externe et un niveau interne à la communauté. Le premier concerne les échanges que la communauté

---

<sup>365</sup> Voir tableau de la répartition par âge et par sexe ci-dessus.

entretien avec l'extérieur et le second considère les échanges internes (à l'intérieur des maisonnées, entre les maisonnées, etc.). Aussi bien dans l'un ou l'autre cas, les modes d'échange sont complexes. Les relations marchandes s'entrelacent avec des rapports non marchands.

Les relations avec l'extérieur concernent en premier lieu le rapport entre les migrants de Bokokopé et les propriétaires terrains. Pour avoir mis la terre à disposition des membres de la communauté, les propriétaires terriens sont rémunérés en nature. Les récoltes sont partagées en trois parts. Les propriétaires terriens prennent une part et les migrants gardent les deux parts restantes. Sur cette base, le gâteau de Bokokopé présenté ci-dessus, d'une valeur de près de 42.000.000 FCFA se verrait divisé en trois. La part qui reviendrait aux propriétaires terriens serait ainsi d'une valeur approximative de 14.000.000 FCFA. Mais ce n'est que dans la théorie, car en réalité, les propriétaires terriens ne sont pas supposés recevoir des animaux en contrepartie des terrains cédés. En plus, étant donné que généralement, les propriétaires terriens n'assistent pas aux récoltes dans les champs, le partage ne se fait que d'après les stocks présentés par les migrants. Rien ne garantit que ce soit la quantité réellement produite. Il s'agit « d'une relation basée sur la confiance », comme me confia un jour le chef de Yoklé et qui rajouta qu'en fin de compte, « c'est plus une question de principe que de calcul économique. Il suffit qu'ils (les migrants) soient reconnaissants vis-à-vis de nous et puis c'est tout ». De toutes les manières, qu'il soit fixe, proportionnel ou pas, il s'agit d'un revenu de facteur perçu par les propriétaires terriens : le revenu sur le capital *terre*. En dehors de cette règle devenue presque standard dans les régions d'économie de plantation, il n'est pas rare que les migrants fassent des dons en nature ou en travail au bénéfice des propriétaires terriens. Il arrive aussi que les propriétaires terriens, en cas d'urgence ou de nécessité, empruntent de l'argent ou des vivres, en proposant de rembourser lors de du partage en fin de saison.

Bokokopé étant composé de migrants, la distribution des biens et services produits concerne forcément leur rapport avec le pays d'origine *Kukudè*. Une bonne partie du produit est ainsi rapatriée. Elle se présente aussi bien en

nature qu'en monnaie. Cette part est difficilement quantifiable, soit parce que les migrants ne veulent pas déclarer tout ce qu'ils envoient pour leurs parents restés au village, soit tout simplement parce qu'ils ne se souviennent pas de tous leurs envois effectués. Les raisons qui les poussent à envoyer une partie de leur production donnent une étiquette de facteur de production au pays d'origine, et donc ayant droit à une rémunération. Pour certains, ils se souviennent que si leurs parents ont réussi à faire le déplacement de Bokokopé, c'est grâce à la mobilisation de ceux qui sont restés au village<sup>366</sup>. La famille se concerta pour rassembler le peu de moyen dont elle dispose pour faire partir un membre. Celui-ci se sent du coup redevable pendant toute la durée de sa migration, et ceci à travers les générations. D'autres envoient des prestations dotales pour préparer des fiançailles ou des mariages. Dans le même registre rituel, une part de la production est expédiée pour des contre-prestations rituelles aux devins, aux prêtres spirituels ou à des personnes de même statut. L'occasion sociale qui mobilise le plus d'envoi de biens est le rituel d'initiation des jeunes filles et des garçons, surtout lors du *waay* qui a lieu tous les cinq ans et qui constitue l'apothéose des cérémonies rituelles à *Kukudè* et dans tout le milieu dit *kabyè*<sup>367</sup>.

L'un des facteurs essentiels à la production, c'est le facteur financier. Normalement ceux qui l'ont apporté doivent aussi jouir de la production. Ici également, aucune règle n'est définie. Le premier apport financier vient des migrants eux-mêmes. Il sert à acheter les outils (houes, dabas, machettes, seaux, bassines, etc.), mais aussi des intrants, notamment de l'engrais chimique et des pesticides. Ils sont appuyés dans cette opération par trois associations d'aide au développement, d'une institution de micro-crédit et de deux institutions techniques de l'État. Pendant la période de mon enquête, l'institution de micro-crédit était en prospection et aucun migrant n'avait soumis de dossier de demande de crédit. Par contre, ils ont reçu un appui des associations d'aide, en l'occurrence dans le domaine de l'élevage. Ces

<sup>366</sup> Ces raisons ne sont pas recueillies uniquement qu'à Bokokopé. Voir à ce propos les témoignages recueillis par : Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*; Kakou, 2007, *Conquêtes coloniales et intégration des peuples: cas des Kabiyè au Togo (1898-1940)*, l'Harmattan; Piot, *op. cit.*, etc.

<sup>367</sup> Sur les rites d'initiation, voir chapitre 12.

financements leur ont permis d'acquérir des ruches, des brouettes, un bâtiment et des animaux (des porcs). Dans le domaine agricole, c'est surtout les services techniques de l'État tels que la NSCT et l'ICAT qui ont favorisé l'approvisionnement en intrants (semences et engrais). Il faut noter enfin que ces organisations apportent aussi de la formation aux migrants en ce qui concerne les techniques d'élevage, d'agriculture, de gestion des organisations paysannes, etc. Seulement, toutes ses prestations sont censées être gratuites, car provenant d'organisations d'aide qui n'attendent pas une rémunération de leur fonds injectés dans la « comptabilité » du village. Aucune part du produit ne va donc, en principe, à ces organisations. Mais c'est seulement en principe, puisque, à y regarder de près, pour ce qui concerne l'élevage par exemple, une part des animaux produits retourne à l'association sous forme de contre don en nature au profit d'autres villages. Au niveau de la NSCT, spécialisée dans la production du coton, les paysans sont « obligés » de lui revendre toute leur production au prix qu'elle fixe sous l'égide du gouvernement, et de rembourser le crédit d'intrants. À cela s'ajoutent des prestations de reconnaissance en faveur des agents qui se présentent sous forme de dons (souvent en nature, mais cela peut être aussi en argent) pour les « remercier de nous avoir accompagnés techniquement durant la campagne agricole », comme le disent les habitants du hameau. Si cette distribution se veut volontaire, il faut reconnaître que certains agents l'exigent. On peut donc en tenir compte dans le processus de distribution des biens produits.



Photo 6 : Opération de nettoyage des ignames.

Toujours dans la relation avec l'extérieur, une part est échangée sur les marchés. Ici, il n'y a que deux marchés : celui de Bokokopé bien sûr, et ensuite celui de Kpalimé. Mais c'est surtout sur le marché de Kpalimé que les échanges importants se font. À Bokokopé il s'agit en réalité d'une occasion d'effervescence collective provoquée tous les dimanches dans la cour de l'école primaire. Par contre le marché de Kpalimé est un marché urbain, situé à une quinzaine de kilomètres de Bokokopé en allant vers le Nord-ouest. Depuis 2010 il a été reconstruit sur la route de Bokokopé (comme par hasard). Plus grand et plus aménagé que celui précédemment situé au centre-ville, il est surtout connu pour ses fruits. Et pourtant c'est aussi le lieu d'écoulement des produits agricoles de la préfecture. La grande partie des tubercules produits à Bokokopé y est échangée contre de l'argent. Ces tubercules sont vendus soit en *tas* ou en *calebasse*. Contrairement au marché de Bokokopé, sur le marché de Kpalimé, les relations personnelles sont quelque peu mises entre parenthèses. « C'est l'argent qui parle ! ». Les prix se forment et se défont à coup de négociations ou de marchandages, les prix pouvant varier d'un individu à un autre pour un même bien. Généralement, l'argent échangé contre les



tubercules sert à faire des achats sur le marché, notamment des produits manufacturés.

L'échange extérieur n'épuise pas la quantité de biens produits, loin de là. Le stock fait l'objet d'échanges au niveau interne à la communauté. À ce niveau, les rapports sont à dominance non marchands, mais ils sont dynamiques en ce sens que la part économique livrée aux mécanismes de marché ne cesse d'augmenter. Les échanges sont essentiellement basés sur ce que James Scott<sup>368</sup> appelle « le droit à la subsistance » et « le principe de réciprocité ». Chaque maisonnée, en tant qu'unité d'exploitation, est le centre des échanges internes. Le chef Koboh ne joue qu'un rôle purement administratif et symbolique. On n'est pas dans une situation de redistribution où les biens produits se rassemblent au niveau d'un responsable représentant le pouvoir central. C'est aux maisonnées de gérer leurs stocks de biens produits. Les productions sont inégales d'une maisonnée à une autre et cela suppose une certaine collaboration entre elles de temps en temps. Parler de stocks de biens n'est peut-être pas le terme adéquat, car il est difficile d'imaginer des services en stock, sauf si voudrait dire qu'il y a toujours des gens prêts à rendre service. À l'intérieur des maisonnées, la main d'œuvre est constituée des membres de la famille. Les membres, quels que soient l'âge et le sexe, participent à la production par leur force de travail. Les hommes s'occupent des champs de la brousse et dans une moindre mesure, de ceux de la maison. Cette répartition est récente et est due à l'accroissement de la population du hameau. Avant les années 2000, chaque maisonnée vivait directement de la terre sur laquelle elle s'était implantée. Aujourd'hui, ce sont surtout les femmes qui s'en occupent le plus. Les mercredi après-midi, les weekends et pendant les vacances scolaires, les enfants participent aussi à leur manière à la production en s'occupant des animaux ou en participant à des tâches champêtres à la hauteur de leur force physique. Cela participe de leur éducation et de leur initiation à la vie d'adulte. On est presque dans un schéma d'auto-entrepreneur, sauf qu'ici aucun salaire n'est défini. La force de travail est compensée par le droit à la subsistance. Le

---

<sup>368</sup> Scott, 2013, *Ethique de la subsistance*, In Fassin and Lézé (dir.), *La question morale. Une anthologie critique*, Paris: PUF, pp. 317-329.

chef de maison doit assurer la survie de toute la famille, non seulement c'est sa responsabilité, mais en plus tout le monde a participé à la production. Qu'en est-il alors pour ceux qui, pour une raison ou une autre n'ont pas pu participer à la production ? Je pense par exemple aux vieux de Bokokopé, au nombre de douze en 2012, qui n'allaient pratiquement plus aux champs et se contentaient de quelques activités domestiques (égrener le maïs, décortiquer l'arachide, jouer avec les enfants, etc.). Par rapport à l'alimentation la question ne se pose pas. Le repas est toujours servi à tous les membres de la famille ; parfois il est consommé en commun (surtout le soir). Lorsque survient un besoin autre qu'alimentaire, tel que la santé, le chef de famille échange une partie de ses produits en argent. C'est également ce qui se fait pour tous les autres besoins qui ne peuvent être satisfaits autrement que par des transactions monétaires (l'éducation des enfants, le déplacement, les équipements, les vêtements, la communication, etc.). Pour les besoins de santé<sup>369</sup>, le mode d'échange dépend de l'itinéraire thérapeutique : lorsque ce sont les devins ou les guérisseurs qui sont consultés, il est possible de payer aussi bien en monnaie qu'en nature. Par contre, dans les centres de santé, c'est quasiment en argent. Et c'est toujours la famille ou la maisonnée qui s'en charge. En cas de nécessité, les membres d'une maisonnée peuvent solliciter l'aide d'une autre. Dans ce cas, il s'agit généralement d'un don, mais dans le cadre d'une réciprocité, c'est-à-dire un don qui exige un contre-don du bien équivalent. C'est en réalité un emprunt mais dont la date de remboursement n'est pas fixée et est laissée à la capacité du donataire pour rendre sa contrepartie. Il arrive aussi que des biens soient échangés entre maisonnées en contrepartie d'argent. Pour une cérémonie par exemple, j'ai vu Tchaa acheter un coq à Kpanti. Certes, le prix n'a pas dû être celui du marché.

Tout comme la production, l'analyse de la distribution montre l'enchevêtrement entre le mode de production marchand qui règle les rapports économiques et sociaux extérieurs, et le mode de production non marchand qui reste prégnant

---

<sup>369</sup> C'est ce qui s'est passé, par exemple, avec le père d'Henry. Presque 90 ans et malade depuis 2008, c'est Henry qui s'en occupe. Il l'a emmené voir aussi bien les guérisseurs que les médecins. Les femmes s'occupent de son alimentation et de sa toilette. Il est finalement décédé en 2011 et a été rapatrié dans son pays d'origine à Koukoudé.

dans les échanges à l'intérieur de la communauté. Ces deux modes de production coexistent et sont d'ailleurs difficiles à opposer systématiquement. Les migrants de Bokokopé, selon les situations, font usage de catégories de pensée renvoyant un mode ou à l'autre. Mais qu'en est-il du mode de consommation ?

### 9.3. La consommation

*« Dis-moi comment tu dépenses ton argent, je te dirai qui tu es : cela est vrai des individus comme des sociétés ».*(CLERC, 1990: 69).

À Bokokopé, comme dans toute société, on produit et on échange des biens. Mais ce sont les modes de production et les types d'échanges qui varient. De même, toute société consomme les biens produits et échangés. Cependant, c'est le mode de consommation qui diffère. Étudier la consommation revient à analyser l'utilisation que les migrants de Bokokopé font des biens qu'ils ont produits ou échangés aussi bien avec l'extérieur qu'à l'intérieur de la communauté. Ce qui reviendrait à observer leurs besoins prioritaires et les fins matérielles ou immatérielles qu'ils poursuivent. L'unité de consommation se confond avec l'unité de production telle que je l'ai mentionnée plus haut. Cette unité est la maisonnée. Pour connaître la tendance moyenne de la consommation des maisonnées, comme dans le cas de l'analyse de la production, je ne pouvais pas me contenter des données officielles. J'ai donc dû procéder à une collecte minutieuse des dépenses des familles.

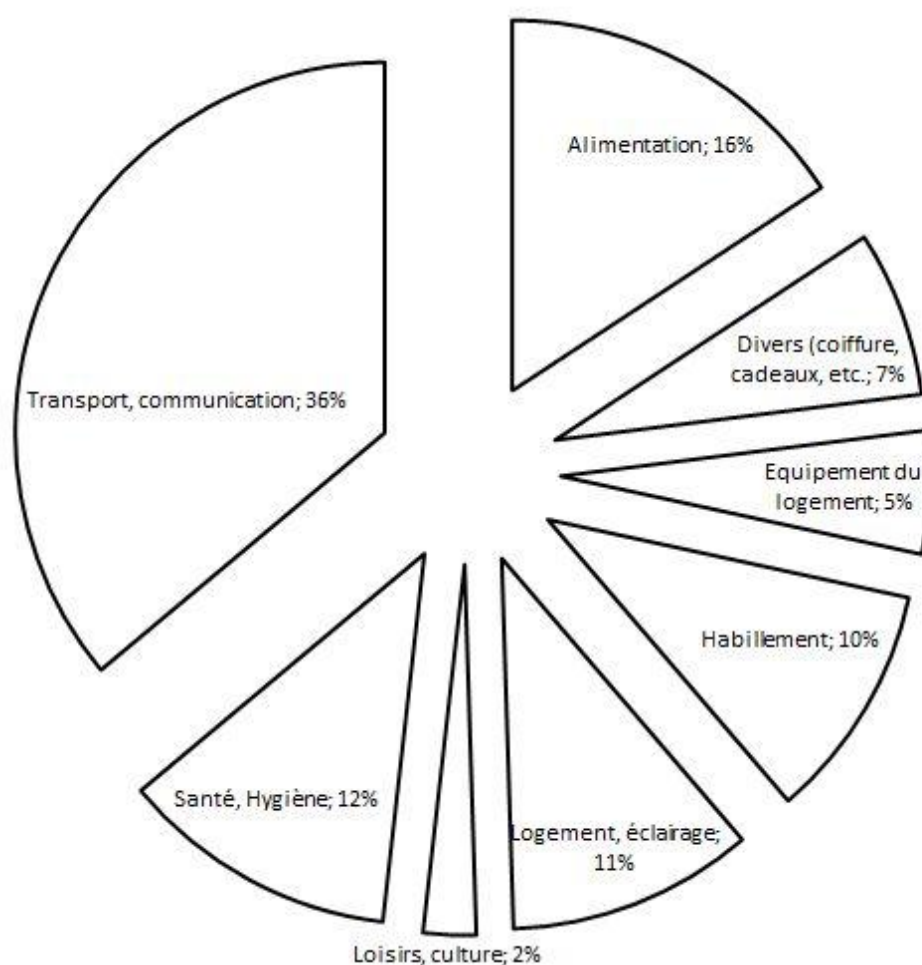


Figure 17 : Répartition par postes de la consommation moyenne d'une maisonnée à Bokokopé (2009-2011).

Quelle n'a pas été ma surprise la première fois que j'ai dépouillé et traité les données collectées. Sur le coup, j'ai pensé à une erreur de manipulation des fonctions du tableur que j'avais utilisé. Je m'attendais à ce que le poste *alimentation* occupe une part significative, étant donné que notre vie dans le hameau tournait surtout autour de l'alimentation et des activités champêtres. Certes, je savais que mes hôtes effectuaient de temps en temps des déplacements à *Kukudè* pour des rituels (funérailles, naissances, mariages, initiations, maladies, etc.). Cependant, je ne m'attendais pas à ce que le poste *transport* se démarque aussi nettement des autres. Il engloutissait 36% du budget de la maisonnée. Même l'alimentation et la santé mises ensemble n'arrivaient pas à l'égaliser. C'est dire que le besoin prioritaire des migrants de

Bokokopé était bien le retour périodique au village d'origine. Les raisons invoquées sont multiples. Cela fait un peu plus d'un demi-siècle qu'ils vivent dans le hameau, mais pour eux, ils se considèrent non seulement comme des étrangers, mais ils pensent qu'ils sont installés ici de manière provisoire. « Ici (Bokokopé), nous sommes aux champs, la maison c'est à *Kukudè*. C'est éloigné comme champ [rire], mais bon, la terre est facile à cultiver », ainsi déclarait Adja. En effet, la notion de *tɛtu* revêt une importance particulière en pays *kabyè*. Il est d'ailleurs difficile à traduire : *tɛtu*, c'est le territoire, le clan, le pays, l'endroit où on se sent enraciné, le lieu saint, etc. *Tɛtu*, c'est la maison, là où on est né, en tout cas, on a le sentiment fort d'y être né. Mêmes les jeunes qui ont vu le jour à Bokokopé déclarent avoir plus de liens avec *Kukudè*. Ce sentiment fort vient probablement du fait que depuis toujours, les migrants se sont arrangés pour ne rien manquer des rendez-vous importants au village d'origine : les morts sont rapatriés à *Kukudè*, notamment les personnes adultes ; les mariages y sont encore négociés, organisés puis célébrés ; les rites d'initiation s'y déroulent, les rites de saison aussi ; la maladie étant presque toujours un mal du corps et de l'esprit, l'avis des esprits compte et c'est à *Kukudè* qu'il faut aller les interroger. Du lien avec Bokokopé, il ne reste que l'activité de production. Les relations avec les autochtones sont basées sur des rapports presque uniquement marchands : tu as un bout de terre qui m'intéresse, j'ai ma force de travail dont tu as besoin ; tu me cèdes un bout de terre, je l'exploite et je te verse une partie de mes récoltes. Les deux communautés se côtoient sans vraiment se mélanger. On n'enregistre, par exemple, aucun couple mixte à Bokokopé. Certains migrants ne parlent d'ailleurs pas la langue *éwé* ou *mina* des autochtones. De même, les autochtones ne parlent pas la langue *kabyè*. Les communications tournent souvent à l'essentiel : salutations d'usage, météo, état des cultures. En cas d'événement heureux ou malheureux, les uns et les autres s'expriment mutuellement leur joie ou leur compassion et participent parfois aux rituels.

La première fin poursuivie par les migrants semble être, pour ainsi dire, immatérielle, caractérisée par un va-et-vient identitaire entre Bokokopé et *Kukudè*. Le deuxième poste du budget familial est l'alimentation. Puis suivent

les dépenses de santé. Le logement est aussi important que la santé. Mais à ce niveau, deux obstacles se posent à l'amélioration de l'habitat :



*Photo 7 : Habitat typique à Bokokopé (2012). Il est composé de cases en terre couvertes de pailles. Les cases les plus améliorées sont couvertes de tôles ondulées, mais le bâtiment reste en terre.*

Les deux obstacles dépendent l'un de l'autre et on peut d'ailleurs se demander lequel dépend réellement de l'autre. En effet, la prestation de cession de terre est basée sur fait que la terre n'est ni donnée, ni prêtée, ni vendue, ni louée. Le seul droit accordé au migrant est celui de l'exploitation. En conséquence, il lui est déconseillé vivement de bâtir des édifices durables de peur que cela ne constitue une preuve matérielle d'occupation. On peut donc penser que les migrants sont relativement contraints de se contenter d'abris provisoires en terre et en paille. Mais on est en droit de se demander alors pourquoi les bâtiments en briques de ciment et en tôles des magasins de stockage, de l'école primaire et de la porcherie sont acceptés ? Les autochtones répondent qu'il s'agit là d'infrastructures publiques et non des propriétés appartenant aux migrants. Seulement, la mise en place de ces édifices n'a été possible qu'avec et à la demande de ces derniers. Ils en sont donc les bénéficiaires directs et l'effet redouté d'ancrage territorial s'amorce. Pourquoi donc continuent-ils alors à construire leurs logements en terre ? D'où le deuxième obstacle : les migrants eux-mêmes se posent des limites, parce qu'ils estiment qu'ils sont en transit à

Bokokopé, qu'ils retourneront un jour au pays. De ce fait, il ne servirait pas à grand-chose d'ériger des constructions en dur, même s'ils en ont les moyens<sup>370</sup>.

Dans la hiérarchie des besoins, les biens matériels d'équipement et d'habillement ne viennent qu'en dernière position et n'occupent que 5% et 10% du budget de la maisonnée. En termes d'équipements, il s'agit essentiellement d'ustensiles, d'outils et de quelques meubles (tabourets, chaises, tablette, nattes, etc.) mais aussi de postes radio, de téléphones portables, de vélos. Il n'y a qu'Henry qui ait une motocyclette, qui, évidemment, fait office de taxi, d'ambulance et autres... L'usage de biens privés à des fins publiques ou l'inverse y est monnaie courante, pourvu que le service soit fourni.



*Photo 8 : La motocyclette d'Henry, la seule du hameau (2010).*

La possession de ces biens matériels n'est donc pas au cœur de leurs préoccupations, même s'ils sont tout à fait indispensables pour leur survie. Le

<sup>370</sup> En effet, il ne s'agit pas vraiment d'une question de moyens, car avec la production constatée à Bokokopé, les migrants auraient pu s'offrir des logements plus stables, par forcément en briques de ciments, mais quelque chose de plus renforcé à l'instar des autres cases en terre dans laquelle vivent les autochtones.

fait de les posséder ne semble conférer aucun statut à celui qui les possède. Henry, avec sa motocyclette, n'a aucun statut social particulier en dehors de celui de chef de famille et responsable de sa maisonnée, tout comme Tchaa, Hazou, Kpanti, etc. C'est vrai qu'il est le référent dans le village, mais cela est surtout dû au fait qu'il maîtrise mieux le français et est donc susceptible de faire passer le message des intervenants (Associations d'aide, services techniques étatiques, chercheurs, visiteurs, etc.). D'ailleurs, aucun pouvoir centralisé n'est en vigueur dans le hameau et même le chef se plaît à dire qu'il n'est qu'un représentant de la communauté. La structure organisationnelle du village d'origine a été quasiment reproduite ici. Les seules différences perceptibles, ce sont celles entre groupes d'initiés, hommes/femmes, adultes/enfants.

On est bien loin de la consommation de masse, mais l'attrait pour les biens matériels est indéniable, (seulement leur accumulation semble l'être aussi : on ne comprend pas ce que tu veux dire ?). Les comportements de consommation ainsi décrits donnent à voir la hiérarchie des besoins et par conséquent les principes axiologiques en honneur chez les migrants de Bokokopé, ceux qui fondent leur style de pensée. La richesse est produite par la force de travail, sur la base d'une faible rémunération du capital technique et financier. Les échanges s'adaptent aux situations et aux besoins des prestataires en présence : les échanges avec l'extérieur sont essentiellement marchands et régulés par la monnaie (FCFA) ; néanmoins, au niveau interne, les échanges s'effectuent majoritairement par le don, *hav*, non pas au sens d'un transfert gratuit de biens, mais comme un système d'échange qui exige une contrepartie *a-délais* et *a-symétrique* qui peut traverser les générations. On note aussi des pratiques qu'on pourrait qualifier de troc, *kvluusu*, ou encore d'emprunt, *simlbu*. Pour comprendre le comportement économique et social des migrants de Bokokopé, on doit donc chercher à comprendre ce « style de pensée », ces « manières de faire ». Cela passe par un dépouillement des idéologies et des mythes qu'ils partagent.



## Chapitre 10

Le mythe de la création : la notion de *ñim* ou la richesse en quatre dimensions.

*« La mythologie des anciens royaumes africains était une sorte de sagesse, voire de métaphysique qui donnait un sens à toutes les choses, les actions, les situations de la vie sociale ». (Cazeneuve, 1966: 39)*

L'attitude des paysans est-elle consciente et volontaire ou obéit-elle à des motivations que nous devrions chercher à découvrir ?

Dans une société, les principales motivations de la conduite économique expriment un système de principes axiologiques et se manifestent en un certain nombre d'attitudes à l'égard des phénomènes économiques. Les motivations reflètent les systèmes de principes, c'est-à-dire ce qui meut les individus, ce qui les pousse à agir, à adopter des comportements, des conduites ou des attitudes précises.

Ces principes axiologiques sont des préférences plus ou moins élaborées, sous la forme de récits (écrits ou oraux) qui tentent d'expliquer l'origine de l'humanité, les causes des phénomènes de la nature et la place de l'Homme dans l'Univers. Il s'agit de mythes, de légendes, de fables ou de contes. La frontière entre ces quatre termes est bien poreuse. Lorsqu'on évoque le mythe, le premier sens qui vient en idée peut être résumé par la définition classique qu'en donne Lalande dans son *Vocabulaire de la philosophie*, à savoir « *récit fabuleux, d'origine populaire et non réfléchi, dans lequel des agents impersonnels, le plus souvent des forces de la nature, sont représentés sous forme d'êtres personnels, dont les actions et les aventures ont un sens symbolique* ». Évidemment, vu sous l'angle d'une « fable », du latin *fabula*, de *fari* « parler », c'est-à-dire anecdote ou allégation mensongère, on pourra aisément comprendre l'étonnement du lecteur lorsque je me propose de partir de l'analyse du mythe pour rendre compte de l'ensemble des facteurs

déterminant le comportement des populations de Bokokopé dans la gestion des projets de développement.

En réalité, il s'agit là d'une définition correspondant aux premières heures de la mythologie, à l'époque où triomphaient la science et le cartésianisme. Dans l'engouement des possibilités offertes par le raisonnement logique et mathématique, toute explication par l'imaginaire est considérée comme fabulation. Il a fallu attendre un demi-siècle plus tard, pour que cette conception soit bouleversée par la théorie sociologique qui donne au mythe un premier soubassement dans le réel social et l'oppose à la légende ou au conte. À la suite de Marcel Mauss, je considère que « Le mythe proprement dit est une histoire crue, entraînant en principe des rites. Le mythe fait partie du système obligatoire des représentations religieuses, on est obligé de croire au mythe. À la différence de la légende [...], le mythe est représenté dans l'éternel [...]. Le mythe se passe dans l'éternel, ce qui ne veut pas dire que le mythe n'est pas localisé dans le temps et dans l'espace [...]. On croit moins à la légende qu'au mythe, on croit encore moins au conte, à la fable, qu'à la légende »<sup>371</sup>.

Pour comprendre les motivations des migrants de Bokokopé, il faut donc appréhender l'ensemble des préférences fondamentales, du système de référence normatif, en d'autres termes des principes axiologiques qu'ils partagent. Ces principes sont transmis essentiellement par des mythes, des « récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens »<sup>372</sup>.

L'objet de mon propos va être maintenant de tenter de dégager les éléments du mythe de la création en pays *kabyè*, qui permettent de rendre compte de la place qu'accordent les *Kabyè* de Bokokopé à l'homme dans l'univers, et qui pourraient expliquer la façon dont ils se situent par rapport aux objets valorisés. De la conception du rapport de l'homme avec les autres êtres du monde, dépend l'idée de richesse et de bien-être que se font les migrants de Bokokopé. Avec l'avènement de la science, le *mythos* a été opposé au *logos*, mais ce

<sup>371</sup> Mauss et Paulme, 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot Paris, p. 184.

<sup>372</sup> Bidou et Désveaux, 1991, Mythe, *In* BONTE and Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF, pp. 498-501.

dernier a aussi permis d'aborder de manière rationnelle les mythes et d'y découvrir les clés de leur formation ainsi que leur fonction. Aujourd'hui encore, le recours à la mythologie pour expliquer certains phénomènes connaît un regain d'intérêt<sup>373</sup>.

L'histoire de la mythologie en tant que science des mythes montre bien l'effort de théorisation qui a été fait en la matière<sup>374</sup>. On peut distinguer les théories de la genèse ou de la formation des mythes et les théories explicatives. En mettant en évidence ces deux dimensions, la mythologie propose deux approches pour analyser les mythes : une première basée sur le principe d'un rapport d'adéquation du mythe à la réalité, qui s'appuie sur des formes supposées originelles de la vie et, tout en retraçant leur évolution et leur transformation successives, arrive à un point où elles semblent en harmonie parfaite avec la réalité.

La deuxième approche correspond à ce que Lévi-Strauss a appelé les « règles de navigation ». Il s'agit de rechercher une meilleure visibilité du mythe en le reconstituant à partir de plusieurs discours fragmentés mais entrelacés (histoires familiales autour desquelles se déploient des univers variés, sexuels, géographiques, astronomiques, etc.) et pour lesquels une structure commune au mythe dans son ensemble est dégagée.

La présente analyse est guidée par un mélange de ces deux approches : à partir d'éléments épars écrits ou oraux, je présente ici une version homogène et cohérente du mythe d'origine *kabyè*. Je cherche non seulement à découvrir les hiérarchies que les *Kabyè* de Bokokopé définissent entre eux et par rapport aux différentes parties de l'univers, mais aussi à exposer les lois qui régissent le fonctionnement de leur pensée, en l'occurrence l'idée qu'ils se font de la richesse.

---

<sup>373</sup> Voir par exemple la série de documentaires diffusée par la Télévision RMC Découvertes le 30 décembre 2012 et rediffusée plusieurs fois : Hens, 2010, *Alien theory : Dieux sous influence*, RMC Découverte ed, LLC: PROMETHEUS ENTERTAINMENT / A&E TELEVISION NETWORKS.

<sup>374</sup> Voir annexe pour les théories de la mythologie.

### 10.1. Rencontre du vieux Hodo : quelques versions orales du mythe *kabyè*.

Et si Eliade avait raison en pensant que les mythes n'appartenaient pas au passé, qu'ils étaient plutôt constitutifs de l'esprit humain, et qu'à ce titre ils devraient être présents dans le monde contemporain ?<sup>375</sup>

C'est à l'issue de la réunion sur le compte d'exploitation décrite au chapitre 1 que j'ai enregistré mon premier morceau de rite d'origine *kabyè*. En effet, à la fin de la rencontre qui a duré plus de trois heures, nos hôtes nous avaient conviés à manger avec eux. Ils ont pilé du *sɔkɔɔɔ*<sup>376</sup> et commandé du *sulum*<sup>377</sup>. Les causeries allaient bon train. Entre deux plaisanteries, je demandai à Hazou, « est-ce que tu pourras expliquer un peu pourquoi tu disais que Dieu nous avait créés et responsabilisés vis-à-vis des autres animaux de la terre ? ». Ma question avait suscité un éclat de rire, puis c'est Tchaa, le frère aîné d'Henry qui me répondit : « en fait il s'agit d'une légende que nous racontent nos parents et qui montre comment Dieu nous a créés. C'est un peu comme l'histoire qu'on nous raconte au catéchisme en ce moment, mais c'est différent. Si tu veux, je pourrai te conduire chez le vieux Hodo, il la raconte mieux que nous ».

J'ai alors décidé de rencontrer le vieux, après le repas et voici l'histoire qu'il me raconta :

« C'est au cours d'un grand orage que notre premier ancêtre descendit du ciel avec sa femme. Il avait un chien, ainsi que des animaux domestiques qu'on voit aujourd'hui en pays *kabyè*. L'homme s'appelait *Kumbeɔtu* et la femme *Kaŋaŋka*. D'après la légende, ils ont été envoyés par *Ɛsɔ*<sup>378</sup> pour s'occuper de

<sup>375</sup> Eliade, 1963, *Aspects du mythe*, Gallimard Paris.

<sup>376</sup> Il s'agit d'une pâte relativement tendre obtenue en pilant de l'igname cuite à la vapeur. Elle se mange accompagnée d'une sauce.

<sup>377</sup> S'écrit aussi *souloum*, *sulum*, il s'agit d'une boisson alcoolisée à base de sorgho. C'est la boisson traditionnelle en pays *kabyè*. Elle est appelée aussi *tchoukoutou*, *tchouk*, *kabrèmissine*, *lossomissine*. Sur son origine et les étapes de la préparation, voir : Kao Wiyao, 2011, *Sulum. Son origine et autres écrits*, Lomé, SAKOM/BUTODRA, pp. 14-37.

<sup>378</sup> Contraction de *eyu sɔsɔ*, qui signifie « être supérieur ou personne supérieure ». Il est traduit en français par « Dieu ». voir : Gayibor, *et al.*, *op. cit.*, p. 323.

ses créatures sur terre. Ils sont responsables des animaux, des arbres, des rivières, des montagnes ainsi que de tous les êtres de la terre que Eso a créés avant lui. Ils eurent beaucoup d'enfants. L'aîné qui s'appelait Kuku est le fondateur de notre village d'origine *Kukudè*. Les autres enfants s'installèrent un peu partout en pays *kabyè* pour créer les villages voisins de *Kukudè* ».

Après l'avoir remercié, nous demandâmes congé. Nous poursuivîmes les commentaires sur le chemin du retour. Cette légende avait le mérite de me révéler l'existence d'un mythe de la création auquel croiraient encore les habitants de Bokokopé, mais elle reste une histoire particulière, racontée par un individu : le vieux Hodo. En conséquence, j'ai cherché à obtenir d'autres sources. D'abord j'ai demandé à Hazou lui-même sa version, telle qu'il l'avait reçue de son oncle. Ensuite, profitant de mon séjour chez le chef, j'ai pu entendre son interprétation ainsi que celle de son frère aîné Koboh. Enfin, j'ai pensé à l'éventualité probable d'une version écrite. C'est ainsi que j'ai découvert deux versions transcrites par des étudiants en histoire, dans le cadre de leurs mémoires de maîtrise, ainsi que d'autres variantes rendues par Raymond Verdier<sup>379</sup>.

## 10.2. Quelques versions écrites du mythe *kabyè*.

La société *kabyè* étant essentiellement de tradition orale, il n'y a pas de version écrite d'un mythe datant de la période des premiers occupants des massifs. Les chercheurs qui se sont intéressés à ce sujet sont rares. On peut tout de même en citer quelques-uns : la version de Tanaï dit ceci :

« Le premier homme qui fonda Lama-Dessi, était descendu du ciel dans une forêt sur un rocher à Farendè. Il a laissé sur ce rocher l'empreinte de son pied, Yorou Nahori, celle de son chien et de la volaille qu'il détenait. Ce premier homme s'appelait Koumbéritou ou Koumbétou et sa femme, Kagnanka. Un jour, effrayés par les cris d'un hibou, ils quittèrent la plaine de Farendè pour aller dans la montagne. Ils demeurèrent longtemps à cet endroit et mirent au

---

<sup>379</sup> Verdier, 1981, *Le pays Kabyè : cité des dieux, cité des hommes*, Paris, Karthala.

monde douze enfants. Les fils de Koumbéritou créèrent tour à tour les localités de *Kukudè*, Kpagouda, Pessarè, Asséré, Wazi, Kawari, Terrouda, Kadjanga, Sirka, Sekoudè, Kadjalla, Kantè, Soudou. C'est à partir de ces localités que naîtront plus tard d'autres pour former aujourd'hui le pays lama ». (Gayibor *et al.*, 2011c: 263-264).

Et la tradition rapportée par Soou dit :

« Le premier homme du pays kabiyè (Lama) s'appelle Koumbéritou. Il est descendu du ciel lors d'un orage à Eyou Nahorè (pied de l'homme) ainsi que sa femme Awuwè et tous les animaux domestiques qu'on voit aujourd'hui. Ils sont descendus du ciel sur une pierre sur laquelle se trouvent encore les empreintes de leurs pieds ; pour s'abriter la nuit contre le froid et les animaux sauvages, Koumbéritou construit une hutte en branchages, tchokiyé ; mais effrayés (pignazuwè) toutes les nuits par certains cris affreux, Awuwè et son époux quittent Eyou-Nahorè pour (Singarèpissi) qu'ils abandonnent pour aller s'installer à un endroit qui prendra plus tard le nom de Koumbérédoudè (chez Koumbéridou). À Koumbérédoudè, Awuwè et son époux donnent naissance à neuf enfants tous mâles. Lorsque ses fils devinrent adultes, Koumbéridou les dispersa sur l'ensemble du territoire lama pour qu'ils pussent mieux le défendre. Ainsi, l'aîné, Kouwou fut installé à quelques trois cents mètres à l'est de Koumbérédoudè. Il est à l'origine du village actuel de *Kukudè* (chez Koukou). De même, le deuxième fils, Kawrè fonde le village de Karè de Kidjang. Le troisième fils, Wazi, crée quant à lui Wazilao ; le quatrième, Saou, s'installe à Saoudè (chez Saou). Enfin, les autres fils dont on ignore les noms et le rang, fondent les villages suivants : Asséré, Terrawouda, Sékoudè (Ligba), Kanté et Sirka. C'est à partir de ces villages que naîtront plus tard d'autres localités dont l'ensemble forme aujourd'hui le pays kabiyè (Lama) »<sup>380</sup>.

En dehors de quelques récits de voyages, les premières enquêtes ethnographiques de terrain en pays *kabiyè* furent réalisées par Raymond Verdier en pleine période d'indépendance de la nation togolaise, de 1958 à 1960. Dirigé par l'anthropologue Roger Bastide dans le cadre de sa thèse de

<sup>380</sup> Gayibor *et al.*, 2011: 264-265

3<sup>ème</sup> cycle, Verdier a essentiellement travaillé sur les structures socio-religieuses des *Kabyè*. Six ans plus tard, il bénéficie d'un appui du gouvernement togolais qui l'installe dans la montagne *kabyè*, au cœur même de la population, afin de poursuivre ses enquêtes. Il s'associe de jeunes collaborateurs *kabyè* et crée le CERK (Centre d'Etudes et de Recherches de Kara) où il a commencé la publication de documents jusque dans les années 1980. Il rapporte deux autres versions du mythe d'origine *kabyè* : une première version collectée en 1960 dit ceci :

« Au commencement  $\text{\textcircled{E}}\text{\textcircled{S}}$  fit descendre l'homme à Nahoy $\text{\textcircled{E}}$ . Il s'appelait Kumberitu ou  $\text{\textcircled{E}}\text{\textcircled{S}}\text{\textcircled{T}}$ isa.  $\text{\textcircled{E}}\text{\textcircled{S}}$  fit aussi descendre à cet endroit toutes les choses qui sont dans le monde. L'homme et la femme allèrent ensuite s'installer à Sinkar $\text{\textcircled{E}}$ . Mais les hiboux vinrent les effrayer et ils s'enfuirent à Liro. Les hiboux les poursuivirent et pas un jour ne les laissèrent en paix. Ils eurent l'idée de retourner à leur fumier. Toujours harcelés, ils partirent à Kalad $\text{\textcircled{E}}$  et gravirent la montagne jusqu'à Kapa $\text{\textcircled{N}}$ ad $\text{\textcircled{E}}$ . L'homme mit la corde à son arc et le donna à son premier enfant » (Verdier, 1981: 25)

Dans la deuxième version, celle enregistrée en 1972, il est aussi question de l'origine de la femme :

« Au commencement Dieu ( $\text{\textcircled{E}}\text{\textcircled{S}}$ ) a fait (a créé) l'homme seulement. Il mit les organes féminins sous les aisselles de la femme. Alors la femme alla puiser de l'eau et demanda à l'homme de venir charger le pot sur sa tête. Quand l'homme vit les organes féminins, il ne fut pas tranquille. Et il la viola. Alors Dieu, voyant cela, enleva les organes de sous les aisselles et les plaça entre leurs cuisses. C'est à partir de ce moment que l'homme a sa virilité (abalitu) et la femme sa féminité (halitu). Les poils des aisselles sont les mêmes que les poils du pubis. C'est ainsi que la féminité de la femme demeure en l'homme et que la masculinité de l'homme demeure dans la femme » (Verdier, 1981: 25).

Kao Blanzoua a transcrit une autre version après avoir interrogé certains vieux du pays dit *kabyè* :

« Selon la mythologie *kabyè*, Dieu était seul au commencement des temps. Un jour il décida de créer deux grands vases en forme dealebasses. Il posa le premier sur sa base qu'il nomma « terre » et l'autre à l'envers qu'il appela « ciel ». Il se mit à l'écart des deux, au-dessus du vase d'en-haut. De sa position, il descend de temps en temps sur la terre pour y placer ce qui constitue aujourd'hui notre environnement. Pour garder cet environnement, il fit des hommes et les plaça par endroits sur la terre. Mais ne voulant pas être aperçu par ses créatures, il plaça le soleil à côté de lui. De sa position, il diffuse ce soleil à l'intérieur du vase ciel. Chaque diffusion du soleil est appelée jour et son interruption est appelée nuit. Pendant la nuit, Dieu descend sur la terre pour conserver le souffle de vie quand tout est endormi. Le lendemain, les hommes découvrent la rosée qui est témoignage de la condensation du souffle de Dieu. L'apparition et la disparition de la lumière accompagnée de la rosée nocturne montre aux hommes la toute puissance de leur créateur auquel ils rendent hommage en ces termes : « Dieu tout puissant, tu viens de chez le sel, tu vas chez l'huile de palme (rouge) ; tu as pour épouse la terre qui porte en son sein un grain de sable, noyau de vie ». C'est dans cette ligne d'idée qu'a été retenu Pagouda et que ce lieu soit considéré par certains comme étant le berceau du *Kabyè*, car disent-ils : c'est que sont descendus les premiers *Kabyè* parmi lesquels un aurait donné naissance à deux garçons. Un jour, il leur demande de lui préparer individuellement un repas méritant cadeaux. Les deux fils s'exécutèrent. L'aîné s'arma de flèches pour la brousse. Il tua une biche ; la dépouilla, dépeça et en fit un repas bien assaisonné. De retour, il cogna une grande racine et se renversa avec sa charge. Relevé de sa chute, il tira les morceaux de viande non salis en plus de la peau de la biche tuée et partit avec. Après qu'il ait raconté sa mésaventure à leur père, celui-ci lui dit que son frère cadet, arrivé avant lui, lui a montré ce qu'il a pu préparer. Le père mange le repas du fils cadet et lui dit : « merci, tu m'as rendu service aujourd'hui ». Au fils aîné, il dit : « fils, ton repas est mal préparé ». L'enfant répondit : « Je le sais père, mais je t'en ai donné les raisons ». Le père, convaincu, en goûta un peu et déclara à son fils : « j'ai mangé avec satisfaction le repas que m'a présenté ton frère cadet. J'en ai été content et je lui ai indiqué mon vaste domaine vierge



que tu connais si bien. Or toi, tu es arrivé en retard, en plus ton repas est mauvais, qu'attends-tu donc de moi ? ». À ces mots, l'enfant se mit à se lamenter : « père, tu sais bien que je suis ton fils aîné. J'ai réagi promptement à tes recommandations. Regarde et vois la peau encore fraîche de la biche que j'ai tuée. Mais ayant heurté une racine, je suis tombé avec le repas que je chargeais. Alors pourquoi refuses-tu de me donner ma part d'héritage ? ». Le père, tourmenté par ces paroles lui indiqua la part qui lui revenait. Le cadet avait reçu le vaste domaine vierge parce qu'il lui avait rendu service. Le service rendu signifiant « wazou » en *kabyè* et ce vaste domaine étant une forêt, prit le nom « wazilaou ». Les descendants du fils cadet devinrent les habitants de wazilaou. L'aîné qui avait reçu sa part d'héritage après les lamentations fut appelé « dèwèèkaadou ». Ses descendants furent appelés « Kèwèèkaadina, Kèwèèdina ou kèwèègnimba », c'est-à-dire ceux dont le repas de l'aïeul était mauvais. Les Kèwèègnimba sont supposés être les habitants actuels de la préfecture de la Kozah ».

À partir des différentes versions<sup>381</sup> et après avoir interviewé Kao Blanzoua<sup>382</sup> de l'académie *kabyè*, les vieux de Bokokopé et de *Kukudè*, voici une reconstitution à laquelle j'ai abouti<sup>383</sup>, après un travail d'analyse de contenus et d'études comparées.

<sup>381</sup> Dans le premier chapitre du livre de Keyewa, on peut lire en filigrane une autre interprétation du mythe d'origine kabyè, lorsqu'il parle de la phénoménologie de la vie. Cf. KEYEWA, 1997, *Vie, énergie spirituelle et moralité en pays Kabiyè (Togo)*, Paris, L'Harmattan, pp. 27-57.

<sup>382</sup> Il a abouti à une interprétation à l'issue d'une étude menée dans divers cantons du pays kabyè, seulement il n'en donne pas un récit unifié. Les différents éléments sont parsemés dans la totalité de son ouvrage cité ci-après sous forme d'illustration. Cependant, J'en reprends ici quelques composantes. Cf. Kao Wiyao, 2003, *Anthropologie culturelle : L'initiation du jeune garçon en pays kabiyè*, Lomé, SAKOM/BUTODRA, pp. 15-25.

<sup>383</sup> Pour la construction de mon argumentation, j'ai été amené à reformuler le récit de la création en pays kabyè. Il s'agit là d'une démarche risquée, car le lecteur pourrait prendre cette version pour *le mythe* kabyè en soi. Le fait de reconstituer un mythe à partir de divers informateurs a été reproché à Marcel Griaule à propos des Dogons. Il a été accusé d'avoir créé de toute pièce une mythologie Dogon dont ceux-ci n'auraient pas entendu parler avant la publication de *Dieu d'eau* en 1948 ou de *Le Renard pâle* en 1965. Je ne prétends donc pas livrer ici *le mythe* kabyè au risque de créer une *illusion mythique* comme le dirait Jean-Louis Siran, pour la simple raison qu'il serait difficile de retrouver intégralement le même scénario de la bouche d'un informateur Kabyè, sauf s'il a lu ma thèse avant. Cependant, dans cette reconstitution, le lecteur trouvera la structure principale qui gouverne la plupart des versions. Ce n'est d'ailleurs pas une première en la matière. Le mythe d'Œdipe, les aventures d'Hercule et de Zeus par exemple ont été plusieurs fois reformulés, de même que la légende du roi Arthur ou La Belle au bois dormant. Voir à ce propos DORTIER, *op. cit.*, p. 581.

### 10.3. Le mythe *kabyè* reconstitué.

« Les choses existent certes, mais aussi elles « signifient » quelque chose et cette signification s'identifie à leur existence. Ne disons donc pas que les mythes sont faux, parce qu'ils nous éloignent de l'objectivité. Si l'on se bat ou si l'on meurt pour un drapeau, ce n'est pas pour un bout d'étoffe, c'est pour ce que ce drapeau signifie pour nous. Le mythe est vrai, car il est l'expérience vécue, dans les profondeurs de l'être, des significations profondes des choses. » (Bastide, 1968: 1062)

Selon la mythologie *kabyè*, *Èso* a créé le monde en deux étapes. Il a d'abord créé la Terre, les animaux, les arbres, les montagnes ainsi que tous les êtres de la nature, grands comme petits. À la recherche de quelqu'un qui serait responsable de toutes ses créatures, à qui il en confierait la gestion et la responsabilité et veillera sur la survie de l'humanité, il sculpta, de ses propres mains, l'homme.

Ce premier homme était à la fois mâle et femelle. Ses organes féminins se trouvaient sous ses aisselles. *Èso* insuffla ensuite dans ce corps le souffle de la vie. Depuis le ciel, dans un décor d'orage gigantesque, *Èso* le déposa directement à *Nahoqɛ*, en le faisant traverser la rivière qui sépare son Royaume de celui de la Terre. Il était déjà adulte et n'avait à suivre aucune évolution biologique. L'homme s'appelait *Kumbeqɛtu*. *Èso* produisit d'autres prototypes de ce genre qu'il envoya sur terre afin qu'ils se multiplient. C'est ainsi que *Kumbeqɛtu* rencontra son épouse *Kañan̄ka*<sup>384</sup>. Pour leur permettre de survivre, *Èso* les dota de quelques animaux domestiques parmi lesquels un chien pour les protéger et les accompagner à la chasse. Ils se multiplièrent, donnant naissance à sept fils et occupèrent divers territoires du massif appelé *tɛtu*. *Cam* s'installa à *Piyu* ; *Caqɛ* occupa *Kpeludɛ* ; *Cici* élit domicile à *Bɛdiyɛdɛ* ; *Adɛkɛdeu* fut positionné à *Nan̄gbangada* ; *Pela* descendit à *Lauda* ; *Laza* apparut à *Samala* ; et enfin, *Sɛmu* se manifesta à *Kalɛn̄gba*<sup>385</sup>.

<sup>384</sup> Il s'agit en fait d'un couple d'androgynes, puisque, dans la tradition *kabyè*, lors de la première phase de création, *Èso* avait produit des êtres à la fois mâle et femelle.

<sup>385</sup> Le découpage administratif actuel du pays *kabyè* correspond à peu près à cette répartition géographique. Voir Gayibor, *et al.*, *op. cit.*, p. 266.

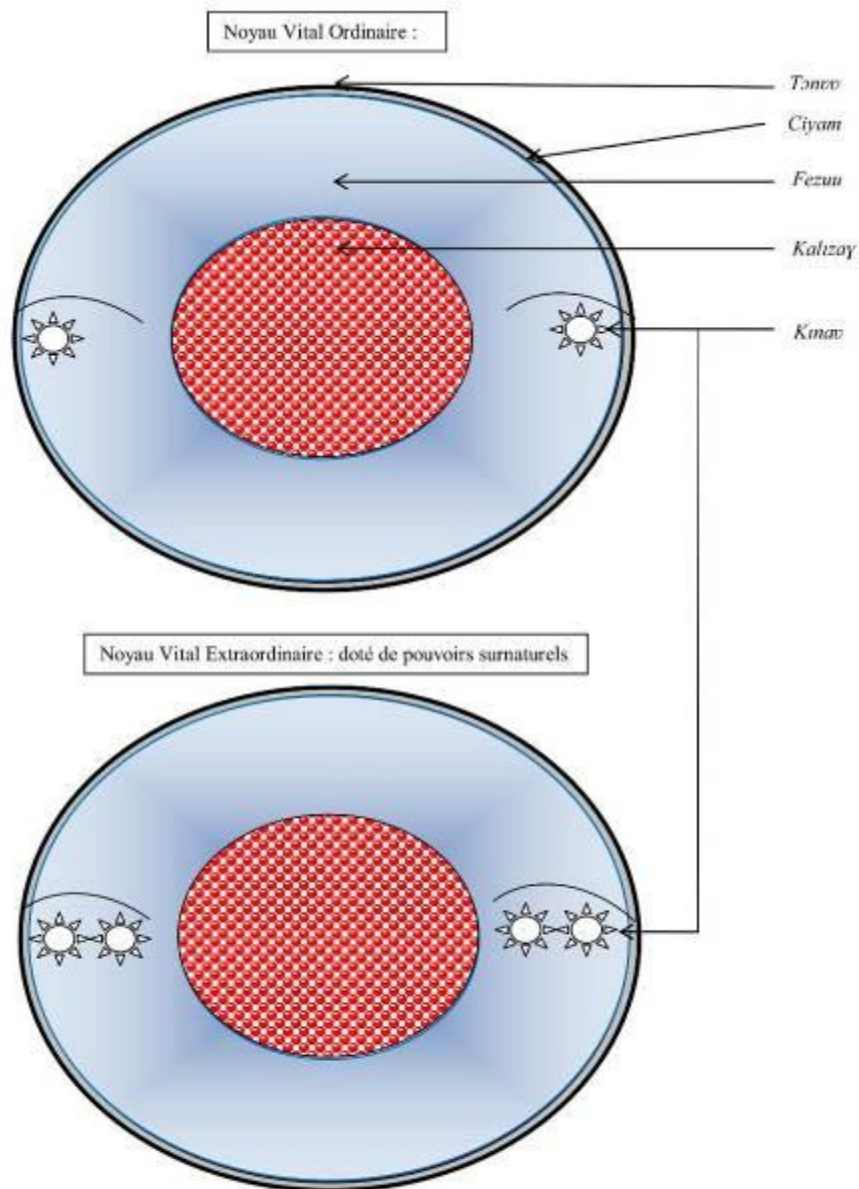
Pendant longtemps, les descendants se rencontrèrent au hasard des promenades et poursuivirent leur mission de reproduction de l'espèce humaine sous la vigilance des plus âgés, des doyens, les *sɔsaa*<sup>386</sup>. Mais, le rythme de reproduction d'alors ne satisfait pas *Ɛsɔ* qui décida de reprendre les choses en main. Il mit en place un dispositif semblable à un atelier et réorganisa son Royaume, puis il rappela certains descendants de *Kumbeɖtu*, notamment les plus vieux qui avaient mené une vie exemplaire, à qui il confia des tâches précises. Ces Anciens sont les *hadɛɖinaa*. *Ɛsɔ* en fit quelques-uns des artisans, et leur délégua l'activité de bâtir les corps à partir de moules correspondant aux différentes parties du corps humain (la tête, le tronc, les membres). Ces sculpteurs de corps humains sont des *Ɖanaa*. Ces corps sont des éléments miniaturisés du corps physique de l'homme et constituent une sorte d'enveloppe appelée *tɔnuu*. Une fois le *tɔnuu* bâti, *Ɛsɔ* se charge lui-même d'y introduire les éléments indispensables à son fonctionnement.

De son intérieur à lui, il extrait *kalizay*, une part d'immortalité, qu'il insuffle dans *tɔnuu*. Puis il extrait un autre élément chargé de fournir *tɔnuu* en énergie, pour le faire vivre et pour le protéger. Il s'agit de *Ciyam*. C'est le moteur qui entretient le souffle de vie, l'air vital (*fezuv*). Ce dernier est invisible, pour le matérialiser il est assimilé à une ombre, *ɛmuv* qui établit le contact entre *kalizay* - l'âme, et *tɔnuu* - le corps. Pour se protéger, il faut être capable de voir le danger arriver. *Ɛsɔ* dote alors *ciyam* de deux éléments comparables à des yeux. Mais il y a certaines menaces qui ne se donnent pas facilement à voir.

Pour les appréhender, *Ɛsɔ* va choisir au hasard quelques-unes de ses créatures, à qui il va attribuer deux yeux supplémentaires appelés *kɪnav*. Celui qui bénéficie de cet attribut particulier est *kɪnavdu* et est en mesure de voir ce que l'homme ordinaire ne perçoit pas. *Ciyam* a besoin d'être protégé, car son dysfonctionnement peut entraîner la sous-alimentation de *tɔnuu* en *fezuv* et engendrer un malaise. La mort survient lorsque *tɔnuu* est entièrement privé de *fezuv*. Le dysfonctionnement de *ciyam* peut se produire naturellement avec le temps, mais il peut aussi être l'œuvre de *efeluv*, le sorcier, un de ceux qui sont

<sup>386</sup> Pluriel de *sɔsɔ*, doyen de lignage.

dotés d'attributs particuliers, un *kinaudu* qui a choisi d'utiliser son pouvoir pour faire du mal.



**Légende :**

- Təncə** : Enveloppe corporelle équivalent du corps humain physique.
- Ciyam** : Élément protecteur et générateur d'énergie vitale.
- Fezuu** : Souffle de vie.
- Kalizay** : Élément garant de l'immortalité de l'homme, équivalent de l'âme.
- Kinəv** : Double vue. Éléments distinctifs de ceux qui ont un pouvoir surnaturel.

Figure 18 : noyau vital d'après la mythologie kabyè.

Toujours parmi ceux qu'il a rappelés, les *hadεqɪnaa*, *Ɛso* en fit également des passeurs de la rivière qui sert de frontière entre son Royaume et la Terre. Ceux-ci furent chargés de faire traverser les noyaux vitaux. Ce sont les *ɪmdaañimba*. D'autres encore furent positionnés sur la rive du cours d'eau afin de constater le bon déroulement des traversées et d'accompagner<sup>387</sup> le noyau vital jusque dans le monde réel. Ces observateurs sont les *ɓɔsɪdaañimba*. Une fois la rivière traversée, le noyau vital se sépare provisoirement de *kalzay*, l'âme. Celui-ci se place automatiquement sous la protection du passeur *ɪmdaadu*<sup>388</sup> qui l'escorte. Il arrive qu'un observateur, *ɓɔɔdaadu*<sup>389</sup>, choisisse aussi d'escorter quelqu'un. Ce dernier bénéficie alors d'une double protection. Le noyau vital, privé de *kalzay*, s'introduit dans le corps d'un homme adulte marié. Cette séparation est indispensable pour éviter que le corps choisi abrite un *kalzay* supplémentaire.

Le noyau vital reste dans ce corps, jusqu'à ce qu'il soit transféré dans le ventre de la femme à l'issue d'un accouplement. Il va y rester un certain temps, s'épanouir, jusqu'à ce que *Ɛso* décide qu'il en sorte lors d'un accouchement. À la naissance, *kalzay* qui rôdait autour du couple, s'empresse d'intégrer le nouveau corps du bébé, l'emmenant, par cette action, à pousser un cri. À partir de ce moment, l'homme, *Ɛyvu* devint ainsi le résultat issu de la collaboration entre *Ɛso* et les *Anciens*, *hadεqɪnaa* (ceux qui, parmi les *sɔsaa*, les doyens, sont rappelés pour se voir confier des missions bien précises).

C'est ainsi que, par vagues successives, *Ɛso* procède à la multiplication de l'espèce humaine. Pour leur permettre de bien administrer leurs différents territoires, *Ɛso* y installa un ou plusieurs de ses représentants, à qui les hommes pourraient s'adresser en cas de difficultés liées à des circonstances particulières : ce sont *agɔɓma* et *siyɪnaa*. Les premiers s'occupent des circonstances liées à la collectivité, qu'elles soient prévisibles telles que les

<sup>387</sup> Au sens de se joindre à quelqu'un pour aller au même endroit. Mais la mission de *ɓɔɔdaadu* ne s'arrête pas là. Il surveille et protège. En ce sens, le terme escorter semble plus approprié.

<sup>388</sup> Il s'agit du singulier de *ɪmdaañimba*.

<sup>389</sup> C'est le singulier de *ɓɔsɪdaañimba*, les observateurs postés sur la rive du cours d'eau. Il peut être traduit par ange-gardien. Sa variante est d'ailleurs *wayiqɔ* qui signifie littéralement « celui qui est derrière ». Pour l'usage de cette variante, voir KEYEWA, *op. cit.*, p. 42.

saisons et les activités saisonnières correspondantes, ou qu'elles soient occasionnelles comme les inondations, les sécheresses, les invasions de criquets, les épidémies, les guerres, etc. Quant aux seconds, ils sont garants des circonstances qui intéressent l'individu, que ces événements soient envisageables à l'instar du mariage, ou inattendus à l'exemple de la naissance, de la mort, des accidents (naturels ou symboliques), de la difficulté d'un couple à recevoir le noyau vital et donc à procréer, etc.

Seulement, ces lieutenants de *Esɔ* sont immatériels et vivent dans des hauts-lieux. Les *agɔɔma* sont présents dans les bosquets et les sommets des collines, tandis que les *siyinaa* prennent corps dans des arbres. Seul celui qui a *kinav*, la double vue, peut entrer en contact avec eux. Dans chaque *tɛtu*, territoire, il y en a un qui joue le rôle de prêtre religieux, intercesseur entre les humains et les ancêtres. Celui-ci s'appelle *ɔɔɔ*. Tous ces esprits appartiennent à des mondes différents mais qui ne sont pas séparés par des frontières infranchissables.

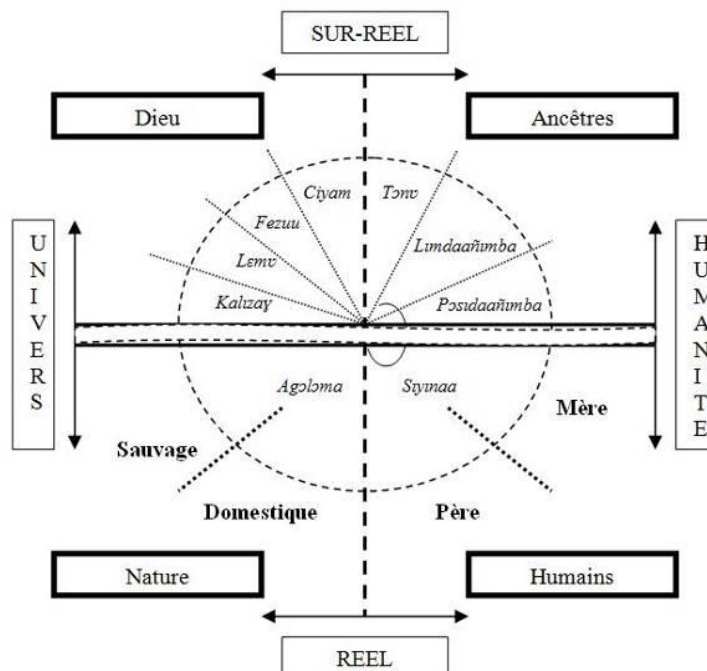


Figure 19 : Représentation du monde et de la personne d'après la mythologie kabyè<sup>390</sup>.

<sup>390</sup> Adapté de la figure que Françoise Héritier a esquissée au sujet des Samo du Burkina-Faso. Voir : Héritier, 1977, L'identité samo, In Lévi-Strauss (dir.), *L'Identité. Séminaire*

Dans l’imaginaire *kabyè*, le monde est composé d’un univers sur-réel où règne *Ɛso*, Dieu avec tous les éléments constitutifs de la vie de l’homme, *Ɛyuu*, ainsi ceux des autres êtres de la nature. À côté de cet univers sur-réel, se trouve une humanité sur-réelle formée par les ancêtres ayant vécu de manière irréprochable, à qui *Ɛso* a fait appel pour l’assister dans son œuvre de création. Ces deux mondes sur-réels sont séparés de deux autres mondes, cette fois-ci réels, par une rivière symbolique servant de démarcation<sup>391</sup>. Dans le monde réel, il y a un univers réel formé de la nature sauvage et de la nature domestique, tout comme les esprits qui les protègent et les régulent. À côté de l’univers réel se trouve une humanité réelle qui y vit. L’humanité réelle est composée des *Eya* (pluriel de *Ɛyuu*), des êtres humains, de même que les esprits qui les protègent et qui jouent le rôle d’intercesseurs avec les autres mondes.

La frontière entre ces univers est très poreuse, de sorte que l’humain n’est pas en réalité conçu comme étant en dehors de la nature. Pareillement, les arbres et les animaux sont traités comme des humains, tous étant vus comme nés d’un même processus de création. De ce fait, il n’y a pas un rapport de domination, ni entre l’homme et la nature, ni entre les hommes eux-mêmes. Le seul être supérieur, *Ɛyuu soso* est Dieu<sup>392</sup>.

La nature n’est donc pas sous la domination de l’homme, elle n’est pas non plus une usine à produire de la richesse, elle est déjà une richesse à la disposition de *Ɛyuu* qui ne pourra s’adonner à une activité de production que dans le but de répondre à un besoin précis. L’homme n’est pas maître et possesseur de la nature. À la rigueur, il en est le garant et le gestionnaire. Il en est le protecteur. Il peut en jouir s’il en a besoin, mais ne peut pas la détruire, les *agolbma* y veillent. En quoi cette perception du monde peut-elle aider à comprendre l’idée que les migrants *kabyè* de Bokokopé se font de la richesse ?

---

*Interdisciplinaire dirigé par C. Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975, Paris: QUADRIGE / PUF, p. 66.*

<sup>391</sup> À cette formulation, Raymond Verdier risque de tressaillir. Pour sa part, il distingue deux mondes qu’il appelle *cités*, mais cela est dû au fait qu’il a estimé que les esprits des ancêtres étaient aussi des dieux chez les Kabyè. Or, ce n’est pas le cas. Pour les Kabyè, il n’y a qu’un seul Dieu, *Ɛso*. C’est aussi la conclusion à laquelle a abouti G. Keyewa, mais également le Pasteur Karma. Voir à ce propos : Verdier, *op. cit.*, KEYEWA, *op. cit.*

<sup>392</sup> *Ɛso* est d’ailleurs une abréviation de *Ɛyuu soso*.

*Analyse et conclusion partielle : l'homme naît riche, c'est la société qui l'appauvrit. La notion de ñim.*

Dans la pensée dominante actuelle, la notion de richesse renvoie à l'idée d'abondance de biens, de fortune. Déclinée au pluriel, on pense au produit de l'activité économique d'une communauté ou aux ressources naturelles d'un pays. On peut comprendre dès lors la tentation de vouloir la mesurer. Il suffit de compter ses biens, de calculer sa fortune, de trouver le résultat de son activité économique ou d'évaluer les ressources naturelles dont on dispose.

Chez les *Kabyè* de Bokokopé, le fait de posséder des biens (récoltes, bétail notamment), d'avoir une fortune (revenu issu du métayage, de la vente de récoltes ou de bétail) ne suffit pas à traduire la notion de *ñim*. Pour saisir le sens de *ñim*, il faut comprendre comment le *Kabyè* se représente le monde et la place que l'être humain y occupe. Les propos d'Hazou au sujet de sa chèvre qu'il a vendue à perte trouvent leur écho ici. Il persiste à dire aux techniciens du développement que nous sommes qu'il ne considère point avoir perdu quoi que ce soit en vendant son animal sans faire de rentabilité, pour la simple raison qu'il ne considérerait pas le fait de nourrir la bête comme une action sur laquelle il devrait opérer une marge bénéficiaire. Sans forcément s'en rendre compte, son comportement, c'est-à-dire la manière d'agir telle qu'on a pu l'observer, est influencée quelque part par des motivations.

Ces motivations peuvent trouver leur fondement dans la conception qu'il se fait de son rapport avec ses animaux, de son rapport avec le « client » et de l'effet escompté du produit de la rencontre des deux rapports<sup>393</sup>. Lorsqu'il évoque Dieu, *Èso* pour justifier son attitude, c'est-à-dire la façon dont il se situe vis-à-vis de sa chèvre et de son « client », cela suppose qu'il tente de se conduire selon certaines prescriptions. Mais d'où lui viennent ces principes de justification ?

---

<sup>393</sup> Pour parler comme Deleuze, je dirais que ce qui fait justement la singularité de Hazou, c'est l'essence singulière qui s'exprime dans les rapports sous lesquels sa perception des choses extérieures entre en rapport avec lui-même. Cf. Deleuze, 2001, *Spinoza: immortalité et éternité*, Gallimard Paris. Notamment sur les trois dimensions de l'individualité.



L'analyse de différents mythes d'origine recensés sur le terrain<sup>394</sup> révèle que le monde est perçu comme étant divisé en deux, ainsi que j'ai tenté de le représenter dans la figure ci-dessus : le monde réel et le monde sur-réel. Les deux mondes sont séparés par une rivière symbolique. Dans le monde sur-réel, il y a un univers<sup>395</sup> sur-réel où habite *Ɛso*, Dieu, et une humanité<sup>396</sup> sur-réelle composée des *hadɛdɪnaa*, les ancêtres élus de *Ɛso*. Quant au monde réel, comme un reflet de miroir, il est divisé en univers réel où se trouvent la nature sauvage et domestique, et l'humanité réelle formée d'hommes et de femmes, d'êtres humains *Ɛyuu*. Dans un premier temps, *Ɛso*, Dieu a procédé à la création spontanée du monde réel. Il a d'abord créé l'univers réel composé de la nature sauvage et domestique (animaux, arbres, eaux, montagnes...). Pour préserver l'univers naturel, *Ɛso*, Dieu, a prévu un esprit, *Agoɓma*, gardien et protecteur des éléments de la nature. Puis il a créé *Ɛyuu*, l'être humain, à la fois homme et femme, ayant ses organes sexuels dans les aisselles, pour y vivre en utilisant les ressources disponibles dans l'univers naturel, avec l'accord et l'assentiment de *Agoɓma*, pour satisfaire ses besoins. Avant tout, il lui a assigné la tâche principale de s'y multiplier.

Toujours dans le souci de protéger ses créatures, *Ɛso*, Dieu, envoya dans l'humanité réelle, des esprits protecteurs, *Siyɪnaa*. Ainsi, dès sa création, *Ɛyuu* dispose de tout ce dont il a besoin pour vivre heureux et perpétuer son espèce dans l'équilibre et l'harmonie. Seulement, après quelque temps, *Ɛso*, Dieu constata que *Ɛyuu* avait du mal à remplir efficacement cette tâche. Alors il décida de s'en occuper lui-même. Pour ce faire, il rappela à ses côtés ceux qui ont su vivre conformément à ses consignes, afin qu'ils l'assistent dans l'œuvre de procréation. Dans le monde sur-réel, *Ɛso*, Dieu, fait de ces *hadɛdɪnaa*, ancêtres élus, des collaborateurs-artisans nommés *Danaa*. Ces derniers sont chargés de façonner les corps, *tonu*, une sorte d'enveloppe corporelle représentant *Ɛyuu*, l'être humain, mais sans vie et en miniature. Ensuite, *Ɛso*,

<sup>394</sup> Hazou lui-même en a donné une version.

<sup>395</sup> Non pas en tant qu'ensemble des différents systèmes de planètes et d'étoiles, mais comme milieu dans lequel vit quelqu'un.

<sup>396</sup> Non pas en tant qu'ensemble des êtres humains ou race humaine, mais au sens de quelque chose qui présente le caractère de ce qui est humain par opposition à ce qui est de l'ordre du divin.

Dieu, insuffle dans cette enveloppe corporelle, *tonu*, les trois éléments de la Vie : *Ciam*, l'élément protecteur et générateur d'énergie vitale ; *Fezuu*, le souffle de vie, garant de l'équilibre psychique<sup>397</sup> ; *Kalizay*, élément garant de l'immortalité de *Eyuu*, l'être humain, et comparable *mutatis mutandis* à l'âme. Vu l'importance de cet élément, *Esɔ*, Dieu a prévu son double pour servir de leurre à toute attaque malveillante. Il s'agit de *Lemu*, une sorte de silhouette ou d'ombre invisible que seuls certains *eya* dotés de pouvoirs surnaturels, la double vue, *kinav*, peuvent percevoir. C'est *Lemu* qui maintient le contact entre *Kalizay*, l'âme et le corps, *tonu*. C'est à juste titre sur *Lemu* que le sorcier *efelu*, mangeur d'âme, s'acharne pour détruire le *ciam*, l'élément protecteur et générateur d'énergie vitale de *Eyuu*.

Fruit de la collaboration entre *Esɔ*, Dieu et les *Danaa*, ancêtres élus de Dieu et artisans, cet élément miniaturisé est acheminé dans le monde réel sous bonne escorte des *Lmdaañumba* et *Pɔsɔdaañumba*, sortes d'anges gardiens chargés de le faire traverser la rivière symbolique, de l'accompagner, de le protéger, jusqu'à ce qu'il trouve un refuge corporel en une femme lors des rapports sexuels. Si les *pɔsɔdaañumba* et les *lmdaañumba* favorisent le franchissement de la frontière entre le monde sur-réel et l'humanité réelle, la frontière entre l'univers réel et l'humanité réelle, elle, est très *poreuse* : l'univers réel est à la disposition de l'humanité réelle pour assurer sa survie, mais dans le même temps, la survie de l'univers naturel dépend du respect de la volonté des *agɔɔbma* par l'humanité réelle.

Parmi les créatures de *Esɔ*, seul *Eyuu* est doté de *Kalizay*, l'élément garant de l'immortalité. Les arbres, les animaux et les autres éléments de l'univers naturel n'en disposent pas. Leur survie n'est garantie que par les esprits *Agɔɔbma*. De sorte que, d'une part, il n'y a que *Esɔ*, Dieu, qui puisse arracher *Eyuu*, l'être humain, de la vie en lui ôtant son *Kalizay*, et que d'autre part, il n'y a que *Eyuu* qui puisse détruire l'univers naturel en manquant de respecter les consignes et

<sup>397</sup> Au sens rigoureux de ce qui relève de la psyché, du grec *psukhê*, souffle, pour désigner tout ce qui dans un être humain n'est pas purement organique et qui englobe par exemple la conscience, la pensée, les sentiments, les réflexes ou tout ce qui dans l'esprit est inconscient. C'est à peu près le synonyme d'esprit mais sans aucune connotation religieuse. Ici, les esprits qui garantissent l'équilibre psychique sont les *Siyinaa*.

la volonté des esprits *Agɔɔɔma*. Dieu, *Ɛsɔ*, crée donc *Ɛyuu* doté de *Ñim*, c'est-à-dire des quatre ressources indispensables pour que « *Ɛyuu wɛ kaboyay daa* » ou « *Ɛyuu wɛ lanhezɔyɛ daa* » ou encore « *Ɛyuu wɛ leleɲ daa* », en d'autres termes, pour qu'il soit heureux. Dans le monde réel, il dispose de ressources de l'univers réel (nature sauvage et domestique) qu'il doit négocier avec les *Agɔɔɔma* pour satisfaire ses besoins matériels ; les ressources psychiques qu'il doit discuter avec les *Siyinaa* ; et dans le monde sur-réel, il peut compter sur les *Hadɛdinaa*, les ancêtres, pour son équilibre spirituel<sup>398</sup> ; et enfin, *Ɛsɔ*, Dieu, sera toujours présent pour son équilibre religieux. C'est bien l'eurythmie entre ces quatre équilibres qui garantit *Ñim* à *Ɛyuu*. Ce qui rend *Ɛyuu* vulnérable, parce qu'il suffit qu'il négocie mal l'une des ressources pour que *Ñim* lui échappe, pour qu'il s'appauvrisse.

## *Ñim*, la richesse en quatre dimensions

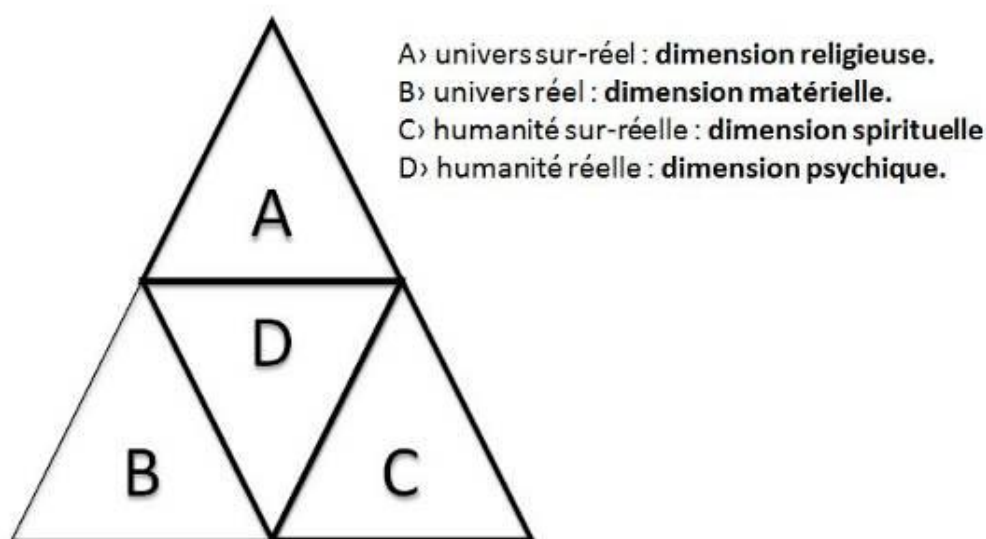


Figure 20 : *Ɛyuu* dans son rapport avec son environnement naturel et social.

*Ɛyuu* doit par conséquent être à même de cultiver certains principes en rapport avec la gestion des quatre ressources. Il ne peut acquérir et entretenir ces principes que par l'initiation qui l'institue en tant que *Ɛyuu*.

<sup>398</sup> Qui est de l'ordre de l'esprit, de l'âme, de l'intelligence ou de la morale, ce que je distingue de l'équilibre religieux qui évoque le rapport de *Ɛyuu* avec le sacré, le divin ou la croyance.

La chèvre d'Hazou, élément de la nature domestique, est déjà une richesse acquise pour ce dernier, que la bête soit vendue ou pas, qu'elle soit donnée ou pas. À la rigueur, la seule chose qu'il doit éviter, c'est de la laisser mourir de faim ou de maladie. *In fine*, ce qui compte semble être l'usage qu'Hazou fait de cet élément de la nature domestique, c'est-à-dire le choix délibéré de faire participer l'animal à un processus de raffermissement de sa relation fraternelle ou d'amitié avec son « client », son « frère » comme il le dit lui-même. Son « frère » qui, après avoir dit merci, l'a invité à prendre part aux cérémonies pour lesquelles la chèvre était recherchée. Occupé par les travaux de réfection du toit d'une de ses cases, Hazou n'a pas pu s'y rendre. Cependant, ayant appris la raison pour laquelle Hazou n'était pas de la partie, le « frère » s'est présenté le lendemain, accompagné de deux de ses frères, pour aider à achever la couverture de la case. Et comme souvent dans ces cas, le travail s'était déroulé dans une ambiance joyeuse alimentée par des pots de *cukutu*, la boisson de mil, et de *sodabi*, une liqueur forte obtenue par distillation du vin de palme, que les uns et les autres « votaient »<sup>399</sup>. Ce caractère presque « vertigineux » de l'usage des choses « en cercle », à but non utilitaire, se trouve bien exprimé dans une comptine rapportée du Népal par B. Steinmann et qui dit :

*« Oh Grand-mère, déesse, ton poulet a été emporté par le vautour, le vautour a lâché une plume; j'ai jeté la plume dans le feu, le feu m'a donné du charbon de bois; j'ai apporté le charbon de bois au forgeron, le forgeron m'a donné une serpette ; j'ai manié la serpette dans les ravins, les ravins m'ont procuré de l'herbe ; j'ai apporté de l'herbe à la vache, la vache m'a donné du lait ; j'ai offert le lait aux dieux, les dieux m'ont donné des grains de riz ; j'ai jeté les grains de riz dans la rivière, la rivière m'a donné des poissons ; j'ai apporté les poissons au roi, le roi m'a donné un cheval ; sur le cheval, j'ai galopé, j'ai galopé, et haut des pentes, j'ai dégringolé jusqu'en bas » (Steinmann, 2007)*

Elle interprète cette comptine par « la non capitalisation des ressources en termes d'accumulation et de profit ». Cela exprime une autre vision du monde qui est plutôt « ethnique », « routinière » que purement « économique » ou « technologique ». De ces deux visions, Hazou a visiblement choisi la première

<sup>399</sup> Il s'agit d'une expression communément utilisée au Togo pour dire « payer » un coup à quelqu'un.

qui se veut celle qui préconise de satisfaire ses besoins en les limitant, la « stratégie de type Zen » dirait Sahlins<sup>400</sup>.

Or, l'objectif primordial poursuivi par le projet d'élevage ainsi que tous les autres projets dont a bénéficié Bokokopé d'ailleurs, c'est celui de la rentabilité. La pensée dominante de l'économie de marché s'est invitée dans le hameau par le truchement des techniciens du développement qui sont convaincus, à l'instar de Galbreith et de bien d'autres économistes que l'on « peut réduire l'écart entre fins et moyens par la productivité »<sup>401</sup>. Hazou n'a sûrement pas lu Galbraith, ni Adam Smith<sup>402</sup>, mais il n'est pas non plus un chasseur-cueilleur.

Bokokopé n'est pas un hameau isolé de la modernité et ce serait une exagération de prétendre que la tentation à l'accumulation et la recherche du profit n'y ait pas fait son apparition. Ce sur quoi je veux insister, c'est le constat qu'il y aurait une sorte de noyau dur culturel préservé que je désigne sous l'expression de « niche culturelle » qui a réussi à résister aux *emprunts*, aux *condamnations* et aux *annexions*<sup>403</sup>. À la suite d'Alain Testart, je pense que chaque peuple (et non société) a une culture et que, quelles que soient les influences des unes sur les autres dans l'espace ou dans le temps, il demeure des comportements, attitudes et pratiques (CAP) propres à chacun.

---

<sup>400</sup> Dans son ouvrage *Âge de pierre, Âge d'abondance*, notamment dans le premier chapitre consacré à la « première société d'abondance », Sahlins rappelle que « pour le sens commun, une société d'abondance est une société où tous les besoins matériels des gens sont aisément satisfaits » mais il précise tout de suite qu'« il y a deux voies possibles qui procurent l'abondance. On peut « aisément satisfaire » des besoins en produisant beaucoup, ou bien en désirant peu ». cf. Sahlins, *et al.*, 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Gallimard, pp. 37-38.

<sup>401</sup> Cité par Sahlins, *ibid.* p. 38.

<sup>402</sup> Je fais bien sûr allusion à la *Richesse des nations*, qui serait, selon Sahlins, à l'origine de la « piètre estime » qu'on a de l'économie dite de subsistance, préjugé qu'on tiendrait du mythe de la descente de Jacob. Voir : *ibid.* p. 40.

<sup>403</sup> Selon Alain Testart, l'évolution culturelle des sociétés est marquée par des emprunts (ou diffusion). Un peu dans le même genre, mais de manière plus radicale, Nicole Belmont parle de condamnations et d'annexions pour rendre compte de la façon dont l'Église a agi pour faire oublier certaines croyances ou pour en assimiler d'autres au mythe chrétien. La condamnation « a consisté à changer le contenu d'une croyance, d'une pratique, tout en conservant la fonction qu'elle remplissait ». Quant à l'annexion, « il s'agit des croyances et des pratiques suscitées par les dogmes et les rites religieux, mais qui se sont développées de façon marginale et parallèlement à eux », c'est le cas du baptême par exemple qui « a donné lieu à toute sorte des croyances et de pratiques, à proprement parler superstitieuses aux yeux de l'Église », en référence à l'usage du chrême. Cf. Belmont, 1973, *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Flammarion, p. 9.

S'il est vrai que le modèle culturel dominant tend à s'imposer partout ailleurs, il ne faut point ignorer qu'il est encore d'autres formes de rationalités qui guident les pensées et les actions humaines. D'où l'intérêt de détecter ces *niches culturelles* et de les analyser. À Bokokopé, si certains CAP ont pu résister, c'est sans doute en lien avec le maintien de la pratique des initiations et des rites en pays *kabyè*, rites auxquels tous les adultes de Bokokopé ont participé et pour lesquels tout est souvent mis en œuvre pour faire participer ceux qui ne le sont pas encore et qui sont en âge de le faire.

## Chapitre 11

### Le rite d'initiation *kabyè* ou l'analogie naturelle du mythe

*« On pourrait presque dire que l'homme est un animal cérémoniel. C'est probablement en partie faux, en partie absurde, mais il y a également quelque chose de correct là-dedans. C'est-à-dire qu'on pourrait commencer ainsi un livre sur l'anthropologie : quand on considère la vie et le comportement des hommes sur la terre, on s'aperçoit qu'ils exécutent en dehors des actes qu'on pourrait appeler animaux, comme l'absorption de nourriture, etc., des actes revêtus d'un caractère spécifique qu'on pourrait appeler des actes rituels ».*  
(Wittgenstein, 2000: 13-31)

Pour une équipe de techniciens qui assurent l'encadrement d'une population dans le cadre d'un projet de développement comme c'est le cas à Bokokopé, la conduite d'Hazou est intrigante : il nourrit sa chèvre pendant près de deux ans. Un matin, il décide de la revendre au marché de Kpalimé afin de s'acheter quelques habits, remplacer sa lampe-torche et envoyer 5.000 CFA à son frère Toyi resté à Kukudè. De manière tout à fait aléatoire, non seulement il fixe son prix de vente à 15.000 CFA, mais il espère en récupérer 10.000 CFA en réalité, après marchandage. Une fois au marché, il rencontre « un frère » qui, visiblement, avait besoin d'une chèvre en urgence pour faire des cérémonies pour lesquelles Hazou n'a pas osé demander de détails. Le frère en question prétend ne pas être en mesure d'acheter la chèvre à 10.000 CFA et propose la somme de 7.000 CFA à Hazou qui l'accepte. Que gagne-t-il dans cette transaction ?

Pour les techniciens, Hazou a perdu sur toute la ligne : d'abord il ne sait pas évaluer le prix de revient de son animal, ensuite il la vend à perte par rapport à sa prévision hasardeuse, et enfin il n'y a aucune trace concrète de ce qu'Hazou a pu faire de l'argent qu'il a gagné. Ce qui est certain, dans le cadre de la

conduite d'un projet de développement générateur de revenus, il ne s'agit pas là d'une conduite à même d'assurer son succès. Et pour toute explication, Hazou évoque son incapacité presque naturelle à refuser cette transaction, non pas par rapport à ses calculs économiques à lui, mais en considérant le besoin exprimé par son « frère » et en étant convaincu qu'il avait autre chose à gagner en retour. Il « ne sait pas pourquoi, mais c'est comme ça ». Dois-je me satisfaire de cette réponse ? Surtout dans la mesure où cette conduite semble significative, non seulement à Bokokopé durant les trois années que j'y ai vécues, mais dans pratiquement tous les villages dans lesquels j'ai eu l'occasion de séjourner en tant que technicien du développement, depuis plus de dix ans.

Avec le recul, je me dis que l'incompréhension du comportement d'Hazou viendrait du fait que son action ait été isolée et considérée uniquement sous son aspect économique. Or, les règles sociales concernent toutes les transactions et le fait que ce dernier évoque une sorte de réciprocité relationnelle rendue nécessaire par sa vision du monde (« nous avons été créés pour ... ») pour expliquer son action, en est un indice. Pour comprendre son action, il faut donc comprendre Hazou, et pour le comprendre, il faut saisir sa vision du monde, et pour ce faire je me propose de comprendre sa vie et son comportement à partir de la lecture de ses croyances.

### 11.1. De la contemporanéité des rites dits *kabyè*.

Dans son *Essai sur l'homme*<sup>404</sup>, Ernst Cassirer disait justement qu'« il est ridicule de parler de l'homme comme s'il était une proposition géométrique » et que la meilleure voie pour comprendre la nature humaine serait celle de la croyance, en ce qu'elle nous révèle toute la complexité de l'homme, contrairement à la pensée logique et rationnelle qui ne cherche à saisir que les « objets dépourvus de contradiction et qui ont une nature et une vérité univoque ». Et pourtant, c'est justement « cette homogénéité qu'on ne trouve précisément jamais chez l'homme ». Comme le dirait l'ethnologue Sabine

<sup>404</sup> Cassirer et Massa, *op. cit.*, pp. 26,27.



Rabourdin, « dis-moi comment tu gères et perçois la nature, je te dirai qui tu es »<sup>405</sup>. Bien que convertis au christianisme pour la plupart, les habitants de Bokokopé évoquent souvent des déterminants axiologiques ancestraux qu'on retrouve dans les mythes d'origine qu'ils racontent et que je propose d'évaluer à travers les rites auxquels ils participent chaque année à Kukudè dans le Lama-Dessi. Il s'agit ici de considérer le rite comme *explanans*<sup>406</sup> de l'activité sociale. En d'autres termes, mon argumentation consisterait à montrer que l'interprétation du rite pourrait dévoiler un ensemble de conditions antérieures ou de « principes de justification »<sup>407</sup> qui expliqueraient le comportement des différents acteurs à Bokokopé.

Je vais ouvrir ma démonstration sur une question qui m'a une fois été posée lors du partage de mes résultats provisoires en séminaire académique : est-il encore possible de nos jours d'expliquer les structures de la société par les rites ou de tenter de donner sens à une activité sociale à partir de l'interprétation des rites ? Je me suis rendu compte que la réponse à cette question, qui me semblait évidente, ne l'était pas le moins du monde et pour deux raisons : la première en est que le rite, tout comme le mythe, la parenté, la culture, etc. sont considérés comme des notions clef de l'ethnologie et donc forcément orientés vers des sociétés exotiques, « archaïques » ou anciennes. Aussi, ne serait-il pas surprenant que le lecteur pense *de facto* à une énième étude sur les rites traditionnels en Afrique. La deuxième raison est liée à la sécularisation poussée de la société contemporaine qui fait que depuis des dizaines d'années, les analyses sociologiques sont plutôt orientées vers le politique, en termes d'analyse des différentes formes de pouvoir, des rapports entre le pouvoir et les citoyens, des systèmes de gouvernement, de l'ensemble des institutions, de l'organisation de l'État ou des formes de gouvernement. Et pourtant, le monde continue d'être régi par des mythes et des rites. Ils ont été probablement

---

<sup>405</sup> Rabourdin, 2005, *Les sociétés traditionnelles au secours des sociétés modernes*, Delachaux et Niestlé, p. 108.

<sup>406</sup> Dans le modèle d'explication scientifique généralement désigné sous le vocable de « nomologico-déductif » de Hempel, l'*explanans* est l'ensemble des propositions explicatives qui rendent intelligible le sujet à expliquer (l'*explanandum*). L'*explanandum* doit normalement être déductible de l'*explanans*. Cf. Jacob, 2013, Loi (épistémologie), *Encyclopaedia Universalis*, Paris: UNIVERSALIS.

<sup>407</sup> Boltanski et Thévenot, 1991, *De la justification*, Paris, Gallimard.

désacralisés, mais leur structure et leur fonction principale qui est de « façonner un nouvel homme », restent d'actualité<sup>408</sup>. Parmi les travaux anthropologiques qui osent aborder l'approche par les rites, je citerai l'ouvrage de Martine Ségalen, dont le titre résume assez bien le contenu : *rites et rituels contemporains*. Publié en 1998 puis réédité en 2009, le livre fait le tour de la question sur les rites, en partant de la conception classique qui en a été faite, les différentes approches (Durkheim, Mauss, Van Gennep, Lévi-Strauss, Turner, Bourdieu, Hausman, Mary Douglas.) et surtout ce qu'il en reste aujourd'hui (mariage, baptême, mort, bizutage, sport, fête et spectacles politiques, entreprises, écoles, rites individuels, etc.).

L'homme demeure donc « un animal cérémoniel »<sup>409</sup> comme le dirait Wittgenstein. Certes, je m'apprête à décrire ici le rite dont l'apothéose est le *waay* et qui est un rite initiatique qui a conservé son caractère traditionnel, mais qui tend à perdre un peu de son aspect sacré. Le but ici n'est pas de faire une étude ethnographique du rite telle qu'opérée dans l'anthropologie classique. Je cherche à montrer comment, malgré la contemporanéité (ou plutôt *contemporanéisation*) de ce rite, il continue de façonner les comportements sociaux de par sa structure et ses fonctions, à l'instar d'autres rites contemporains.

Cette interprétation a pour intérêt de révéler que la propagation du mythe du développement et de ses différents rites rencontre sur sa voie d'autres mythes et rites qui lui font résistance. En effet, ce qui est remarquable à Bokokopé, c'est non seulement l'occurrence de la référence à des mythes pour illustrer certains comportements, attitudes et pratiques<sup>410</sup>, mais aussi et surtout

---

<sup>408</sup> cf. Segalen, *op. cit.*

<sup>409</sup> Wittgenstein, *op. cit.*

<sup>410</sup> Je me dois de préciser le contenu de ces trois notions qui sont malheureusement utilisées à toutes les sauces. Par comportement, il faut entendre ici la manière d'agir telle qu'on peut l'observer. On peut l'assimiler à la conduite, c'est-à-dire le fait que le comportement soit significatif pour ceux qui en sont les acteurs (donc influencé quelque part par des motivations), que ces actions observables soient conscientes, contrôlées et parfois régulières. Quant à l'attitude, il s'agit de la façon dont une personne se situe par rapport aux objets de valeur (Stœtzl). Elle s'exprime plus ou moins ouvertement à travers divers symptômes tels que les paroles, les gestes, les tons, les actes, les choix ou l'absence de choix. La pratique enfin, c'est « ce qui est à faire » (Kant), une action volontaire qui vise la mise en application de principes, de connaissances ou de techniques, un savoir-faire qui est généralement la conséquence d'une expérience répétée.

l'inaltérable volonté manifeste de ne point manquer la participation aux festivités rituelles au pays d'origine à Kukudè, au risque toutefois d'abandonner champs et élevages pendant plus de trois semaines chaque année, entre juillet et août. Et pourtant, comme l'a observé par exemple Pierre Centlivres en Suisse Romande, concernant les églises, l'adhésion aux rites traditionnels est devenue de moins en moins automatique comme cela se faisait autrefois, du fait que, normalement, nous sommes à une époque où « l'intentionnalité du sujet tend à se substituer à l'efficacité du rite »<sup>411</sup>. Le contact avec la religion chrétienne des habitants de Bokokopé leur donne en principe la possibilité de choisir de ne plus respecter ces pratiques dites païennes. C'est dire alors qu'aujourd'hui encore, comme le dirait Martine Segalen,

*« les rites et rituels donnent à nos sociétés ordre et hiérarchie par le biais d'actions qui créent du sens, qui suscitent des émotions collectives, qui aident à interpréter le monde » (Segalen, 2009: 11).*

La piste du rite pour tenter de donner un sens à la conception de la richesse s'est donc pratiquement imposée à moi.

Cependant, étant donné le caractère multiforme de ce concept, je me dois de clarifier le contenu que je lui prête ainsi que l'usage que j'entends en faire. Je reste conscient que cette tentative de définition comporte un piège dans lequel la plupart des chercheurs sont tombés, celui de décliner le concept de rite en le liant au sujet qui les préoccupe. Comme auteurs piégés, Martine Segalen en cite deux<sup>412</sup>, en se soustrayant elle-même à cette erreur, bien sûr. Du coup, je la rajoute sur la liste que je m'appête à rejoindre très probablement et que je m'abstiens de dresser de manière exhaustive. Je me demande d'ailleurs finalement si c'est bien un piège que le chercheur doit éviter à tout prix, et surtout ce qu'il est en mesure d'en faire<sup>413</sup>.

<sup>411</sup> Centlivres et Hainard, 1986, *Les Rites de passage aujourd'hui: actes du colloque de Neuchâtel, 1981*, L'Age d'homme.

<sup>412</sup> L'auteure cite, à titre d'exemple, Meyer Fortes et Max Gluckmann. Tandis que le premier met en corrélation le rite et la pratique magique, le second établit un lien avec la violence. Cf. Segalen, *op. cit.*, p. 9.

<sup>413</sup> Du fait que, derrière la définition générale qu'ils peuvent avoir, les concepts ont pour la plupart un caractère polysémantique, l'une des conditions indispensables d'un discours scientifique est la clarification des outils conceptuels.

Généralement, les rites sont perçus comme étant du ressort du sacré et indissociables de la religion. Dans ce contexte, les rites sont des moments d'effervescence collective. Contrairement à Frazer qui considère les croyances comme des superstitions et la manifestation de l'esprit enfantin des indigènes, Durkheim établit un lien entre religion et structures sociales, de sorte que le sociologue devrait s'atteler à découvrir les besoins humains que tout rite traduit : « les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être, et sont même le plus souvent, erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est affaire à la science de les découvrir »<sup>414</sup>. Il propose de distinguer le profane du sacré, et définit ainsi les rites comme étant des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. Marcel Mauss a nuancé la position de Durkheim en introduisant la notion de sacrifice dans la religion.

Cette brasse que Mauss ajoute sur la pipe de Durkheim a un intérêt pour ma démonstration, dans ce sens que Mauss réaffirme la place centrale qu'occupent les notions de sacré et de sacrifices dans nos sociétés. Lorsqu'on décrit les sacrifices, toute « la société est présente d'un bout à l'autre »<sup>415</sup>. Derrière le sacrifice se trouvent des sentiments et des affects assez évocateurs, « de nature à se traduire en geste et en pensée »<sup>416</sup>. Le sacrifice se distingue du jeu ou de la fête, en ce sens qu'il permet d'« exercer une action sur certaines choses »<sup>417</sup>. Le rite doit donc être efficace et doit être conçu dans l'acte de *croire à l'effet qu'il produit sur l'individu*.

L'abord par l'efficacité fait penser aux analyses de Mary-Douglas qui en arrive à sortir le rite du cadre purement religieux, pour en faire un acte symbolique doté de sens. Certains actes de la vie quotidienne seraient ainsi des rites, mais à la

---

<sup>414</sup> Durkheim, 1991, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Générale Française, p. 41.

<sup>415</sup> Mauss, 1968a, La prière, *Œuvres, Les fonctions sociales du sacré, tome I, Paris, éditions de Minuit*, 16-17.

<sup>416</sup> *Ibid.*

<sup>417</sup> *Ibid.*

condition que ces actes aient un autre sens, une autre signification que ce qu'ils sont ou ce qu'ils permettent de faire. Il s'agit dans ce cas de rites fragmentés par l'intermédiaire desquels « nous créons de petits mondes sans aucun lien entre eux »<sup>418</sup>.

Dans la présente analyse, il sera plutôt question de rites qui « créent un seul univers cohérent sur le plan symbolique »<sup>419</sup>, apportant ainsi une nuance à la caractérisation du monde moderne, comme étant marqué par la discontinuité sociale. S'il fallait décliner une définition qui pourrait s'adapter un tant soit peu à mon cadre d'analyse, je pencherais volontiers pour la reformulation de Martine Segalen : « les rites sont toujours à considérer comme un ensemble de conduites individuelles ou collectives relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, de posture), à caractère répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et les témoins. Ces conduites sont fondées sur une adhésion mentale, dont l'acteur n'a éventuellement pas conscience, et s'adosent à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants. Finalement, le rituel se reconnaît à ce qu'il est le fruit d'un apprentissage, il implique donc la continuité des générations, des groupes d'âge ou des groupes sociaux au sein desquels ceux-ci se produisent »<sup>420</sup>.

Au-delà de la question de la forme et de la fonction des rites en pays Lama-Dessi, c'est aussi celle de l'objectivité dans sa description et de son explication qui va être posée ici, d'autant plus que, pour réaliser cette tâche, j'ai été présent, donc spectateur avec le risque que cela a pu avoir sur la transformation de la situation mise en scène. Sur la forme, le rite *waay* est un rite particulier qui survient tous les cinq ans. Il s'agit d'une partie de la suite d'une série de rites initiatiques marquant la vie de l'individu et de la communauté.

Quant à ses fonctions, je montrerai qu'en dehors des fonctions classiques reconnues aux rites ouest africains par les ethnologues, la fonction de

---

<sup>418</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 87.

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> Segalen, *op. cit.*, p. 26.

communication retiendra particulièrement mon attention. Ce qui me conduira à m'interroger sur l'organisation même du rite où intervient le/la politique ce qui, par exemple, met en exergue le fait que la seule participation aux rites soit de nature à transmettre une multitude d'informations sur les acteurs et sur le pays, informations différentes du contenu même que le rite entend dévoiler.

Le but de mon argumentation est donc finalement de montrer les effets du rituel *waay contemporain* sur les individus, comme processus de construction de leur vision du monde ou comme code, mode d'emploi pour agir avec les autres et avec soi-même. Ceci dit, on verra que, théoriquement, le rite d'initiation des individus en pays Lama-Dessi obéit au canevas formel élaboré par Van Gennep<sup>421</sup>, d'après lequel, les diverses cérémonies qui jalonnent la vie des individus et de la collectivité comporteraient une phase de transition et suivraient un schéma relativement simple et rectiligne en trois séquences : la séparation, la marge et l'agrégation. Toutefois, je remarquerai comment la nuance apportée par Turner<sup>422</sup> s'y prête mieux, avec la notion de *liminalité*. Si Van Gennep me permet de caractériser le rite *kabyè* comme étant un rite de passage, je ferai recours à Bourdieu<sup>423</sup> pour mettre en exergue les « autorités supérieures » qui l'administrent, et son aspect institutionnalisant. Dans un premier temps, je tenterai de contextualiser le rite *waay* dans l'ensemble des rites ayant cours pendant la période des initiations appelée *payε* ; ensuite je m'attarderai sur la structure et les fonctions du rite *waay* et enfin j'essayerai d'extraire quelques déterminants axiologiques de cette analyse du cadre rituel *kabyè*.

## 11.2. Les circonstances et occurrences des rites en pays *kabyè*.

« À la descente de l'homme sur terre qui engendra la société humaine, répond le rituel initiatique instaurant l'espace domestique et civique : par l'initiation la jeune fille devient

<sup>421</sup> Van Gennep, 1981, *Les rites de passage: études systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité*, Picard.

<sup>422</sup> Turner, 1977, Variations on a Theme of Liminality, *Secular ritual*, 36, 52.

<sup>423</sup> Bourdieu, 1982, Les rites comme actes d'institution, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 58-63.

*épouse, le jeune homme chasseur, puis guerrier, chargé de défendre la Cité ».*(Verdier, 1981: 73)

Lorsqu'on évoque les *Kabyè* au Togo, nombreux sont ceux qui pensent immédiatement à la lutte traditionnelle dénommée « *Evala* ». Or la lutte n'est qu'une partie du rite *kabyè*. Il est rendu visible par son caractère sportif et attractif sur le plan touristique. En réalité le processus est plus complexe qu'il ne paraît.

Ce matin de juin 2011, j'ai proposé d'accompagner Henry au champ. C'est la période de la récolte des haricots et des arachides à Bokokopé, mais aussi le moment de préparer le bas-fond pour la culture du riz. Néanmoins, sur le sentier qui nous mène au bas-fond, on peut constater que certains sont encore en train de sarcler leurs champs de maïs. Il faut reconnaître que les cultures ont été perturbées par une pluviométrie irrégulière. L'année d'avant, à la même période, nous étions à *Kukudè*, le village d'origine, pour assister à ce qui est communément appelé « la fête traditionnelle en pays *kabyè* ». Toute la nuit, nous avons évoqué nos souvenirs, et ce matin encore nous ne parlons que de cela, à chaque fois que l'occasion se présente, et ce n'est pas les occasions qui manquent. Au réveil déjà, Henry lance à un de ses fils qui a du mal à se réveiller : « eh ! C'est un homme qui dort ainsi. Il faut apprendre à être dynamique, sinon, arrivé à *Kukudè*, tu risques de te sentir tout petit devant des cousins. Là-bas, à cette heure-ci, ils sont dehors en train de fabriquer des jouets pour s'entraîner au tir à l'arc en attendant que les parents s'apprêtent à aller au champ. Allez, on se lève ! ». À onze ans, le jeune homme est au CM1 dans le seul établissement scolaire du hameau, situé à environ deux cents mètres de la maison familiale. En cette fin du mois de juin, l'école est presque finie. Ce n'est pas encore les vacances officielles, mais le bâtiment s'est presque vidé de ses élèves. Henry, à l'instar de la plupart des parents d'élèves de Bokokopé, emmène donc ses enfants au champ. Ce thème de réveil nous a accompagné toute la journée. Henry est revenu sur sa jeunesse, la manière dont il a passé les différentes étapes pour devenir *egulu*, c'est-à-dire un « adulte complet » aujourd'hui.

À première vue, la promotion sociale en pays *kabyè* semble être basée sur des classes d'âges. C'est d'ailleurs ce que semblent affirmer la plupart des chercheurs qui se sont intéressés à ce peuple, depuis les colons<sup>424</sup> allemands ou français tels que Le Comte Von Zech, J.C. Froelish, Robert Cornevin jusqu'aux universitaires contemporains tels que Raimond Verdier<sup>425</sup>, Georges O. Kéyéwa<sup>426</sup>, Courrier Noël Kakou<sup>427</sup>, Ali Napo<sup>428</sup>. Pour ma part, je pense que, traditionnellement, la promotion sociale tient plutôt au statut que l'individu acquiert et qui est légitimé par le sacre que lui confère le rituel initiatique.

L'individu ne sort pas de l'adolescence parce qu'il a atteint un certain âge, mais parce qu'il a été jugé capable, physiquement, psychologiquement et spirituellement prêt pour accéder au titre de *εvalu* en réussissant les épreuves auxquelles il est soumis. Il en va de même pour toutes les étapes de la vie. L'idée de classes d'âges qui semble évidente de nos jours serait une déformation de la réalité due « aux lunettes de l'observateur », sans doute habitué à ce type de catégorisation et surtout dans le souci de « rendre le langage indigène plus précis »<sup>429</sup>. La quête d'une description « scientifique » a poussé de nombreux anthropologues à faire usage d'expressions qui ne reflètent pas forcément les terminologies jugées ambiguës. Edmund Leach est de ceux qui ont été sensibles à cette différence entre les concepts arbitrairement forgés par les ethnologues et ceux qu'utilisent les agents pour décrire les actions rituelles. Il critique ouvertement les ethnologues qui utilisent des catégories plus précises, certes, mais dépourvues de tout équivalent dans

<sup>424</sup> À propos de ces auteurs de la période allemande ou française, voir notamment : Cornevin, 1969, *Histoire de la colonisation allemande*, Presses universitaires de France; Cornevin, 1961, *Connaissance des Kabrè depuis Frobenius*, *Le Monde Non-Chretien*, 59-60. Il faut néanmoins noter que ces auteurs sont en général des administrateurs coloniaux convertis en ethnologues et donc naturellement critiquables. Lire par exemple la critique (un peu exagérée certes, mais assez informative) de Mongo Béti à leur égard dans : BETI, 1978, *Contre M. Robert Cornevin et tous les pharasiens de l'Afrique de papa*. (Réponse à la lettre parue dans le n°3 de *Peuples noirs-Peuples africains*), *Peuples Noirs Peuples africains*, 4, 77-98.

<sup>425</sup> Verdier, *op. cit.*

<sup>426</sup> KEYEWA, *op. cit.*

<sup>427</sup> Kakou, *op. cit.*

<sup>428</sup> Napo, 1996, *Le Togo à l'époque allemande (1884-1914)*, PhD diss, University de Paris-La Sorbonne.

<sup>429</sup> voir : Leach, 1986, *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*, London and Atlantic Highlands, NJ, Athlone Press. ; Abélès et Collard, 1985, *Age, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, KARTHALA. ; mais aussi : Testart, 1995, *Âge et génération chez les Aborigènes australiens*, *L'Homme*, 171-178.



le langage des enquêtés. Il montre par exemple que chez les Katchin, le système de parenté présente des expressions vagues et floues qui n'ont pas d'équivalent en anglais, mais il insiste sur le fait que cette ambiguïté doit être considérée comme nécessaire au fonctionnement du système au lieu de s'embrigader dans des catégories rigides « absentes de la réalité ».

### Comment compte-t-on en *kabyè* ?<sup>430</sup>

Dans le système métrique traditionnel *kabyè*, la numération ne se fait pas forcément sur une quelconque base<sup>431</sup>. En système métrique, la base est le nombre d'unités qu'il faut grouper pour constituer une unité de l'ordre immédiatement supérieur dans la numération. Dans le système international, la base est 10. Cependant, il existe des systèmes à base 5, 8 ou encore 12. Si cela sonne comme une critique, c'est parce que je suis en train de le mettre en comparaison avec le système décimal international inventé par l'Académie des sciences sous recommandation ferme de la Convention, et devenu depuis le XXe siècle le système universel adopté par la plupart des pays du monde, dont le Togo en 1920<sup>432</sup>. Ce qui peut se comprendre aisément, car le Togo était administré alors par la France. À la rentrée scolaire 1920, ce fut le programme du 18 août introduisant le système décimal de numérotation et des mesures légales qui fut appliqué dans les Cours Complémentaires (CC). Si, aujourd'hui, grâce aux travaux du Comité National de Langue *Kabyè* (CNLK) le système de numération *kabyè* a su s'adapter au système décimal, il a connu aussi sa période « d'avant la Convention » où régnait un semblant de désordre. Ainsi, la suite des nombres étant illimitée, le *Kabyè* a songé, non pas à donner un nom particulier à chaque nombre, mais à limiter l'étendue des nombre à quelques nombres entiers qui changent de valeurs absolues dépendamment des circonstances. Deux grandes circonstances peuvent être retenues :

Une première situation que je qualifierais d'ordinaire, où il n'y a véritablement pas d'enjeux. C'est le cas par exemple lorsqu'il faut dénombrer des objets quelconques, des animaux ou des individus. Dans cette circonstance, le système traditionnel *kabyè* s'appuie sur des nombres entiers, c'est-à-dire des mots permettant de reconnaître une collection d'addition successive d'unités. Par exemple : *kuyum* = un<sup>433</sup> ; *naale* = deux ; *naadozo* = trois ; *naaza* = quatre ; *naanuwa* = cinq ; etc.

La deuxième grande circonstance que j'appellerais extra-ordinaire peut être subdivisée en trois sub-circonstances : les circonstances liées aux échanges commerciaux (a), celles liées aux offrandes (b) et l'évaluation de l'âge d'un individu (c). En considérant l'exemple ci-dessus, les noms des nombres ne changent pas, sauf *kuyum* qui devient *piye*. Mais c'est surtout leurs valeurs qui prennent une forme relative.

<sup>430</sup> Pour plus de détails, voir notamment : Pere-Kewezima, 2010, Contribution des systèmes de numération et monétaire des langues nationales africaines à la maîtrise des concepts mathématiques en français par les élèves : le cas du kabyè, *Journal de la Recherche Scientifique de l'Université de Lomé*, 12, 13-27.

<sup>431</sup> Pour aller plus loin, voir : Royer et Court, 1931, *Arithmétique*, Paris, Armand Colin; Sarrazy, 2003, Le problème d'arithmétique dans l'enseignement des mathématiques à l'école primaire de 1887 à 1990, *Carrefours de l'éducation*, 82-101.

<sup>432</sup> Cf. Gbikpi-Benissan, 2011b, *Le système scolaire au Togo sous mandat français. Sa mise en place*, L'Harmattan.

<sup>433</sup> En principe, tout système de numération comprend une numération orale ou parlée et une numération écrite. Le système *kabyè* était essentiellement oral, jusqu'à la colonisation où sa forme écrite s'est faite sur la base du système occidental (1, 2, 3 etc.).

a.-Dans les échanges commerciaux, *piye* (en principe *kuyum*) vaut 2 unités. Les grandeurs suivantes conservent leurs noms, mais acquièrent une valeur relative égale à 2 fois leurs valeurs absolues. Ainsi : *naale* (deux) = 4 unités ; *naadozo* (trois) = 6 unités ; *naaza* (quatre) = 8 unités ; *naanwa* (cinq) = 10 unités. Il s'agit généralement de produits tels que des boules de tabac, de moutarde (connu sous le nom de soumbala), d'œufs frais, etc.

b.-Dans un contexte d'offrande, notamment destinée aux ancêtres, ce sont par exemple des beignets de haricots qui sont comptés. Les beignets sont pris deux à deux simultanément à l'aide des deux mains. Ce qui fait 4 beignets en une seule saisie. Et pourtant, la première saisie est dénommée aussi *piye* comme dans la précédente situation, sauf que *piye* prend ici une valeur relative égale à 4 fois sa valeur absolue. Les autres nombres gardent leurs noms mais équivalent à 4 fois leurs valeurs absolues : *piye* (un, en principe *kuyum*) = 4 unités ; *naale* (deux) = 8 unités ; *naadozo* (trois) = 12 unités ; *naaza* (quatre) = 16 unités ; *naanwa* (cinq) = 20 unités.

c.-Dans l'estimation de l'âge des individus, le *Kabyè* faisait référence au rythme du rite *waay* qui survenait au bout de cinq vagues annuelles d'initiés (*evalu* pour les garçons et *akpenu* pour les filles) dont la cinquième correspond justement à ce qu'il convient d'appeler l'année de *waay*. Le *waay* marque l'année où l'homme devient *kɔndɔ*, c'est-à-dire un être doté enfin d'une signifiante, un être qui trouve sa place dans la communauté, un être qui, tout simplement, est. Comme grandeur, un *waay* contient donc cinq années. Aujourd'hui encore, lorsqu'on interroge certains vieux sur leur âge, ceux-ci l'estiment par rapport au nombre de *waay* auxquels ils auraient assisté. Pour obtenir l'âge « réel » d'un individu, les chercheurs ont fixé arbitrairement l'âge de l'individu à sa première initiation en tant que *kɔndɔ*, à environ 25 ans. Pour quelqu'un qui déclare avoir à son compte 5 *waay* par exemple, son âge supposé réel serait donc : 25 ans + (5 ans X 5 *waay*)=50 ans.

L'arithmétique<sup>434</sup> *kabyè* montre bien que l'âge d'un individu, par exemple, n'est évalué qu'à partir de la grande cérémonie initiatique consacrant les « adultes mûrs », les *kɔndɔnaa* en année de *waay*. Or chaque *waay* dure un lustre. Ainsi, dira-t-on d'un individu qu'il a tel nombre de *waay* à son actif, pour indiquer son âge (voir encadré ci-dessus).

En conséquence, pour comprendre ce schéma dans l'arithmétique classique, on est contraint de postuler un âge supposé être celui que l'individu doit atteindre pour être *kɔndɔ* (généralement vingt-cinq ans), auquel il faut rajouter le nombre de *waay*<sup>435</sup>. Dans l'analyse du contexte traditionnel africain, j'estime qu'il serait plus judicieux d'éviter la confusion de la maturité sociale et de la maturité biologique. C'est un peu dans cette optique que Roger Bastide, en

<sup>434</sup> Particulièrement, la partie qui traite des nombres entiers et de la numérotation. Aujourd'hui, elle est phagocytée par le système métrique international que le Togo a adopté à partir de 1920. Cf. Metrodiff, 2013, Le système métrique décimal, Paris: METRÓDIFF; Gbikpi-Benissan, 2011a, *Le système scolaire au Togo sous mandat français*, L'Harmattan.

<sup>435</sup> cf. Bastide, 2013, Initiation, *Universalis 2013*, Multimedia ed, Paris: Encyclopaedia Universalis France.

parlant des initiations tribales, disait : « Là où existe une initiation féminine, la puberté sociale se confond avec la puberté biologique, elle a lieu lors de la première menstruation ; pour les garçons, l'âge est variable, et non seulement l'âge, mais encore la durée des cérémonies ». La notion de temps, *alwaatu*, est donc très relative en *kabyè*<sup>436</sup>. On le voit bien rien qu'à partir de l'étude des caractéristiques morpho-sémantiques de la notion de journée, *evemye*, qui s'exprime également par le concept de *kaaku* qui signifie aussi *marché*. L'idée de journée ne compte pas 24 heures, puisqu'elle est vue comme la durée comprise entre le lever du soleil, *wsilw*, et le coucher du soleil, *wsiduu*. Le temps qui s'écoule de la naissance à la mort semble être linéaire, mais en réalité il ne l'est que pour certaines catégories d'individus, ceux qui n'auraient pas vécu dans le respect des normes et des principes axiologiques établis. Sinon, le temps est plutôt cyclique, mais avec cette différence que le *Kabyè* ne croit pas en réincarnation.

Le cycle trouve son sens au fait que l'ancêtre rejoint l'humanité surréelle aux côtés de *Esò*, d'où il est venu au monde. Comme le disait Verdier à ce propos : « Le mouvement de la vie procède de l'action des rites ; grâce à l'efficacité des rituels, l'homme parvient à triompher de la mort et à promouvoir la vie ; par les rites funéraires et agraires, il régénère le cycle de vie, il fait du mort un ancêtre protecteur et du sol ancestral une terre nourricière »<sup>437</sup>

C'est cette vision cyclique du temps qui permet de comprendre les occurrences des rites en pays *kabyè*. Les rites *kabyè* sont liés à deux grandes circonstances : les circonstances qui intéressent la collectivité et les circonstances qui intéressent l'individu. Aux circonstances qui concernent la collectivité correspondent les rites de saison. À celles connexes à l'individu s'accordent les rites de naissance, d'assignation statutaire et de mort. Toutes ces séries périodiques se réfèrent à un ordre naturel qui est, soit de l'ordre astronomique, soit de prescription biologique.

<sup>436</sup> Voir à ce propos les analyses du linguiste PÈRE-KEWEZIMA, plus précisément dans son article : Pere-Kewezima, 2008, Structuration du temps dans la langue kabyè de la notion de *evemye* "Journée" et ses macro/micro-espaces : étude morpho-sémantique, *Mozaïque - Revue interafricaine de Philosophie, Littérature et Sciences Humaines*, 1-13.

<sup>437</sup> Verdier, *op. cit.*, p. 43.

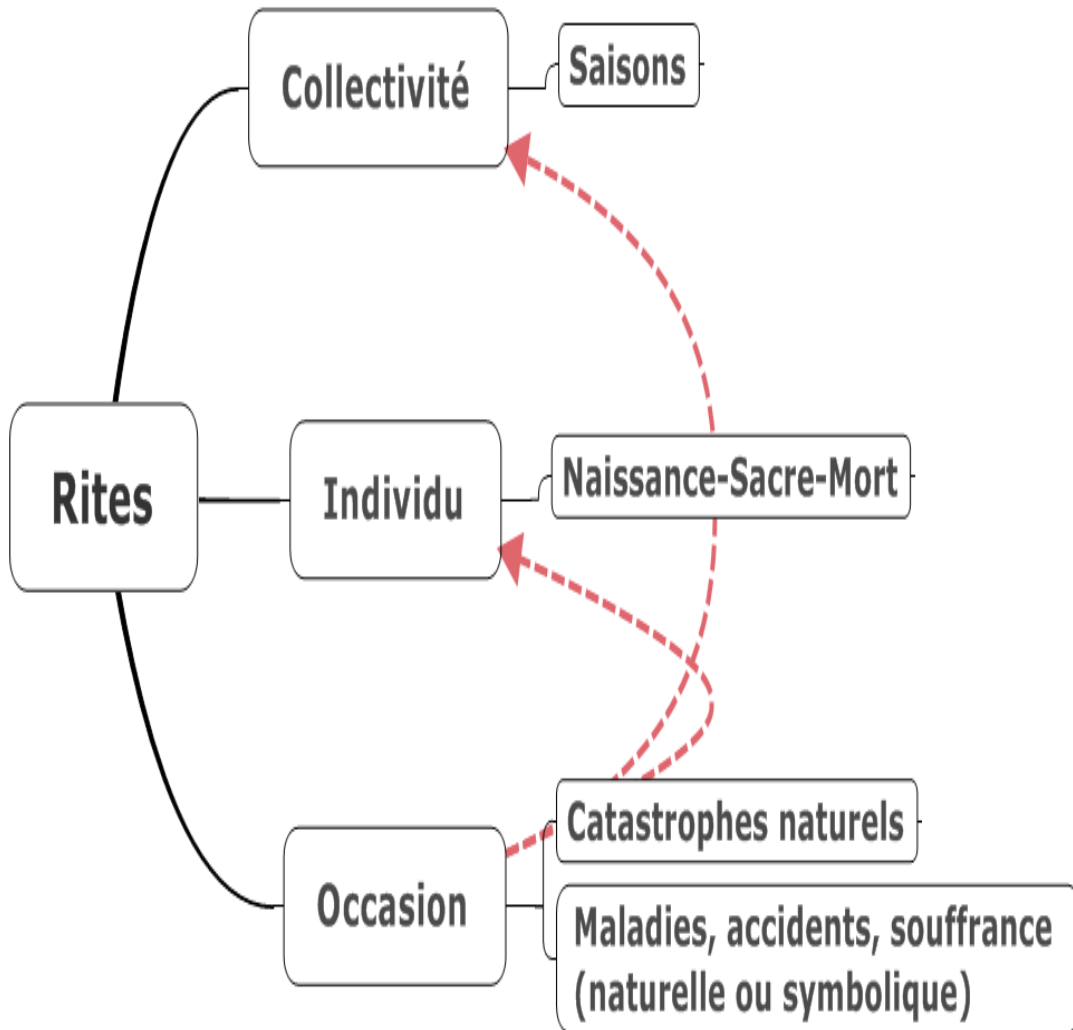


Figure 21 : les séries de circonstances liées aux rites kabyè.

En plus de ces deux grandes modalités, on trouve des rites que je pourrais qualifier d'occasionnels, tant ils sont imprévisibles. Ces rites liés au hasard peuvent avoir trait au cycle saisonnier (calamités naturelles par exemple) ou à l'individu (accident naturel, social ou symbolique). Cette distinction essentiellement méthodologique ne doit pas oblitérer le fait qu'il arrive souvent que ces rites s'entremêlent lors d'une cérémonie. S'il est vrai que tous ces rites présentent des particularités d'un canton à l'autre, il faut leur reconnaître des traits communs. C'est sur ces fondements communs que va se baser ma description, avec un accent sur les détails proches du canton de Farindè dans le Lama-Dessi, canton auquel appartient Kukudè, le village d'origine des migrants de Bokokopé.

Le pays *kabyè* est marqué par deux grandes saisons : une grande saison pluvieuse (avril-octobre) avec un maximum en août et une grande saison sèche (novembre-mars). Il appartient à la zone climatique nord du Togo qui se situe au-dessus du 8<sup>ème</sup> parallèle. Alors que Bokokopé se situe dans la zone climatique sud qui présente des caractéristiques différentes, à savoir : une grande saison des pluies (mi-mars à mi-juillet) avec un maximum au mois de juin et une petite saison des pluies (mi-septembre à mi-novembre) avec un maximum en octobre.

Cependant, avec le dérèglement climatique que connaît la planète tout entière, des perturbations sont très fréquentes sur tout le territoire national. Il arrive que les pluies se raréfient ou alors provoquent des inondations. Ce qui a un impact non seulement sur le rythme agraire, mais aussi sur les occurrences rituelles. Et pourtant, personne ne s'est jamais posé la question sur les conséquences du changement climatique sur les pratiques rituelles au Togo. Ce n'est pas l'objet de cette thèse, mais cela est intéressant pour comprendre comment les migrants de Bokokopé s'y prennent pour aménager leur calendrier agricole en tenant compte du fait qu'ils n'appartiennent pas à la même zone climatique que *Kukudè* où l'on procède à presque tous les rituels. Comme le montre la figure sur le cycle des saisons et les occurrences rituelles ci-dessous, les cérémonies d'initiation coïncident normalement avec les activités agricoles, de chasse et de cueillette, elles-mêmes liées aux saisons.

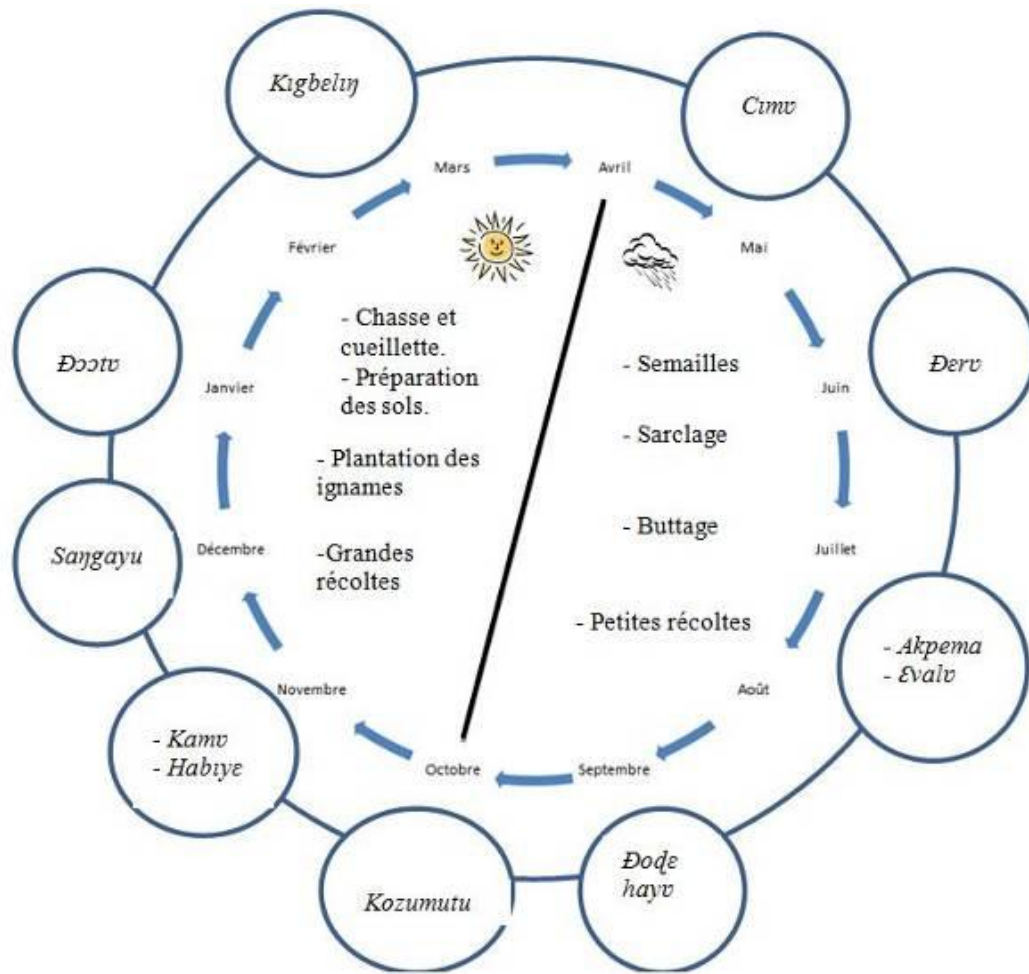


Figure 22 : le cycle des saisons et les occurrences rituelles.

Le rituel *cɩmv* qui marque la fin de la période consacrée à la chasse et qui annonce les semailles, est foncièrement lié à la venue des premières pluies par le simple fait de l'impossibilité matérielle de semer des grains sur un sol sec sans courir le risque de ne pas les voir germer.

À partir de l'observation, les chercheurs s'accordent à situer ou à essayer de faire correspondre le cycle des rites *kabyè* au calendrier grégorien adopté par la plupart des pays du monde pour un usage civil. Alors que, ironie du sort, à l'origine de ce calendrier devenu universel, se trouvait le souci d'éviter le décalage de la date d'un rite chrétien, celui de la Pâques<sup>438</sup>. C'est donc ce cycle unifié qui est adopté par l'État togolais, qui a trouvé dans ce rythme une

<sup>438</sup> Voir à ce propos : Rocher, 2000, *Les calendriers, Temps & Calendriers*, Paris: Bureau des longitudes; Lefort, 1998, *La saga des calendriers ou le frisson millénariste*, Pour la science.

coïncidence pratique avec les rythmes scolaires. En effet, les vacances scolaires courent généralement de juillet à septembre, ce qui donne l'opportunité aux jeunes en âge de s'initier de le faire sans compromettre leurs études. Cela peut donc être vu comme un atout, surtout pour les jeunes de Bokokopé et des *Kabyè* de la diaspora en général qui doivent se déplacer pour rejoindre les villages d'origine.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut retenir, c'est qu'à la faveur de cette disposition officielle, le dérèglement climatique n'a pas eu raison de l'occurrence des rites initiatiques, du moins en ce qui concerne les dates. Ce qui entraîne naturellement quelques anachronismes dans la fonction que devraient jouer certains rites saisonniers. Heureusement pour mon propos, les rites sur lesquels je vais insister concernent les individus et sont moins impactés par la cadence des pluies. Ce qui n'est pas le cas pour le rituel *dɛru* qui est censé annoncer la fin des semailles, mais surtout le début de la récolte du millet, généralement appelée « mil de trois mois » ou « petit mil ». Le *dɛru* (maître spirituel) en descendant de la montagne est supposé collecter le mil dans l'optique de préparer les cérémonies liées aux initiations des jeunes garçons (*ɛvala*) et des jeunes filles (*akpema*). Pour que ce rituel ait tout son sens, un décalage de la période des récoltes entrainerait *de facto* celui du rituel. En septembre-octobre, en attendant les grandes récoltes, on procède à l'entretien des lieux saints (*dodɛ hayu*) et on commence à remercier les esprits pour avoir favorisé l'abondance de pluies et permis de ce fait l'espoir de bonnes récoltes (*kozu mutu*). On en profite pour demander leur clémence afin que les récoltes soient effectivement fructueuses et qu'elles se déroulent dans des conditions satisfaisantes. Après les grandes récoltes et surtout lorsqu'on est satisfait de l'année agricole, c'est le moment de montrer sa reconnaissance aux esprits et à *Ɛso*, Dieu, en dansant *kamu* ou en exhibant les avantages spirituels acquis lors de la cérémonie de démonstration, (*hablyɛ*) qui elle, a lieu par période de cinq ans. Une fois cette période de réjouissance passée, on n'oublie pas les morts. En janvier on commence par prévenir la mort dans le village en la chassant du territoire (*dɔɔtu*), puis on passe aux funérailles commémoratives du repos des morts (*kɪgbɛlɪŋ*) en n'omettant pas au passage de purifier également les jeunes

initiés qui ont été souillés par des obligations alimentaires rituelles lors de leur sacre en tant que *εvalu*. Une fois assaini, le jeune devient *sanɔgayuu*. Il s'agit là d'un rite lié à l'individu qui s'intègre dans la série d'initiations qui marquent la vie de tout *Kabyè*, en tout cas en principe. Même si à Bokokopé tous les hommes et les femmes en âge d'être initiés le sont, cela n'est pas le cas partout. On voit de plus en plus de jeunes supposés être *Kabyè*, déroger à ces rites. Les raisons sont multiples : la modernité, le poids des religions révélées, mais aussi une raison plutôt identitaire liée à la mixité ethnique qu'on constate de nos jours.



**PETITE HISTOIRE DU CALENDRIER<sup>439</sup>**

L'histoire du calendrier est en réalité une histoire de papes assistés de mathématiciens et d'astronomes. Le mot calendrier vient du latin *calendae* qui signifie premier jour du mois. Il est apparu probablement de la nécessité de maîtriser l'agriculture (éviter de prendre du retard dans la préparation des sols, les semences, afin d'optimiser les récoltes). Aujourd'hui, c'est le calendrier Grégorien qui doit son nom à celui qui l'a initié (le Pape Grégoire XIII) qui est utilisé dans presque tous les pays du monde, sauf l'Afghanistan (calendrier Persan), l'Arabie Saoudite (calendrier Hégirien), l'Éthiopie (calendrier Ethiopien) et le Népal (Vikram Samvat). Mais auparavant, il y eût en Europe le calendrier romain (qui regroupe les calendriers Romulien et Pompilien), le calendrier Julien et un autre qui est passé presque inaperçu : le calendrier Républicain.

Mois	Périodes
<i>Mois d'automne</i>	
Vendémiaire (22 septembre - 21 octobre)	Période des vendanges
Brumaire (22 octobre - 20 novembre)	Période des brumes et des brouillards
Frimaire (21 novembre - 20 décembre)	Période des froids (frimas)
<i>Mois d'hiver</i>	
Nivôse (21 décembre - 19 janvier)	Période de la neige
Pluviôse (20 janvier - 18 février)	Période des pluies
Ventôse (19 février - 20 mars)	Période des vents
<i>Mois du printemps</i>	
Germinal (21 mars - 19 avril)	Période de la germination
Floréal (20 avril - 19 mai)	Période de l'épanouissement des fleurs
Prairial (20 mai - 18 juin)	Période des récoltes des prairies
<i>Mois d'été</i>	
Messidor (19 juin - 18 juillet)	Période des moissons
Thermidor (19 juillet - 17 août)	Période des chaleurs
Fructidor (18 août - 16 septembre)	Période des fruits

Tableau 22 : le calendrier Républicain.

En remplacement du calendrier Grégorien, il y eut le calendrier Républicain né de la Révolution française et basé sur le système décimal afin de rompre le lien avec la monarchie ou avec le christianisme. Il n'a pas connu beaucoup de succès (en vigueur de 1793 à 1806 et un peu durant la Commune de Paris) mais il m'intéresse sur un point : les nouveaux noms donnés aux mois sont foncièrement liés à l'agriculture un peu à l'instar du calendrier *kabyè*.

Mois en français	Mois en kabyè	Signification approximative
Janvier	<i>Kolay</i>	Ouverture des chasses, plantation des tubercules
Février	<i>Lelay</i>	Chasse et cueillette, lune des funérailles.
Mars	<i>Lakij</i>	Restauration des maisons, danses des funérailles.
Avril	<i>Domay</i>	Clôture des chasses, semences.
Mai	<i>Agza</i>	Sarclage.
Juin	<i>Misigum</i>	Récolte du millet.
Juillet	<i>Haasidiyađe</i>	Récolte du maïs et de l'arachide, binage du sorgho.
Août	<i>Kiyena</i>	Montée des <i>akpema</i> sur la pierre sacrée.
Septembre	<i>Salan</i>	Buttage sous le sorgho.
Octobre	<i>Aloma</i>	Buttage des ignames, deuxième binage du sorgho.
Novembre	<i>Kamij</i>	Récolte des ignames, fête des ignames.
Décembre	<i>Sangayij</i>	Récolte du sorgho, purification du jeune <i>evalv</i> .

Tableau 23 : le calendrier kabyè.

Sauf que dans le calendrier *kabyè*, il y a parfois une confusion entre cycle agricole et cycle initiatique de sorte que certains mois portent le nom de l'occurrence agricole équivalente, d'autres celui de l'occasion rituelle.

<sup>439</sup> Sources : Lefort, *op. cit*; Rocher, *op. cit*; KEYEWA, *op. cit*; Verdier, *op. cit*.



## Chapitre 12

Description des rites d'initiation : de l'enfance à la maturité.

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim disait que « les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle, soit sociale »<sup>440</sup>. D'après la pensée mythique des migrants de Bokokopé, *Ɛyuu*, l'être humain, dispose de tout ce dont il a pour être heureux et bien vivre dans la société, à condition qu'il ne se laisse pas corrompre par celle-ci. Pour vivre de manière équilibrée, certains principes sont indispensables à acquérir et à mettre en pratique.

L'apprentissage de ces préceptes passe par une forme d'endoctrinement à travers des séries d'initiations et de rites. De la naissance à la mort, les migrants de Bokokopé passent par huit étapes. Sur les huit phases, cinq sont marquées par des rites spécifiques et concernent surtout les garçons. La jeune fille ne subit qu'une seule initiation vers l'âge de 15-20 ans, la préparant au mariage et à la vie au foyer. Elle entre directement dans le cercle des adultes et peut parfois assister aux conseils des sages. Les initiations sont de deux ordres : des épreuves physiques et des tests psychologiques.

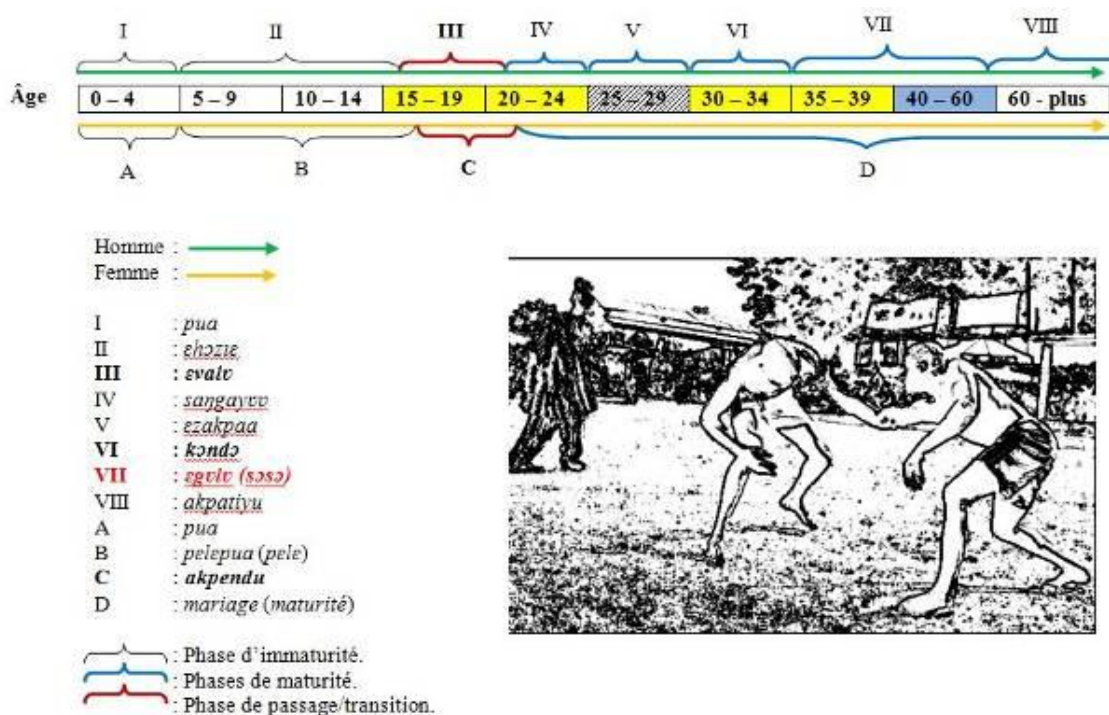
Quant aux rites, il s'agit souvent de sacrifices, de louanges, de méditations ou d'actes magico-symboliques. Comme le diraient Wittgenstein<sup>441</sup> et Mary Douglas<sup>442</sup>, le rite se présente ici donc moins comme un code, que comme un mode d'emploi pour agir avec les autres et avec soi-même.

---

<sup>440</sup> Durkheim, *op. cit.*, p. 41.

<sup>441</sup> Wittgenstein, *op. cit.*

<sup>442</sup> Douglas, *op. cit.*



De la naissance à la mort. Les phases de la vie humaine en pays kabyè.

Figure 23 : Représentation graphique de la vie d'un individu en pays kabyè, de la naissance à la mort ainsi que les différentes initiations auxquelles il est soumis.

### 12.1. Pua, l'enfant-esprit.

De la naissance jusqu'à l'âge de neuf à dix ans et parfois un peu plus, l'enfant est toujours perçu comme n'ayant pas encore complètement quitté le monde sur-réel. Accompagné par les *wayũmba* depuis la traversée de la rivière symbolique, il est supposé encore en communion avec eux. Il est donc considéré comme un *enfant-esprit* ou un *esprit humanisé*. Il est *pua ελεν*.

À ce stade, il ne lui est conféré aucun statut. Il ne subit d'ailleurs aucune initiation particulière, ni aucun rite spécifique d'ordre ésotérique. Peu avant la naissance, des offrandes sont faites aux *danaa*, les ancêtres qui sont restés auprès de *Esso*, Dieu pour l'aider dans son œuvre de création. Après l'accouchement, le placenta de l'enfant subit un rituel particulier qui consiste à le placer dans une marmite en terre cuite fermée et ornée de plumes, à l'envoyer chez l'oncle maternel par un homme habillé en guerrier (si c'est un

garçon) ou par une femme jugée dynamique et habile (dans le cas d'une fille). Le trajet s'effectue à pas de danses, de chant et de musique (flûte de corne de biche).

L'oncle maternel se charge d'enterrer le placenta en prenant soin de faire une ouverture au sommet de la marmite, afin d'éviter que son neveu ne s'étouffe dans la vie réelle. Dès la chute du cordon ombilical, la plus âgée (ou en tout cas une des vieilles) de la maison puise de la cendre dans un tesson de marmite, recouvre la cendre d'une feuille, pose le débris de cordon sur ladite feuille. Il s'éloigne de la maison, trouve un carrefour et jette le colis dans la direction de la demeure des parents de la maman. Dès ce jour, cette dernière doit prendre son bébé et le poser sur ses cuisses lorsqu'elle mange. Compte tenu de la température ambiante, en moyenne 30°C, on transpire effectivement beaucoup lorsqu'on mange une pâte chaude et *a fortiori* à l'intérieur d'une case, comme c'est le cas pour les femmes qui viennent d'accoucher. Le but est de laisser sa transpiration suinter sur son enfant. Elle est censée ainsi lui transmettre une certaine force, sa chaleur corporelle. Il reste toujours avec ses parents, le plus souvent avec les mères qui s'occupent de les nourrir afin qu'ils prennent des forces. Son régime alimentaire est souvent composé d'abord de lait maternel, puis de bouillie de millet ou de sorgho et enfin des aliments plus solides (pâte de mil, de maïs, riz, haricots etc.).

Par ailleurs, il est très fréquent de voir les mères offrir un bain de soleil aux enfants après avoir enduit leurs corps de beurre de karité. Par ailleurs, l'enfant est soumis à un rituel de coiffure (*njeye*) propre à son âge appelé *kojongga* :



Figure 24 : coiffure rituelle *kojongga*.

Ce modèle consiste à raser tout le crâne de l'enfant à l'exception de la zone du bregma, l'idée étant de protéger cette partie molle qui ne s'ossifie que

progressivement. Il intervient cinq semaines après la chute du cordon ombilical, lorsqu'il s'agit d'un garçon, et quatre semaines quand c'est une fille. Par ailleurs, il peut arriver que l'enfant soit malade.

De la même façon que pour un adulte, l'itinéraire thérapeutique reste le même : on commence par des remèdes dits traditionnels avant de se présenter au centre de santé en cas de complication, et parfois revenir encore à la thérapie traditionnelle. Pour dire qu'il peut effectivement arriver que l'enfant subisse tout de même certains rites de guérison quand on pense que son malaise est du ressort du symbolique, ce qui est souvent le cas.

Vers l'âge de huit ans à peu près, pendant que la fillette reste toujours aux côtés de sa mère, le petit garçon se penche beaucoup plus vers le père. Il commence à apprendre en regardant et en aidant le père à nourrir les poussins, à conduire le bétail au pâturage. Il suit également ses aînés dans leurs activités de cueillette de fruits, de pêche, de tir à l'arc, de chasse aux souris, aux lézards et autres oiseaux à l'aide de frondes et de massue. Il arrive même qu'il commence par se familiariser aux techniques de lutte. L'un des passe-temps qui m'a le plus marqué est celui du jeu de rôle où on peut voir les enfants en train de jouer au papa et à la maman, la maman faisant la cuisine en présence de ses enfants, le papa revenant du champ, et la maman qui offre de l'eau puis de la pâte à papa, parfois en se faisant aider par ses enfants. La reproduction sociale est en marche.

INITIATIONS ET RITES EN PAYS KABYE : *Pua cïc*, l'esprit humanisé.

STATUT	INITIATIONS	RITES/RITUELS	Realia	Principes Axiologiques
<i>Pua (piya)</i>	INITIATION NON FORMELLE : l'enfant est à cheval sur le monde des humains et celui des esprits. Il n'a pas encore de signifiante.	Il n'y a pas un rite formel. L'enfant reste toujours avec sa mère qui l'alimente et le soigne afin qu'il prenne des forces. - rituels de la coiffure ( <i>njeye</i> ) : <i>kojongga</i> . jusqu'à la puberté. - on pourrait avoir des rites occasionnels : cas de maladies, accident ou ensorcellement	- la bouillie de mil. - le beurre de karité. - la pâte de mil ou de maïs.	- amour et protection des parents.

Tableau 24 : récapitulatif des initiations et rites dédiés à l'enfant de 0 à environ 9 ans.

À Bokokopé, tous les enfants de six ans et au-delà sont scolarisés dans l’école primaire située pratiquement au centre du hameau et à environ 120m de chez le chef du hameau. Pendant la récréation, les enfants s’adonnent aux jeux : football, course ou encore saut à la corde. De retour à la maison et surtout le weekend, on peut les voir accompagner les aînés ou les parents dans diverses activités dont les travaux champêtres, comme ici avec la famille d’Henry (voir photo).



*Photo 9 : Henry (à droite en casquette), sa femme (au milieu), deux de ses petits frères (à gauche et tout au fond en rouge) et ses enfants. Au fur et mesure que les garçons retournent la terre, la femme et les enfants sèment du riz.*<sup>443</sup>

<sup>443</sup> Photo prise le 13 août 2010 aux environs de 10h30.

En dépit du fait qu'il n'y ait pas d'initiation à proprement parlé ni de rites consacré au *pua*, on voit bien que tout est quand même mis en œuvre pour amorcer l'apprentissage de certains principes de la vie en famille et entre pairs : le respect, l'amour et la protection des parents, le goût au travail et aussi la construction du corps physique. L'enfant est également mis en contact, volontairement ou pas, avec certains objets de la vie quotidienne que j'appelle ici *réalia*<sup>444</sup> au sens de choses ou de réalités particulières à telle ou telle culture.

À cette phase de la vie, il s'agit plutôt d'objets nécessaires pour s'alimenter : bouillie de mil, pâte de mil ou de maïs, beurre de karité etc. Autrefois, la bouillie était servie dans des bols taillés dans les Calebasses ou faits en terre cuite. On utilisait des louches également en calebasse<sup>445</sup> pour donner à boire aux enfants.

À Bokokopé, les Calebasses et les objets en terre cuite sont encore utilisés comme ustensiles, mais ils sont de plus en plus remplacés par des bols et des couverts en plastique, en aluminium ou en fer poli et peints, importés du Nigéria, du Ghana ou de Chine. Cette période va se poursuivre et se renforcer à partir de dix ans, jusqu'à l'âge de quatorze-quinze ans, où l'enfant reste toujours un être insignifiant, socialement parlant, mais soumis à un apprentissage de plus en plus rude.

## 12.2. *Éhɔzi*, l'être insignifiant.

Entre douze et dix-sept ans le jeune garçon ou la jeune fille reste encore un être qui n'a aucun statut particulier, mais il n'est pas non plus un enfant-esprit. Il s'est définitivement humanisé même s'il garde toujours la protection des *wayĩmba*. À présent il est assez mûr pour participer aux travaux champêtres. Il est encouragé à adhérer et à prendre part activement aux groupes d'entraide

<sup>444</sup> Ce terme est souvent usité dans les classes ou les formations interculturelles pour étudier les peuples. En traduction, il est employé pour désigner les mots et les expressions qui désignent les choses spécifiques à une culture donnée.

<sup>445</sup> Souvent ces ustensiles sont d'ailleurs appelés Calebasses tout court. En réalité, la Calebasse est un gros fruit sec qui pousse soit sur des arbres, des Calebassiers de la famille des Bignoniacées, soit sur des plantes potagères rampantes ou grimpantes, de la famille des Cucurbitacées.



pour s'occuper des champs domestiques. Les garçons s'adonnent à la garde de bétail, surtout en saison sèche, les filles prenant le relais en saisons des pluies, histoire de libérer ceux-ci pour qu'ils s'attellent aux travaux des champs.

Pour ce qui concerne les travaux des champs, il faut signaler que le jeune *εhozε* est tenu de se rapprocher de plus en plus de son oncle maternel qui le suit et apprend de ce fait à mieux le connaître afin de prendre la bonne décision concernant la capacité de son neveu à passer ou non à l'étape d'initié. Les travaux ménagers sont essentiellement réservés aux filles, mais il n'est pas rare de croiser les jeunes garçons, de retour de l'école ou des champs, en train d'aider à faire la cuisine ou tout au moins à s'occuper les plus petits pendant que les mères préparent le repas. S'il fallait tenter une comparaison, je dirais que c'est un peu comme la période de la première communion en monde chrétien, qui marque la séparation de l'enfance et de l'adolescence. Comme le dit l'ethnologue Nicole Belmont, il s'agit d'une période moins marquée folkloriquement, au cours de laquelle les jeunes gens au Moyen-Âge intégraient des groupements jusqu'à leur mariage. Ces groupements consistaient à organiser les amusements, les fêtes, les jeux, les danses, etc.<sup>446</sup>.

C'est l'âge de l'indépendance, on peut jouer avec les copains sans forcément la surveillance des parents. On apprend à fabriquer des jouets (tels que les voitures à l'aide de boîtes de conserve ou de bois), des flèches en tiges de mil, des arcs, carquois ou encore des frondes. Entre copains et souvent avec l'appui des aînés, les jeunes adolescents s'initient aux instruments de musique, notamment à la flûte, plus facile à fabriquer mais aussi disponible sur le marché, en plastique et venant aujourd'hui de la Chine.

En plus de ces activités ludiques, les jeunes s'évertuent à pratiquer des exercices physiques et d'adresse (tir à l'arc, jonglage avec des objets, chasse, pêche, cueillette, football, jeux de cache-cache, etc. à présent ils s'entraînent vraiment à la lutte et aux techniques de combats. Pour toute fin utile, les jeunes auront appris à maîtriser des outils (houe, daba, machette, balais, etc.), des instruments de musique et des armes factices. Ils ont plus ou moins acquis les

---

<sup>446</sup> Belmont, *op. cit.*, pp. 53-54.

techniques de lutte et sont ainsi prêts pour entamer les initiations afin de passer à un nouveau statut.

INITIATIONS ET RITES EN PAYS KABYE : εχοζε, l'être insignifiant.

STATUT	INITIATIONS	RITES/RITUELS	Realia	Principes Axiologiques
εχοζε (αχοζα)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Travaux champêtres : accompagner les parents aux champs ; adhérer et participer aux <i>groupes d'entraide</i> pour entretenir les <i>champs domestique</i>.</li> <li>- Garde de bétail : les garçons en saison sèche et les filles en saison pluvieuse.</li> <li>- Travaux ménagers : pour les petites filles, pendant que le petit garçon travaille dans les champs.</li> <li>- Garde d'enfants : les <i>ainés s'occupent des cadets</i> pendant les parents vaquent à leurs occupations.</li> <li>- Activités ludiques avec les pairs : fabrication de jouets, de flèches en tiges de mil, d'arcs et de carquois, de frondes, initiation aux instruments de musique.</li> <li>- Sport/loisir : exercice de tir à l'arc avec cible en mouvement, cibles fixes à distance variée ; chasse aquatique, apprentissage de la lutte ; jeux de cache-cache ; jeux de rôles, souvent pour imiter les parents et la vie au foyer, parties de cueillette de fruits de saison (initiation au grimper).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Il n'y a pas de rite formel.</li> <li>- rituels de la coiffure : <i>kolongolo</i>.</li> <li>- ici également, il peut arriver que soient célébrés des rites occasionnels en cas de maladies, d'accident ou d'ensorcellement de l'enfant.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- la daba</li> <li>- la houe</li> <li>- la machette</li> <li>- le ballai</li> <li>- la flèche</li> <li>- l'arc</li> <li>- le carquois</li> <li>- les arbres fruitiers</li> <li>- tam-tam</li> <li>- cornes</li> <li>- flûte</li> <li>- lithophone</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- indépendance</li> <li>- responsabilité</li> <li>- créativité</li> <li>- travail en équipe</li> <li>- division du travail</li> <li>- initiative et découverte.</li> </ul>

Tableau 25 : récapitulatif des initiations et rites dédiés aux jeunes enfants (garçons) entre 10 et 14 ans.

Les jeunes *αχοζα* sont bien occupés à des activités physiques et ludiques, mais ils ne sont pas encore jugés prêts à être initiés. Ils ne subissent aucun rite spécifique, sauf le « changement de look » comme on dirait aujourd'hui, surtout au niveau de la coiffure. La touffe qui était jusque-là préservée au niveau de la fontanelle va disparaître. Le jeune *εχοζιε* a le crâne complètement rasé. Je parle du jeune garçon, car il n'y a que les garçons qui portent le nom de *εχοζιε*, les filles ne subissant qu'un seul rite au cours de leur vie (ou deux en plus du mariage, qui se veut beaucoup plus une commémoration qu'une initiation). Cette coiffe prend le nom de *kolongolo*.



Figure 25 : coiffure rituelle *kolongolo*.

À cet âge, les enfants apprennent à utiliser certains outils tels que les houes, les dabas, les flèches et leurs accessoires, les outils de ménage (balais, ustensiles..), des instruments de musique (corne, tam-tam..) mais ils se familiarisent également avec les éléments de la nature sauvage ou domestique (les arbres fruitiers, certains animaux, la localisation des points d'eau, des forêts ou tout autre endroit sacré, etc.).

Tout cet apprentissage est de nature à inculquer au futur initié, en dehors de l'indépendance qu'il commence à prendre vis-à-vis de ses parents, des aptitudes au travail en équipe, à l'initiative et à l'innovation, mais aussi des fondements axiologiques en termes de responsabilité (aux yeux des cadets, *neuwa*, qu'il doit encadrer, par rapport aux parents qu'il doit respecter et accompagner dans toutes les activités domestiques). De ces aptitudes, il aura besoin pour passer les épreuves devant le consacrer *être doué de toute signifiante*, de *Evalv*. Cependant, la décision de se faire initier ne lui incombe point. C'est à son père et à son oncle maternel d'en décider.

### 12.3. *Evalv*, l'initié, l'être arraché de son insignifiante.

Tout commence avec la visite de l'oncle maternel du futur initié par son père. Ce dernier a besoin de l'avis de l'oncle pour envisager l'enrôlement de son fils. Deux raisons fondamentales sont à l'origine de cette consultation rituelle de l'oncle maternel : la première est que l'oncle maternel est le garant spirituel de son neveu. Il est plus près de ses esprits protecteurs, ses *wayñima*, car c'est le corps de sa sœur consanguine qui a accueilli le noyau vital de son neveu dès son arrivée dans l'humanité réelle.

La seconde raison, plus pragmatique, a trait au fait que c'est l'oncle qui se voit chargé du suivi de l'initiation progressive de l'enfant, depuis qu'il est devenu *εhɔzε*. Il a eu de ce fait plusieurs occasions de constater la résistance physique et la ténacité psychologique du jeune garçon, mieux que le père ou la mère. Comme pour toute épreuve ou tout voyage vers l'inconnu, les futurs initiés sont souvent emplis de peur et d'angoisse. Ainsi, pendant que le père consulte

l'oncle sur l'éventuelle participation du fils au rituel *εvalu*, celui-ci s'enfuit de la maison pour se réfugier dans les bosquets.

Lorsque la décision est prise de faire initier le jeune *εhozε*, on fait appel aux aînés et on va les chercher. Cette poursuite par les aînés est devenue un rituel, de sorte qu'aujourd'hui encore, que le futur initié ait peur ou pas, qu'il soit angoissé ou pas, il lui est demandé d'opérer une cachette rituelle afin qu'il se fasse attraper par les aînés. Ce rituel prend la forme *d'un rapt simulé* que Blanzoua Kao<sup>447</sup> appelle *attrapade*. Il est ensuite conduit dans le vestibule du clan où il sera enfermé avec ses pairs, pour un isolement de sept jours sous la surveillance des aînés considérés comme des parrains, *kpankpamu*. Le futur *εvalu* est contraint de se soumettre à une forme de bizutage. Afin d'implorer la protection de son fils et garantir sa réussite aux diverses épreuves, le père du futur initié fait un sacrifice de poule au *wayidu* de son fils. La poule est égorgée et jetée au sol afin de scruter ses ébats. La position qu'elle adopte avant de succomber est interprétée. Elle peut annoncer un bon ou un mauvais présage. En cas de mauvais présage, le devin, *tyu*, est appelé et interrogé afin de trouver une solution et écarter le danger qui guette le garçon. La poule ainsi immolée entre dans la composition d'un met spécial qui scelle définitivement le passage de l'enfance à l'âge adulte. Il s'agit de *εzaadalim mutu*, que je peux traduire littéralement par « la pâte des larmes des yeux ». En effet, le jeune garçon, à cette étape des cérémonies, éclate en sanglots.

Il se rend compte que le temps de l'enfance, avec ses joies, ses insouciances et ses moments d'amusement est sûrement terminé, et qu'il va falloir s'assumer, se responsabiliser.

Pendant que cette pâte est en train d'être cuisinée, le jeune initié est conduit sur l'autel des esprits de la famille. Il y va en position baissée et couvert d'une natte. Une fois sur l'autel, un bélier y est sacrifié au nom des ancêtres, afin que le jeune initié soit dans de bonnes mains pour la suite de sa formation.

---

<sup>447</sup> Kao Wiyao, *op. cit.*, p. 51.

Puis vient l’un des moments les plus redoutés par les initiés : la séance de scarification, *cazuv*. La première séance consiste à pratiquer de petites entailles de deux ou trois lignes courtes et parallèles juste en dessous des oreilles. Il s’agit là d’un signe distinctif extérieur et visible, indiquant son appartenance à la nouvelle classe qu’il s’apprête à intégrer.

Quelques jours après, survient une séance plus longue et plus ardue qui dure parfois plus de trois heures. Les scarificateurs (les personnes qui pratiquent la scarification et non l’outil employé) sont souvent des personnes expérimentées. Ils utilisent concomitamment un crochet et une lame tranchante et appliquent les cicatrices dans le dos et sur le torse. À l’aide du crochet, le scarificateur soulève délicatement la peau et donne des coups brefs et précis en-dessous du crochet avec la lame pour le libérer, laissant apparaître de ce fait de petites coupures. Si petite que puisse être la coupure, elle touche tout de même les vaisseaux sanguins, et provoque un écoulement de sang qui se coagule au bout d’un certain temps (par la réaction purement physiologique à vouloir se protéger). Ce qui crée une inflammation accompagnée de chaleur et de douleur intense. Et pourtant, les initiés doivent se maîtriser et ne montrer aucun signe de souffrance, aucune émotion perceptible et interprétable.

INITIATIONS ET RITES EN PAYS KABYE : *Evail*, l’initié, arraché de son insignifiance.

STATUT	INITIATIONS	RITES/RITUELS	Realia	Principes Axiologiques
<i>Evail (Evail)</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- parties de chasses, <i>ruviduwo</i></li> <li>- travaux champêtres avec l’oncle maternel</li> <li>- courses d’obstacles en montagne.</li> <li>- initiation aux techniques de lutte (notamment par l’oncle maternel) et compétitions de lutte entre pairs et entre clans.</li> <li>- initiation aux instruments de musique.</li> <li>- isolement et enfermement (en groupe sous la surveillance des parrains) de 6 à 7 jours</li> <li>- jeûne, interdits ou obligation alimentaires, <i>evail</i> <i>rozuv</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- la décision d’initier - le père du futur initié approche l’oncle maternel pour décider du moment propice à l’initiation de celui-ci</li> <li>- le rapt simulé de l’initié par les aînés (<i>sagayay</i>).</li> <li>- cérémonie de la pierre sacrée : le test de la pureté et de la virginité</li> <li>- séances de scarifications rituelles, <i>cazuv</i>.</li> <li>- cérémonie de l’onction (mixture beurre de karité et graisse de chien).</li> <li>- sacrifice de poule, à l’entrée de la case, aux <i>wayvima</i> que sont les esprits-gardiens et passeurs <i>lindatumba</i> et <i>postatumba</i>.</li> <li>- préparation de la pâte rituelle <i>szadalu muna</i>. sacrifice d’un bélier sur un sentier.</li> <li>- don (pâte + viande de poule + viande de bélier) à l’oncle maternel.</li> <li>- cérémonie de consommation de la viande de viande de chien sacrifié sur l’autel des <i>wayvima</i></li> <li>- rituel de la coiffure : <i>kaki</i> et <i>oupaqe</i></li> <li>- rituel du port de collier, <i>kpayay</i> et de bracelet, <i>kokayw</i></li> <li>- cérémonie de purification à la rivière (lavage des mains et bain froid).</li> <li>- cérémonie de rupture de jeûne et de lever des interdictions alimentaires (<i>Evail rozuv away</i>)</li> <li>- cérémonie de conclave clanique (pour donner les derniers conseils aux initiés) animé par les oncles maternels ou les tantes (cérémonie de sacre, <i>azolaj</i>).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- le balai</li> <li>- le bracelet</li> <li>- le collier</li> <li>- le crochet</li> <li>- la lame de rasoir</li> <li>- la pierre sacrée</li> <li>- la poule</li> <li>- le chien</li> <li>- le bélier</li> <li>- l’autel des <i>wayvima</i>.</li> <li>- le beurre de karité</li> <li>- tam tam</li> <li>- cornes</li> <li>- flûte</li> <li>- lithophone</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- soumission</li> <li>- respect des normes</li> <li>- courage</li> <li>- maîtrise des envies.</li> <li>- honneur</li> <li>- stoïcisme (impassibilité devant la douleur et les coups du sort).</li> <li>- Respect des différences et de l’altérité.</li> <li>- responsabilité (vis-à-vis du clan, protection et défense).</li> <li>- respect (de soi, des autres et de la nature)</li> <li>- classiques (ne pas voler, tuer).</li> </ul>

Tableau 26 : récapitulatif des initiations et rites dédiés au jeune garçon entre 15 et 20 ans.

De nos jours, il y a de moins en moins de jeunes qui se soumettent à ces séances de scarifications. Parmi les raisons évoquées, en dehors de la conservation de la peau (ne pas y laisser de marques), il est souvent évoqué, depuis les années 1990 les risques élevés de transmission de maladies liées au sang et précisément du VIH, en dépit des conseils et des formations octroyés aux pratiquants en termes d'usage d'objets tranchants.

Pour échapper à la scarification, l'initié a désormais la possibilité de la remplacer<sup>448</sup> par des sacrifices particuliers d'animaux afin que les esprits lui accordent les capacités de résistance et d'endurance qu'il aurait dû acquérir en subissant la session de violence symbolique. C'est alors qu'intervient le rituel du chien, *haay*. Le père de chaque initié sacrifie un chien sur l'autel des *wayñimba*, les esprits gardiens, pour sceller le nouveau statut de son fils. Celui-ci va devoir consommer pour la première fois la viande de chien et enduire son corps de la graisse de l'animal, mélangée à de l'ocre rouge.

Normalement la viande de chien est interdite à la consommation en pays *kabyè*, mais ici, dans le Lama-dessi d'où sont originaires les migrants de Bokokopé, le chien est consommé par toutes les générations, y compris les femmes contrairement aux autres localités où il est formellement interdit à celles-ci d'en consommer. Étant donné qu'elles ne participent pas physiquement à l'effort de guerre, elles n'ont pas besoin des vertus que cette viande procure à celui qui l'ingère. De toutes les manières, cet animal est consommé parce qu'il est censé transmettre ses vertus aux initiés (habileté, rapidité, résistance, force, vigueur, obéissance, flair, etc.).

Une fois les scarifications posées et le corps enduit de graisse de chien et d'ocre rouge, les jeunes initiés sont dirigés vers la grande maison du clan qui servira de cadre pour leur premier isolement. Pour y entrer, les initiés doivent escalader le mur de la clôture. Ils doivent éviter de passer par la porte principale qui reste fermée. À partir de ce moment, chaque initié ne vit qu'à

---

<sup>448</sup> La possibilité de substitution de certains actes rituels se constate aussi dans d'autres rites du pays. C'est le cas par exemple du rite *vodu* dans le sud. Voir : Aurel, 2014, Pour alléger certaines pratiques sociales et culturelles préjudiciables aux enfants dans les couvents vaudous, [En ligne], Disponible sur: <http://www.savoirnews.net> [Consulté le 24/02/2014].

travers le groupe et que sous l'emprise de celui-ci. Encadrés par des instructeurs, ils y séjourneront une semaine (sept jours). Pendant cet enfermement, les initiés sont nourris à la pâte et à la bouillie de mil apportées deux fois par jour par leurs parents. Ceux-ci ne verront pas leurs fils, ce sont les instructeurs qui réceptionnent les mets et qui se réservent le droit de les gérer au gré de leur appréciation du niveau d'obéissance et de soumission des initiés à la discipline et aux règles de l'isolement. Les récalcitrants peuvent recevoir des punitions corporelles (coups de massues) ou subir des actes d'humiliation (boire des restes de bouillies conservés dans une jarre).

Le huitième jour, dernier jour de l'isolement, les initiés sont conduits très tôt le matin au marigot pour un bain froid de purification. À l'issue de ce rituel, chaque initié se voit octroyer un surnom supposé lui apporter une nouvelle identité et le préserver de toute vulnérabilité venant de l'extérieur. Après cette seconde dation, chaque initié regagne sa maison familiale où l'attendent non seulement les parents, mais surtout la tante pour le rituel *azɔlay*.

Il s'agit d'une sorte de conclave lors duquel la tante, munie d'unealebasse d'eau mélangée à de la farine de mil, profère des conseils à l'initié sur les principes et les codes de vie. Elle lui signifie le rôle qui lui incombe désormais en tant que *ɛvalu* : sa responsabilité vis-à-vis du clan, son rapport avec les autres membres du clan, la nature, les animaux et les comportements qu'il doit adopter pour sa vie future : ne pas voler, ne pas calomnier, s'occuper de ses cadets, respecter ses parents, les personnes âgées, le bien d'autrui, la terre, la nature et *ɛsɔ*.

Cette séance se veut solennelle, l'initié est assis sur un tabouret, devant lui on place un mortier et un pilon qui vont servir d'accessoires pour simuler l'effacement de son précédent statut en pilant quelques ingrédients de cuisine (mil, sel, piment, moutarde, graines et feuilles de baobab). Après avoir dicté ces conseils, l'oncle jette le contenu de laalebasse et proclame qu'ainsi son neveu est enfin prêt et exempt de tout ce qui pourrait lui nuire. Par la même occasion, il implore Dieu, *ɛsɔ*, afin qu'il accorde sa grâce au jeune *ɛvalu*.



Figure 26 : coiffure rituelle *ñindiku*.

Ce dernier se lève, quitte le milieu de la cour et se met de côté sur un autre tabouret en attendant que sa tante coiffe sa chevelure. Cette nouvelle coiffure qu'il va adopter et qui marque son nouveau statut s'appelle *ñindiku*, une sorte de *dreadlocks*. Sacré *εvalu*, c'est-à-dire nouveau venu dans le rang des initiés<sup>449</sup>, le jeune garçon poursuivra, pendant trois ans, des épreuves physiques soutenues. Il s'agit de séances de marches sur de longues distances et à travers la montagne ; de courses d'endurance ; de parties de chasses et de danses qui sollicitent toutes les parties du corps, notamment les jambes et le dos.

En tant qu'initié, on voit bien que le jeune garçon rencontre d'autres types de *realia* que sont par exemple les objets qui composent la parure de *εvalu* (les colliers, les bracelets, etc.) mais aussi des instruments à usage spécifique (les crochets et les lames pour les scarifications) sans oublier bien sûr les objets sacrés à l'instar des bois sacrés, de la pierre sacrée et des autels des *wayiñima*. Comme on peut le constater sur la figure représentant le cycle des saisons et les occurrences rituelles, les bois sacrés représentent un élément important dans le monde rituel *kabyè*. Le « nettoyage de la forêt », *ɔɔɔɔ hayu*, est l'une des phases préparatoires inévitables du processus rituel. On peut s'interroger sur l'intérêt de préserver de tels espaces boisés dans un milieu où la terre cultivable fait défaut.

On pourrait également s'interroger sur les pratiques mêmes du nettoyage qui consiste paradoxalement à incendier la forêt et à chasser les animaux fuyant

<sup>449</sup> *εvalu* est en réalité une contraction de *εyuvu* (l'être humain) et de *kifalu* (nouveau).



les flammes. Michel Cartry<sup>450</sup> s'est essayé à une classification des bois sacrés en Afrique. Il en a distingué deux catégories : des bois sacrés d'initiation et des bois sacrés de fondation. Les premiers sont souvent situés à l'extérieur du village et aménagés pour favoriser un enseignement occulte ou des pratiques rituelles. Les initiés sont chargés de son nettoyage, surtout du sentier qui permet d'y accéder et de la clairière faisant office de lieu d'enseignement. On y trouve généralement des objets rituels placés certaines fois dans de petites cases. Les seconds, à l'instar des premiers, peuvent être en brousse, mais on les trouve généralement à l'intérieur du village. Ils sont souvent laissés intacts et rappellent l'état du milieu à l'arrivée des premiers ancêtres sur le sol du village. Ils ne sont pas aménagés et n'acceptent aucune opération de nettoyage. Surtout, il est formellement interdit d'y faire des prélèvements, que ce soit du bois, de l'eau, des cailloux, des animaux, etc. Tout comme dans les bois d'initiation, on trouve ici aussi des objets rituels, mais surtout des représentations symboliques du premier ancêtre ayant foulé le sol du village. Ce qui fait de ces bois une sorte de lieu de naissance de l'agglomération. Le point commun entre ces deux catégories de bois est que l'accès est souvent réservé aux officiants et aux participants des diverses cérémonies.

Seulement, les bois sacrés *kabyè* ne se laissent pas catégoriser, ils sont à la fois des bois d'initiation et des bois de fondation, à la fois préservés, aménagés, et de temps en temps brûlés pour les voir régénérer. Pour comprendre ce paradoxe, il faut revenir à la cosmologie *kabyè*, notamment à la relation entre l'univers réel et l'humanité réelle, entre la nature et les humains (voir figure sur la représentation du monde et de la personne d'après la mythologie *kabyè*). Autant dans le monde sur-réel la vie des ancêtres dépend de *Ɛso*, Dieu, autant dans le monde réel la vie des humains dépend de la nature. La caractéristique commune de ces deux mondes, voulue par *Ɛso*, est de la reproduction. En créant la nature et les humains, Il leur donné comme mission de se multiplier et de s'agrandir. En conséquence, les deux mondes doivent trouver un équilibre pour que l'un ne se fasse pas envahir par l'autre. Les humains doivent trouver

---

<sup>450</sup> Cartry, 1993, Les bois sacrés des autres: les faits africains, *Les bois sacrés*, Actes du colloque international de Naples: Collection du Centre Jean Bérard.

en la nature de quoi satisfaire leurs besoins de subsistance, mais en retour la nature doit trouver en eux de quoi garantir sa survie au risque de ne plus être à même de leur procurer les ressources dont ils ont besoin. La frontière entre les deux est donc très poreuse, et pour garder ce rapport d'équilibre, il revient aux humains d'aménager et ménager la nature. C'est ce jeu d'*aménagement* et de *ménagement* qui se traduit dans la gestion des bois sacrés. Le processus d'aménagement se traduit dans les rites par le fait de « raser la tête »<sup>451</sup> de l'esprit de la nature, *agɔɔɓma*, et celui du ménagement se donne à voir dans la sacralisation des bois et dans les cérémonies d'offrandes à *agɔɔɓma*.

À l'issue de ces trois années de labeur, d'endurance physique et psychique, d'obligations et d'interdits alimentaires, l'initié est supposé avoir ingurgité beaucoup de souillures. Il va pouvoir être à présent purifié.

C'est l'étape suivante de son initiation sur laquelle je vais revenir après avoir présenté le rite d'initiation de la jeune fille, car quelques jours après la période de réclusion des jeunes garçons, débutent normalement les cérémonies d'initiation de la jeune fille. Le seul rituel auquel elle est soumise et qui est censé la préparer au mariage et à la vie de couple.

#### 12.4. *Akpeɲ*, l'initiation de la jeune fille *kabyè*.

En dehors des épreuves physiques, le rite d'initiation de la jeune fille *kabyè* est proche de celui du jeune garçon. Il se déroule à la même période, en juillet, quelques jours après la sortie de l'enfermement des jeune *ɛvala*. À l'instar du jeune garçon, pour les filles aussi, tout commence avec le sacrifice aux *wayiñuma* dans la maison paternelle, par le chef de famille. C'est l'occasion de demander aux *wayiñuma* de protéger sa fille et de lui garantir santé et fécondité. La cérémonie se déroule dans une bonne ambiance entretenue par les jeunes

<sup>451</sup> C'est en ces termes que sont désignées les opérations de nettoyage et d'incendie de forêt. Les esprits de la forêt ont besoin d'être rasés pour se purifier et renaître. La même opération est reproduite sur les initiés qui, par cet acte, retrouvent une nouvelle vie, un nouveau statut. Pour avoir une vision détaillée des bois sacrés *kabyè*, voir : DAUGEY, 2010, Quand les bois sacrés exigent d'être brûlés. La logique d'un paradoxe (Pays *kabyè*, Nord-Togo), In Juhé-Beaulaton (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*, Paris: Karthala.

filles cadettes, *kakpayasi*, qui chantent et dansent toute la journée ou apportent leur aide à la cuisine.

Le rituel consiste à étouffer un poussin noir sur la tête de l'initiée après l'avoir fait tourner quatre fois autour de son cou et trois fois autour du cou de ses frères cadets. Le poussin qui tombe de la tête de l'initiée est alors saisi et égorgé, puis son sang et ses plumes sont versés sur l'autel et sur les pieds de la jeune fille. Puis, un bouc aux poils roux est saisi et passé quatre fois sur le corps de la jeune initiée. Celle-ci enjambe l'animal autant de fois. Le bouc est ensuite immolé sur l'autel des *wayñuma* par le vieux. Avant de manger les animaux immolés, le vieux pose un peu de pâte et de viande sur l'autel. Ensuite, la jeune initiée est conduite chez son oncle maternel où elle va être enfermée pendant six jours et subir la séance de tatouage ou de scarifications. Il s'agit de deux entailles parallèles et horizontales en-dessous de chaque oreille. C'est aussi l'occasion pour que les oncles et les tantes donnent des conseils utiles pour que la jeune initiée affronte le mariage et la vie de foyer en toute sérénité.

INITIATIONS ET RITES EN PAYS KABYE : Akpey, l'initiée, arrachée de son insignifiance.

STATUT	INITIATIONS	RITES RITUELS	Realia	Principes Axiologiques
<b>Akpey (Akpema) Initiation de la jeune fille.</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- enfermement (dans la case paternelle).</li> <li>- isolement (dans la case des oncles maternels).</li> <li>- obligations et interdictions alimentaires.</li> <li>- initiation au chant et à la danse.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- rituel de la fécondité, sacrifice aux <i>wayñuma</i> par le père de famille.</li> <li>- cérémonie de tatouage ou de scarification lors de la retraite chez l'oncle maternel.</li> <li>- rite de protection de l'initiée, offrandes aux <i>aretuma</i>, esprits des ancêtres supposés habiter encore et protéger la maison.</li> <li>- le rituel de l'accompagnement, le rôle des demoiselles d'honneur, <i>kakpayasi</i>.</li> <li>- cérémonie de la danse <i>asasa</i> (la même que celle qui consacre le <i>sanggyu</i> en <i>szakpa</i>).</li> <li>- rituel de la pierre sacrée, <i>akpema brye</i>.</li> <li>- le rite du flirt au moment de <i>kame</i>.</li> <li>- le rituel du pilon, du mortier et des feuilles de baobab pour la prospérité.</li> <li>- le rapt simulé de l'initiée, future mariée.</li> <li>- le rituel du trousseau de l'initiée, future mariée.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- feuilles de baobab.</li> <li>- pilon</li> <li>- mortier</li> <li>- chèvre</li> <li>- poules</li> <li>- tige de bambou, <i>qooka</i>.</li> <li>- tam-tam</li> <li>- cornes</li> <li>- flûte</li> <li>- lithophone</li> <li>- panier</li> <li>- corbeille</li> <li>- pagnes</li> <li>- ustensiles de cuisine.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- endurance</li> <li>- courage</li> <li>- retenue</li> <li>- partage</li> <li>- patience</li> <li>- honneur</li> <li>- charme</li> <li>- humilité</li> <li>- puissance</li> <li>- respect</li> <li>- compétition</li> <li>- défense</li> <li>- sécurité</li> </ul>

Tableau 27 : récapitulatif des initiations et rites dédiés à la jeune fille entre 15 et 20 ans.

Au cours de cet enfermement chez son oncle, la jeune initiée bénéficie d'une offrande en son honneur aux ancêtres afin qu'elle trouve la paix et le bonheur dans son futur foyer. Au septième jour, la jeune initiée retourne dans sa maison familiale où lui est interdit de sortir toute seule. Elle doit toujours se faire

accompagner par les *kakpayasi*. Mais le soir chez elle, elle jouit d'une atmosphère spéciale faite de chant et de danses en sa gloire. Les garçons et les filles du village se retrouvent pour la danse *asasa*.

Vers la fin du mois de juillet, toutes les jeunes initiées sont conduites au lieu saint où se trouve une pierre sacrée, *akpema biye*. Elles sont encadrées par des instructrices, *kpanpamu*. Celles-ci commencent le rituel par les séances de rasage des cheveux et d'onction de la tête à l'aide d'ocre rouge. Complètement nu, leur corps est enduit de beurre de karité. Puis elle lui pose à la taille une sorte de ceinture en fibres appelée *likpayay* ; à son cou l'instructrice lui fait porter en bandoulière, une autre ceinture, cette fois-ci en cauris, *huyin* ; aux bras et aux coudes, elle lui met des bracelets en peau de mouton ; et pour finir, elle lui met un cure-dent dans la bouche.

Cette parure traditionnelle connaît une grande transformation de nos jours. Les filles ne sont plus présentées nues, elles portent des shorts, des soutiens gorges. Il arrive même qu'elles nouent des foulards ou des pagnes à la taille, des lunettes et des chaussures importées de Chine.

Par ailleurs, certaines filles déclinent la séance de rasage de cheveux et de scarifications. Comme pour les garçons, elles sont alors soumises à d'autres rituels de remplacement qui consistent en des offrandes et des libations. Tout compte fait, après la scène de parure du corps, les jeunes filles initiées sont priées de s'asseoir sur une pierre afin de recevoir le bâton de leurs fiancés, *qɔɔka*. Assises, têtes baissées, les bâtons sont remis en mains, puis les initiées les tiennent entre leurs jambes et contre le front. C'est en ce moment qu'on entend des sanglots qui s'accroissent avec les moqueries des vieilles qui signifient clairement aux jeunes filles qu'elles sont en train de changer de statut. Elles vont passer de jeunes filles belles et soignées à femme au foyer. C'est souvent les belles-sœurs (les sœurs de l'éventuel fiancé) qui animent la session de moqueries. Ici également, de grands changements se sont opérés : même si certaines filles sanglotent encore, il faut signaler que cela est plus dû à l'émotion qu'à l'idée de se retrouver mariées à l'issue de la cérémonie.

Le principe du fiancé qui prend en charge la cérémonie et qui épouse ensuite l'initiée n'a plus cours. Ce sont les parents qui se chargent de faire initier leurs filles. Après cette séance de consécration officielle, les jeunes initiées sont guidées vers la pierre sacrée, *akpema biye*. C'est le moment de vérité et d'angoisse, car, le rituel consiste à s'asseoir sur la pierre sacrée mais à condition d'être vierge. Le gardien de la pierre sacrée explique la procédure aux filles en les mettant en garde sur les risques qu'elles encourent en ne respectant pas les consignes. Celle qui n'est pas vierge et qui s'assoierait sur la pierre risque d'être inféconde ou d'attraper une maladie grave. Elle ferait donc mieux de contourner la pierre sacrée. Chaque initiée attend son tour. Celles qui s'assoient sont acclamées et accompagnées par des cris de joie et celles qui la contournent se sentent humiliées, d'autant plus qu'il s'agit d'une scène publique.

Ainsi instituée *akpenj* la jeune fille initiée regagne la maison familiale d'où elle ne pourra sortir que trois mois plus tard, au mois de novembre où a lieu la danse *kamuu*.

Cette disposition est difficilement respectée à la lettre, surtout en ce qui concerne les initiées de Bokokopé ou de toutes les filles de la diaspora *kabyè*. Il leur est impossible de rester au pays d'origine pendant trois mois. Il faut revenir au pays d'accueil s'occuper de ses activités. Une fois revenues chez elles, les filles sont donc contraintes de sortir, qui pour aller à l'école, qui pour poursuivre son apprentissage de métier, etc.

Cependant, elles ont la possibilité de participer à la cérémonie saisonnière *kɔyenay*, la fête des ignames qui se déroule en août, juste après les initiations, et au cours de laquelle, les garçons et les filles sont autorisés à se retrouver dans un grand espace, à s'amuser, mais toutefois, en prenant soin d'éviter les rapports sexuels.

Quelques jours plus tard, survient le rituel du mortier et du pilon qui symbolise non seulement l'alimentation, mais aussi la fécondité : un poulet est sacrifié sur le pilon qui sert à écraser quatre feuilles de baobab dans le mortier, puis une

chèvre (en principe offerte par le fiancé) est immolée sur l'autel des ancêtres pour solliciter *Esò*, par cet intermédiaire, de combler l'initiée de prospérité et de paix dans son futur foyer.

De manière générale, les objets auxquels se frottent les initiées sont orientés vers la préparation ou la cuisson des aliments et en rapport avec l'entretien de la maison. C'est ainsi qu'on pourrait noter l'usage plus accentué d'ustensiles de cuisine (pilon, mortier certes comme chez les garçons, mais aussi corbeille, panier, marmites en terre cuite, etc.). Au niveau des rapports avec la nature, même si elles apprennent à respecter les animaux et les arbres à l'occasion de l'isolement dans les bois sacrés ainsi qu'au contact avec la pierre sacrée et les autels des ancêtres, on remarquera qu'en dehors des arbres fruitiers, la jeune initiée apprend aussi à reconnaître les végétaux dont les différentes parties pourraient entrer dans la composition des ingrédients de cuisine (les feuilles de baobab par exemple). La féminité est également mise en valeur dans les accessoires de parures tels que les colliers, les bracelets, les perles, les jeux de ficelles, les pagnes tissés ou imprimés.

Pendant que la jeune initiée achève son rite par la cérémonie du pilon et du mortier, les jeunes garçons initiés, *εvala*, qui sont dans leur troisième année d'initiation s'appêtent à passer un autre cap en novembre-décembre, qui coïncide avec la deuxième sortie des filles. Ils vont subir le rite de purification qui consiste à défaire *εvalu* de toute souillure due aux obligations alimentaires. Il va devenir *sanḡayuu*, et sera autorisé à se marier.

### 12.5. *Sanḡayuu*, l'être purifié.

À cette étape, le jeune *εvalu* vient de passer trois années à se fortifier à travers des épreuves physiques, des jeûnes, des interdits ou des obligations alimentaires. Il s'agit à présent de se débarrasser de certaines impuretés liées à toutes ces pratiques et d'apprendre à se réintégrer dans la communauté. Il n'y a pas de rite ésotérique à proprement parler.

L'initié est appelé à composer des poèmes qui retracent si possible l'histoire de son clan, à le chanter. Il apprendra également l'hymne à la gloire des ancêtres et pratiquera des danses érotiques, histoire de donner à voir la part de féminité qui vit en lui. Il apprend à soigner sa présentation à travers sa coiffure et sa tenue. Chaque garçon cherche à se faire distinguer des autres. Rien d'étonnant lorsqu'on sait que *kamuu* c'est aussi la sortie des jeunes filles initiées, prêtes pour former un couple.



Figure 27 : coiffure esthétique, *pođe*.

La coiffure souvent arborée ou *pođe*, se caractérise par son ornement de plumes d'oiseaux. C'est aussi le moment de montrer son autorité en provoquant les membres des autres clans par des chansons offensantes ou par des parties de joutes verbales. Le rituel le plus important qui est lié à l'individu est la cérémonie de bénédiction des armes de chasse par le prêtre spirituel, le *ccc* en personne. Sous la direction de celui-ci, chaque *evalu* immole un coq rouge sur ses armes de chasse en invoquant les esprits de la brousse, *agɔɔma*. Les *agɔɔma* mâles s'occupent de la chasse et de la guerre, ce sont eux qui sont donc invoqués à ce stade.

D'après la mythologie *kabyè*, ils sont les gardiens de l'univers réel composé de la nature sauvage et aussi de la nature domestique. Ils détiennent les éléments

tels que la pluie, le vent, la sécheresse, etc. Ils contrôlent les semailles, la moisson, l'abondance et la diversité d'animaux et de poissons. La survie des cheptels de chaque famille dépend d'eux. Leur colère peut donc avoir des répercussions très néfastes sur la (sur)vie de la communauté. D'où l'intérêt de prévoir, pendant l'initiation des jeunes, un moment non seulement pour implorer leur faveur, mais pour intéresser les jeunes à leur observation et à leur respect.

INITIATIONS ET RITES EN PAYS KARBE : *Sangayu*, l'âtre purifié.

STATUT	INITIATIONS	RITES/RITUELS	Realia	Principes Axiologiques
<i>Sangayu</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- parties de chasses</li> <li>- courses de résistance et initiation au combat.</li> <li>- initiation au chant et à la danse</li> <li>- initiation aux instruments de musique</li> <li>- initiation au langage ésotérique</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- cérémonie de purification : défaire l'initié de la souillure provenant de la consommation de viande de chien.</li> <li>- chants rituels retraçant l'histoire de clan.</li> <li>- hymne à la gloire des ancêtres.</li> <li>- danses rituelles érotique avec ses pairs, <i>lzouu</i>.</li> <li>- rituel de la coiffure, <i>poqe</i>, orné de plumes d'oiseaux.</li> <li>- rituel <i>widvu</i> : nuit de chants et musique rituels (tam-tam, cors, flûte) afin de chasser les mauvais esprits du village.</li> <li>- sacrifice du coq rouge : préparation mystique des armes de l'initié par le prêtre <i>coco</i>, intercesseur des esprits <i>agoloma</i>.</li> <li>- rite de remerciement au ciel et à la terre (pour pluie et récoltes abondantes ou pour en solliciter) par l'intermédiaire des <i>agoloma</i>.</li> <li>- rituel <i>kayasvu</i> : préparation de boules de crabes aux gingembre et sauces de serpents et de grenouilles.</li> <li>- la jarre et la boisson de l'oncle maternel.</li> <li>- le rituel de laalebasse pilée : la parabole de l'oncle protecteur.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- tam-tam</li> <li>- flûte</li> <li>- cornes</li> <li>- plumes</li> <li>- flèche</li> <li>- carquois</li> <li>- lances</li> <li>- crabes</li> <li>- gingembre</li> <li>- serpents</li> <li>- grenouilles</li> <li>- boisson de mil</li> <li>- pilon</li> <li>- mortier</li> <li>-alebasse</li> <li>- jarre</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- civisme</li> <li>- offensive /défensive</li> <li>- esprit d'équipe</li> <li>- puissance et virilité.</li> <li>- assurance tout risque.</li> <li>- sécurité.</li> <li>- allure (le corps)</li> <li>- habileté</li> <li>- responsabilité</li> <li>- réseau social</li> <li>- honneur</li> </ul>

Tableau 28 : récapitulatif des initiations et rites dédiés au jeune *evalu* afin de le purifier (ente 20 et 25 ans).

C'est la raison pour laquelle on saisit aussi l'opportunité d'adjurer les *agoloma* femelles, qui contrôlent la pluie et la nourriture. Un rite de remerciement au ciel et à la terre est pratiqué à travers cette invocation. Elle consiste en des prières et des sacrifices pour demander protection, santé, abondance, fertilité, sécurité (éviter les inondations, les sécheresses, avec les attaques acridiennes, par exemple).

La cérémonie de *kayasvu* est la plus marquante à ce stade d'initiation du jeune garçon. Elle se déroule généralement, *mazay*, un samedi. Comme pour rappeler au *sangayvu* qu'il reste encore membre de la communauté, même s'il a intégré le groupe des initiés, cette cérémonie l'amène à composer avec des jeunes non encore initiés. *Kayasvu* est essentiellement une séance de partage d'aliments préparés spécialement pour l'occasion. Afin de regrouper les



ingrédients qui entrent dans la cuisson de ces aliments, *sanḡayuu* se fait aider par ses cadets, surtout ceux qui sont *ahozay*, c'est à dire qui ont entre sept et dix-sept ans. Leur tâche principale est de chasser des grenouilles, des serpents et des crabes, qui entreront dans la composition du mets rituel. Les crabes sont pilés avec du gingembre et mis en boules pour faciliter la distribution. Les boules sont plongées dans de l'huile rouge, ou huile extraite de noix de palmier. Quant aux grenouilles et aux serpents, ils sont cuits en sauce dans une marmite. Cette dernière est surtout destinée aux personnes âgées et aux jeunes initiés.

Ce partage de nourriture peut également être vu comme une opération de communication, car c'est une manière d'informer les membres du clan qu'un jeune *evalu* est en train de devenir *sanḡayuu*, d'autant qu'il n'y a qu'à cette occasion que ce type de repas soit distribué. Pour l'accompagner, l'oncle maternel du *sanḡayuu* offre une jarre de *silm*, la boisson de mil fermentée. Cette boisson est symboliquement vendue aux visiteurs par l'oncle qui fait prévaloir par cet acte son droit d'utiliser son neveu à toute fin utile. Autrefois, il pouvait le « vendre » à une autre famille qui avait besoin d'un garçon valide ou le garder pour lui-même, afin qu'il l'aide dans ses travaux champêtres, de cueillette et de chasse.

L'argent issu de la vente de la boisson est entièrement versé à l'oncle maternel. Celui-ci remet une part à son neveu en le conseiller d'acheter une bête et de l'élever. Ce sera le départ de la constitution de son propre cheptel. Après le repas, le père et l'oncle maternel de l'initié lui remettent officiellement ses armes de chasse, des flèches fournies essentiellement par l'oncle. Le jeune *sanḡayuu* est fin prêt pour la chasse et ce seront là ses premières flèches, qu'il utilisera pour abattre le gibier. Le premier gibier abattu revient naturellement de droit à l'oncle maternel.

Ce rituel de collecte et de partage d'argent entre l'oncle et son neveu a lieu le mardi, *piya*. Dès cet instant, le jeune garçon est consacré *sanḡayuu*. Il est purifié et donc prêt à regagner la classe des initiés majeurs, *ezakpa*. Il est vrai que lors des phases précédentes de son processus de maturation, le jeune

garçon est entré en contact avec les armes blanches, mais c'est ici qu'il les reçoit de manière systématique et officielle. C'est aussi en principe la première fois qu'il touche à l'alcool (la bière de mil, *silm*), qu'il apprend à se nourrir d'animaux insolites (lézards, serpents, grenouilles, crabes, etc.). Il acquiert ainsi des aptitudes supplémentaires en termes d'adaptation, de flexibilité et de puissance. La quête de maturité va se poursuivre encore pendant une année à la fin de laquelle *sangayv* deviendra *εζοκρσ*.

## 12.6. *εζοκρσ*<sup>452</sup>, l'initié majeur.

Les objets rituels qui entrent dans la composition du présent rite et qui retiennent l'attention sont les masques ou plutôt les déguisements qui permettent à l'initié purifié, *sangayv*, de se mettre dans la peau des femmes. Aujourd'hui plus qu'avant, des choix diversifiés s'offrent aux candidats avec l'usage de soutien-gorge, de boucles d'oreilles fantaisies, de mini-jupes, de robes, de chaussures pour femmes et de perruques de tout genre.

INITIATIONS ET RITES EN PAYS KABYE : *Eζοακρσ*, l'initié majeur.

STATUT	INITIATIONS	RITES/RITUELS	Realia	Principes Axiologiques
<i>Eζαακρσ</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- initiation à la cuisine : pâte de mil et de sorgho.</li> <li>- répétition de danses.</li> <li>- initiation aux instruments de musique.</li> <li>- séances de déguisement.</li> <li>- interdiction alimentaire.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- danse rituelle <i>azaza</i> : mise en scène de l'origine androgyne de l'homme.</li> <li>- rituel de la coiffure dealebasse.</li> <li>- la descente du grand prêtre <i>εεεε</i>.</li> <li>- la sortie de <i>εεεε</i>, le collecteur de mil sur les marchés.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- mil</li> <li>- sorgho</li> <li>- masques</li> <li>- tam-tam</li> <li>- cornes</li> <li>- flûte</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- partage</li> <li>- pudeur</li> <li>- retenue</li> <li>- adaptation</li> <li>- se mettre à la place de l'autre.</li> </ul>

Tableau 29 : récapitulatif des initiations et rites dédiés au jeune *sangayv* afin de le préparer à la maturité (entre 25 et 30 ans).

Le statut *εζοκρσ* est le dernier de la série de prescriptions intermédiaires avant l'étape ultime du sacre en tant qu'adulte complet, *κονδρσ*. Tout comme l'étape précédente, il s'agit d'une phase plutôt intermédiaire entre le statut *εναυ* et *κονδρσ*.

Pendant cet intervalle qui dure trois ans, sauf pour les initiés de l'année de *waay*, le jeune initié est conduit à prendre de l'assurance par la poursuite des

<sup>452</sup> C'est le pluriel qui donne *eζαακρσ*.

épreuves physiques et psychologiques, à prendre part à la vie de la communauté, à apprendre à se défendre et à défendre son clan. Devenir *εζοκρσ* c’est avoir un esprit ouvert. Littéralement, l’expression *ezaakpa* signifie « les yeux ouverts ».

Le premier geste d’ouverture est l’adoption par *sanɣayuu* de comportements, d’attitudes et de pratiques féminins. Les rituels dédiés à ce statut ressemblent étrangement à ceux appliqués dans le cadre de l’initiation de la jeune fille, *akpenɖu*. Tout commence par le rituel de collecte de céréales par *qɛrv*, le collecteur de mil. Ce mil servira en grande partie à préparer *silm*, la boisson, qui va être mise gratuitement à la disposition de tout le monde. La journée débute par des sacrifices pour demander la protection de *Esɔ* et des *wayiñima*. Pour ce faire, dans la matinée, il sacrifie une poule d’abord chez son oncle maternel. Puis le soir, dans sa maison paternelle, il offre une deuxième poule aux ancêtres en l’immolant sur leur autel.

Entre temps, dans l’après-midi, un autre sacrifice de poule a lieu, pour bénir les déguisements dont il aura besoin pour exécuter la danse *azaza*. C’est cette danse qui marque la consécration du *sanɣayuu* en *εζοκρσ*. Elle est souvent associée à l’idée de préparation de la pâte de mil, activité elle-même supposée féminine. Par contre, le futur *εζοκρσ*, est de nouveau frappé par un interdit alimentaire : il doit se garder de manger en dehors de la demeure paternelle.

Avant la procession générale, chaque initié s’entraîne chez lui, encadré par les anciens. Puis les initiés se déguisent en femmes, avec unealebasse<sup>453</sup> sur la tête, sans oublier le cure-dent<sup>454</sup> à la bouche, et se regroupent sur la place du village où les joueurs de tam-tam, de cornes et de flûte sont déjà en place. Une fois les initiés regroupés, on procède à la désignation de celui qui va ouvrir la parade et de celui qui va la fermer, parmi les *ezaakpa* des saisons précédentes appelés *ezaakpa sɔsɔa*. Cette cérémonie de désignation, *koŋkorɩŋ*, a lieu uniquement l’année de *waay*. En conséquence, ceux-ci sont considérés comme

<sup>453</sup> C’est également considéré comme un accessoire de femme, celle-ci l’utilisant souvent pour puiser de l’eau.

<sup>454</sup> Accessoire qu’on retrouve également lors de l’initiation de la jeune fille, *akpenɖu*.

les premiers à être consacrés *kɔndɔ*, des sortes d'élus qui représenteraient les ancêtres.

D'après certains récits, ils seraient déjà pressentis la veille pendant la nuit. Ils entreraient dans une sorte de transe pendant leur sommeil. Le cortège s'ébranle, sillonne le village, en faisant de temps en temps des arrêts devant les maisons des encadrants, des chefs spirituels *ɔɔɔna*, mais aussi d'anonymes. Le déguisement en femme n'est pas sans rappeler le mythe de l'origine androgynique de l'homme en pays *kabyè*, et les charivaris de tam-tams, de cornes et de flûtes sont censés chasser la mort du village.

La chasse symbolique se poursuit jusque dans la forêt où un silence est observé pendant sa traversée afin de permettre aux *ɔɔɔna* d'implorer les *ɛsɔ* et les esprits des ancêtres. On désire qu'ils accordent à la communauté la chance d'avoir de bonnes récoltes, que les nouvelles unions se fassent dans la paix et qu'ils protègent tout un chacun des malheurs d'où qu'ils viennent ; de retour au village, les bruits reprennent de plus belle. Sur la grand place, c'est le moment des démonstrations de danses et de défis qui peuvent durer des heures. *Azaza* dure toute la semaine. Cette partie du rite s'achève par une démonstration de danse au marché et une prière du prêtre spirituel qui demande une fois encore à *ɛsɔ* et aux ancêtres d'accorder la paix et la santé à tout le monde.

À présent, les initiés peuvent se défaire de leurs déguisements, changer de coiffures et attendre le rituel suprême qui va les consacrer *kɔndɔna*, adultes mûrs, autorisés à prendre part aux assemblées des sages. Mais ce rite n'a lieu que tous les cinq ans, en année de *waay*. En année de *waay*, les cérémonies de *kɔndɔtu*<sup>455</sup> démarrent au lendemain de la danse *azaza*. Cela fait qu'il y a des *ezakpa* qui ont la « chance » de passer de *ɛzɔkpɔ* à *kɔndɔ* sans attendre, alors que d'autres doivent patienter entre une et trois années supplémentaires après leur purification.

---

<sup>455</sup> La cérémonie qui fait passer *ɛzɔkpa* à *kɔndɔ*.

### 12.7. *Kɔndɔ*, l’initié mature, l’être construit.

Le rite de consécration par excellence institue définitivement le garçon comme adulte mûr et complet, lorsqu’il a achevé toute sa formation et qu’il a subi tous les rites initiatiques indispensables à la construction de sa personnalité.



Figure 28 : le gong, *ɲkpanɛ*.

Ce sacre intervient cinq années après la première initiation qui accorde le statut d’adulte au jeune garçon *kabyè*. Il est au centre des manifestations de l’année de *waay* qui marque justement l’apothéose de toutes les séries d’initiations en pays *kabyè*, que ce soit les initiations liées aux individus ou celles liées aux saisons. La précédente a eu lieu en 2010 et la prochaine aura lieu en 2015<sup>456</sup>.

Hormis les épreuves d’endurances telles que la chasse et la course de résistance, le rituel *kɔndɔtu* est marqué par deux occasions principales : l’isolement ou le retrait dans les bois sacrés et la montée sur la butte. De la même manière que lors du passage au statut d’adulte, *ɛvalu*, où les jeunes garçons sont attrapés par leurs aînés pour les soumettre au rituel, ici ce sont les *agula*, considérés comme mûrs, complets et sages, qui procèdent au rapt des *ezakpa*. Pendant ce temps, de jeunes garçons d’honneur, *ezaakpabiya* sont mis à contribution, sortent les paniers à parures, *kuzun*, pour mettre au propre les objets de fioriture des *kɔndɔna*. Rassemblés par les aînés, les futurs *kɔndɔna* sont conduits au bois sacré pour un isolement qui dure une semaine.

<sup>456</sup> La première fois que cette manifestation a été datée par rapport au calendrier grégorien remonte en 1960 (cf. Verdier, *op. cit.*, p. 74.). Depuis, le *waay* a été toujours programmé en suivant ce calendrier au lieu de celui du pays *kabyè*, lié aux saisons (voir encadré).

Pendant cette semaine, les initiés sont soumis à un jeûne et sont contraints de sortir couverts d'une natte. Ils doivent également garder le silence et ne répondre aux salutations que par des signes. Ils ne doivent pas être vus par les autres membres du clan.

Le lendemain de l'internement a lieu la cérémonie du sacre appelée *letv*. D'abord, les aînés qui ont suivi tout le parcours des initiés, reviennent sur le comportement de chacun pour une mise au point. Les bonnes actions sont félicitées, mais un accent particulier est mis sur les mauvais comportements afin que les contrevenants puissent s'en rendre compte et prendre des mesures pour s'amender.

Pour marquer ce moment, une seconde dation est opérée : les *kɔndɔna* se voient attribuer des surnoms qui reflètent le plus possible l'erreur comportementale qu'ils doivent corriger.

Les aînés, *agula*, en présence du prêtre spirituel, *cɔcɔ*, vont faire porter les parures aux aspirants, assis en cercle sur les pierres du *kookay*, des sortes de gradins où des places sont réservées à chaque clan, *doɔɛ*. La disposition des sièges en cercle dans le *kookay* oblige les initiés à se voir comme *égaux*<sup>457</sup>. Au cou, ils portent un gros collier en fer, *lɪkpaɔɛ*. Au poignet gauche un bracelet en fer plat, *kɔkɔɔv*. Dans la main gauche une sorte de cache-œil en fer, *cɔɲɔɲɔɲɔ*, monté sur un manche en bois. Dans la main droite un gong en fer, *ɲkpanɛ*, fait de deux houes soudées ensemble, auxquelles est accrochée, à l'aide d'un fil, une petite bague en fer que l'on met au pouce.

---

<sup>457</sup> Une raison supplémentaire pour moi de récuser la notion de *classe d'âge*. Pour moi, celle de *groupe d'égaux* serait plus adéquat. En effet, la valeur symbolique du cercle et du rond est connue. On pourrait faire référence à la tradition celtique des chevaliers de la *table ronde*, reprise par l'ordre des Templiers, ordre dans lequel l'autel de l'église se présente sous une forme circulaire afin de permettre à tous les adeptes d'être au premier rang et symboliquement à équidistance de Dieu. Voir : Poulet, 1961, *Les Métamorphoses du cercle*, Paris, Plon.



Figure 29 : quelques objets rituels : 1.bracelet, *kɔkɔdu* ; 2.cache-œil, *cɔngiyɛ* ; 3.collier, *ɪkpaɛ* ; 4.cornes, *tayɪ*.

Dans le dos, est maintenu, à l'aide d'une lanière en peau de biche, un petit panier surmonté de cornes, *tayɪ*. À la taille, une ceinture de clochettes, *wjɔɔzi*. Au pied une bague de clochettes, *sɛltv*. Au bras gauche un bouclier, *kpayv*. Au mollet, une ceinture de poils blancs de mouton, et enfin sur la tête une coiffe surplombée de poils blancs ou de cornes de bêtes. Dès lors, les chefs spirituels, *cɔcɔna*, interviennent pour l'onction finale. Ils leur enduisent le dos, la poitrine et le front d'une terre spéciale. Le jeune *ɛzɔkpɔ* est officiellement consacré *kɔndɔ*.

Tableau 30 : récapitulatif des initiations et rites dédiés au jeune *Ezaakpa* et qui le consacre adulte mûr, complet et sage.

Les *kɔndɔna* sont alors conviés, chacun à son tour, à taper pour la toute première fois, le gong, *ɪkpanɛ*. Ils se précipitent ensuite dans leurs grandes maisons respectives, à pas de course, chargés de leurs accoutrements.

Le lendemain, le *kɔndɔ* se rend chez son oncle maternel pour avoir sa bénédiction. Celui-ci tue une poule au nom des ancêtres en l'honneur de son neveu ; il implore la protection de ceux-ci et asperge le gong de son neveu du sang de l'animal sacrifié. Le deuxième jour, c'est au père de l'initié de faire des sacrifices aux ancêtres pour leur demander de protéger son fils. Il tuera également une poule dont le sang sera aussi versé sur le gong du jeune *kɔndɔ*.

Le troisième jour est un jour important, c'est le moment de se présenter au public, en présence des aînés, *agula*, des chefs spirituels, *cɔcɔna*, de ceux qui viennent de subir leur première initiation, *kijatuu evala*, et de ceux qui aspirent à passer au statut de *kɔndɔ* au lustre prochain, c'est-à-dire à l'année de *waay* 2015.

Les *kɔndɔna* exécutent la danse *maale* qui signifie littéralement « me voici ! », comme pour dire qu'ils ont survécu à toutes les épreuves, malgré les difficultés, la souffrance physique et psychique.

Fiers d'être encore solides, au point de pouvoir encore en faire la démonstration en se déplaçant en position accroupie et par bonds, à l'instar d'un fauve. Dans cette posture, ils vont avancer jusqu'à l'emplacement de la butte d'environ six mètres de haut, *hude* qu'ils vont devoir grimper à tour de rôle. Autour de la butte, les amis, les proches, mais aussi des visiteurs et touristes attendent déjà. L'ambiance est entretenue par des joueurs de cornes et la danse des clochettes, *kijatubaye* exécutée par les *ezakpa*, les futurs *kɔndɔna* du *waay* prochain. À présent, toutes les restrictions sont levées.

L'initié devenu adulte peut manger ce qu'il veut et où il veut. La levée d'interdiction est rappelée par trois à quatre jours de rituel *mɔndɔwe*, qui demande au *kɔndɔ*, accompagné des *ezakpa*, de faire du porte à porte pour quémander de la nourriture, pour signaler que maintenant qu'il est autorisé à manger, il faut bien qu'il se nourrisse et qu'il compte sur l'aide de la communauté pour y arriver. *Mɔndɔwe* peut justement être traduit par « que vais-je manger ? ». Pour matérialiser son nouveau statut, il va subir une nouvelle dation au cours de laquelle, les aînés, *agula*, vont donner des prénoms symboliques aux nouveaux *kɔndɔna*. Cette cérémonie se passe dans le sanctuaire après le rituel de la collecte de vivres. Les aînés saisissent l'occasion pour rappeler aux initiés leur responsabilité vis-à-vis de la communauté, des autres, de la nature, et la nécessité pour eux d'être des exemples pour leurs cadets.



Après ce conclave, les initiés entament la danse *salay* qui va les conduire de maison en maison pour remercier les uns et les autres pour leurs dons en vivre. Ils exécutent des danses loufoques et comiques pour créer une ambiance de gaieté. Ils mettent en scène leur liberté retrouvée en mangeant devant tout le monde des échantillons de vivres qu’ils avaient réunis.

Enfin, la dernière cérémonie qui va mettre fin à la série d’initiation du jeune garçon *kabyè*, est le rituel du rasage de cheveux, *ñuumuŋ*, quatre ans après le sacre du *kɔndo*.

Cette commémoration marque le passage *de facto* au statut de *ɛgulu*. L’oncle maternel arrive tôt le matin chez son neveu, accompagné de son épouse. Pendant ce temps, l’initié et ses parents auraient apprêté une poule, une chèvre ou un mouton et de la boisson de mil, *silm*. L’oncle procède aux libations et demande à *Ɛso*, Dieu, par l’intermédiaire des ancêtres, de combler son neveu et son futur foyer de bonheur, d’accorder sa faveur à tout le pays afin que les récoltes soient de nouveau bonnes, que la mort, le malheur, et les maladies soient éloignés à tout jamais. Il passe le relais au père de famille qui formule aussi ses vœux. Et la boisson, *silm*, est distribuée à tout le monde. À ce moment, la tante invite l’initié sur un tabouret au milieu de la maison et commence à le raser. Le jeune *kɔndo* est devenu *ɛgulu* par cet acte.

À présent il appartient à la classe des *sɔsɔa*, les grands, les sages, à même de rendre la justice, de participer aux prises de décisions importantes pour la survie de la communauté. Avec l’âge, autour de soixante ans, on passe dans la classe des vieux, *akpaɖiya*. Aucun rite n’est requis à ce niveau. Le seul critère étant celui de l’âge. Puis advient la mort, et pour préparer le départ du défunt et son retour parmi les humains, des rites funéraires sont organisés. Si le défunt a eu une vie exemplaire, il retournera auprès de *Ɛso* et pourra se réincarner à travers sa descendance.

#### **La Dation des *kɔndɔna***

Un *kɔndo* doit être irréprochable dans son comportement dans la vie quotidienne. C’est la raison pour laquelle, lors des cérémonies de consécration, un temps est réservé pour revenir sur la vie de chaque candidat depuis son passage à l’âge adulte. Pendant environ cinq ans, les aînés ont eu le temps de

les suivre et sont donc en mesure d'identifier tous leurs mauvais comportements. Pour que les initiés s'en souviennent, les aînés transforment les erreurs ou les fautes de chacun en des surnoms dont voici quelques exemples :

- *Hakuu nāsīy* (la houe fait peur) : donné aux paresseux qui évitent d'aller aux champs.
- *Tɔɔ cenje* (mange une double part) : se dit d'un gourmand et d'un avare.
- *Atɛya tiki* (les fruits d'acajou tombent la nuit) : se dit d'un voleur.
- *Kpɛziy tɔndu* (arrache les vieilles peaux) : se dit de celui qui court les femmes d'autrui ou des femmes plus âgées que lui).
- *Yali kujisi* (baise les perles) : se dit de quelqu'un qui couche avec des filles mineures.

Ces pseudonymes restent tout de même entre initiés et ne sont prononcés que le jour de la cérémonie.

Pour être membre à part entière de la communauté, la jeune fille et le jeune garçon doivent se soumettre à des épreuves physiques et psychologiques. Il est indispensable qu'ils se familiarisent avec les croyances en prenant une part active aux différents rituels ésotériques et en s'appropriant les divers lieux sacrés.

À chaque étape, non seulement il reconnaît la place qui lui est assignée, mais surtout il voit (ou on lui fait voir) sa position vis-à-vis des membres de sa famille (oncle, tante, père, mère, aînés, cadets), le lien qu'il entretient avec les autres membres de la communauté (compères initiés, les maîtres spirituels, les sages, les non-initiés, les filles initiées ou non, etc.).

En ce 21<sup>ème</sup> siècle, ces manifestations peuvent sembler traduire un esprit encore prélogique<sup>458</sup> qui aurait tendance à s'agripper aux superstitions. C'est ce que pensait en tout cas Frazer, mais aussi bien d'autres folkloristes. Frazer s'est attelé à isoler les rites et les croyances de leur contexte en les prenant pour des faits de magie et de superstition.

En conséquence, son travail a été plus celui d'une classification des rites, dont il a distingué essentiellement quatre catégories : des rites *animistes*, *dynamistes*, *sympathiques* et *contagionnistes*. Cette démarche est peu féconde en termes d'analyse des rites, d'autant plus que dans les faits, il est

<sup>458</sup> cf. Frazer, 1970, *The golden bough: A study in magic and religion*: Limited Editions Club (New York).

extrêmement rare de trouver un rite qui soit spécifiquement animiste ou dynamiste, etc.

Le rite d’initiation du jeune *evalu* est à la fois animiste, en ce sens qu’à travers les sacrifices d’animaux faits en son honneur sur les autels des *wayiñima*, les esprits intercesseurs, c’est bien la puissance divine et spirituelle qui est personnifiée. Il est dynamiste parce que c’est également une sorte de matérialisation de la croyance en une puissance supérieure ; mais aussi contagionniste, puisque l’une des raisons invoquées pour encourager le jeune garçon à manger la viande de chien est qu’elle est susceptible de lui communiquer ses traits d’endurance, de rapidité, de caractère offensif, etc.

En réalité, on voit bien que ces faits sont pris au sérieux et peuvent être attribués à la catégorie du religieux, et susceptibles d’être analysés sociologiquement afin d’entrevoir les liens possibles qu’ils entretiennent avec les structures sociales dont ils sont l’émanation<sup>459</sup>.

D’ailleurs, la méthode des folkloristes a été remise en cause par l’École sociologique française, qui a affirmé la valeur sociale du rite. C’est ainsi que Durkheim a pu entamer une démonstration qui l’a conduit à examiner de près les aborigènes d’Australie ainsi que des Indiens d’Amérique du Nord. Il a expliqué que toutes les religions, que ce soit des sociétés « simples » (je ne partage toutefois pas cette idée d’une société qui serait simple, et de nombreuses études anthropologiques l’ont prouvé) ou des sociétés « complexes », que toutes les religions donc, mais aussi les mythes « traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle, soit sociale ».

Le propre de toute religion est d’associer les croyances et les rites. Les premières sont des actes de représentations collectives de choses jugées sacrées, de mise en relation de ces choses sacrées entre elles-mêmes ou avec des choses profanes. Les deuxièmes sont comme des règles de conduite qui dictent à *Eyu* la manière dont il doit se conduire en vertu du statut qu’il acquiert.

---

<sup>459</sup> voir : Durkheim, *op. cit.*, p. 41.

Ces règles représentent des réalités collectives qui prennent naissance ou qui sont mises en scène « dans des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à faire renaître certains états mentaux de ces groupes »<sup>460</sup>. C'est justement ces états mentaux que je vais tenter d'analyser dans le paragraphe qui suit.

---

<sup>460</sup> *Ibid.* pp. 52-53.

## Chapitre 13

### Les déterminants axiologiques du rite d'initiation *kabyè*.

*« La production de la personne l'emporte de loin sur la production des biens matériels. La personne n'est pas seulement le capital le plus précieux, mais la chose la plus valorisée, tant socialement que du point de vue métaphysique. La richesse matérielle, si elle est nécessaire, est subordonnée à l'Être, à la famille, qui se perd dans le groupe et dans l'ethnie ». (Pignan, 1987: 117)*

À plusieurs reprises, je suis entré dans des débats avec les migrants de Bokokopé autour de la question de savoir si une éventuelle organisation des rites d'initiation au pays d'accueil ne serait pas préférable au fait de s'évertuer à se rendre à Kukudè chaque année, en dépit de la distance et des dépenses engendrées par ce déplacement. Je dois avouer que je m'attendais à chaque fois à une réponse logique : « les lieux sacrés se trouvent au pays d'origine ! ». Mais, à ma grande surprise, ils étaient plutôt motivés par le rassemblement de la communauté toute entière, provenant des quatre coins du pays et même du monde. Wiyao m'a même dit un jour : « s'il arrivait même que quelqu'un se fasse initier ici (Bokokopé), il serait obligé de reprendre les cérémonies au village (Kukudè), sinon il ne serait rien du tout ». Mais pourquoi ? Rétorquai-je. « Parce qu'ici, il n'y a personne, nous ne sommes qu'une petite communauté. Nous sommes entre nous, il n'y a pas de *ssosa*, les sages, ni de *ccona*, les chefs spirituels, il n'y a pas les oncles, les tantes, les grands-parents, les camarades avec qui nous avons été initiés ensemble, les jeunes que nous avons accompagnés ; ici ça ne serait pas la même ambiance quoi, tu vois ? ».

#### 13.1. Les rites *kabyè* : effervescence collective, alternance du sacré et du profane.

C'est pour se sentir *être*, que l'*autre* est donc si important aux yeux du migrant. Il a besoin de cette communication avec l'*autre* qui est resté là-bas ou parti

ailleurs. Il a envie de s'ouvrir à l'étranger, en tout cas à quelque chose de différent de la relation qu'il vit dans le pays d'accueil (à Bokokopé).

*Wiyao* ou comment les migrants pensent à travers l'institution rituelle.

Sans forcément s'en rendre compte, la motivation de *Wiyao* peut être liée à une des essences des rites *kabyè*, notamment l'enterrement de la vie quotidienne et la quête du temps collectif. Pour le comprendre et aussi appréhender bien d'autres comportements à Bokokopé, il faut regarder de près la description des rites ci-dessus. Depuis la naissance jusqu'à la consécration lors du *waay*, trois caractéristiques peuvent se dégager : en premier, il s'agit d'une alternance du sacré et du profane ; en second, ce sont des moments d'effervescence collective ; en troisième, c'est l'occasion de performativité. Toutes ces caractéristiques se combinent pour créer des états mentaux qui se présentent sous forme de principes axiologiques que j'explique comme suit :

#### **De quelques traits du rituel<sup>461</sup>.**

Le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens communs d'un groupe.

Cette description :

- retient des critères morphologiques ;
- insiste sur la dimension collective : le rituel fait sens pour ceux qui le partagent ;
- reconnaît que ces manifestations ont un champ spécifique, qui est de marquer des ruptures et des discontinuités, des moments critiques (passage) dans les temps individuels comme dans les temps sociaux ;
- met en avant leur efficacité sociale. Le rituel fait sens : il ordonne le désordre, il donne sens à l'accidentel et à l'incompréhensible ; il donne aux acteurs sociaux le moyen de maîtriser le mal, le temps, les relations sociales. L'essence du rite est de mêler temps individuel et temps collectif. Définis dans leurs propriétés morphologiques et à travers leur efficacité sociale, les rites se caractérisent aussi par des actions symboliques manifestées par des emblèmes sensibles, matériels et corporels.

En tant qu'ensembles fortement institutionnalisés ou effervescents – qu'ils régissent des situations de commune adhésion à des principes ou aient lieu

<sup>461</sup> Source: extrait de Segalen, *op. cit.*, pp. 28-29.

comme régulateurs de conflits interpersonnels -, les rites sont toujours à considérer comme un ensemble de conduites individuelles ou collectives relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, de posture), à caractère répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et les témoins. Ces conduites sont fondées sur une adhésion mentale, dont l'acteur n'a éventuellement pas conscience, et s'adossent à des principes relatifs à des choix sociaux jugés importants. Finalement, le rituel se reconnaît à ce qu'il est le fruit d'un apprentissage, il implique donc la continuité des générations, des groupes d'âge ou des groupes sociaux au sein desquels ceux-ci se produisent.

A travers sa dimension symbolique, « le rite est un langage efficace en ce sens qu'il agit sur la réalité sociale », d'où il s'ensuit que l'on ne peut faire du rite avec n'importe quoi, qu'il lui faut s'appuyer sur des symboles reconnus par la collectivité. [...]. L'étude des rites religieux et de leurs transformations contemporaines met ainsi en évidence l'efficacité du rite qui « dépend d'une validité globale du cérémonial, inséparable d'une licéité reconnue par tous ». Le rite exige un certain nombre d'opérations, de geste », de mots et d'objets convenus et suppose la croyance en une sorte de transcendance.

En ce qui concerne l'alternance du sacré et du profane<sup>462</sup>, l'élément qui caractérise le plus cette ambivalence est *Eyu*, l'humain. Je dois cette distinction à Durkheim. Pour lui, ce qui caractérise le plus le fait religieux, c'est la distinction entre le sacré et le profane. Si généralement le sacré est opposé au profane, Durkheim insiste sur le fait qu'il s'agit plutôt de deux temps qui s'alternent et qui ont besoin l'un de l'autre. Tandis que le sacré représente les choses que les interdits isolent et protègent, le profane désigne les choses auxquelles les interdits s'appliquent.

Tout est souvent mis en œuvre afin que les choses profanes soient tenues à l'écart des choses sacrées. Il reconnaît la complexité de la notion de sacré, d'autant plus qu'il peut arriver qu'une chose profane, donc impure, devienne une chose sacrée et surtout, un esprit, une force bienfaisante peut se transformer en force maléfique qui punit ou qui crée des catastrophes.

De toutes les manières, l'un ne peut exister sans l'autre. De la naissance à la puberté, il n'y a aucun rite de nature statutaire ou institutionnelle de l'enfant, qu'il soit garçon ou fille. Le bébé est dit *egom*, étranger, ou plutôt « nouveau venu ». Nouveau venu dans un univers qui lui pré-existe et qui a ses normes ses codes et ses règles. Il est encore sous l'emprise des esprits, *wayñimbaa*, qui ont conduit son *noyau vital* dans le corps charnel des parents.

---

<sup>462</sup> Cf. Durkheim, *op. cit.*

Dans la communauté, il est insignifiant, il n'est qu'un pont entre le monde visible et le monde invisible. On peut voir dans cette disposition, non pas un manque de considération de l'enfant qui arrive dans la famille, mais au contraire, une façon de marquer le caractère sacré de *Eyu*, en mettant en scène sa composition en *tonu*, corps, d'une part et d'autre part en de principes élaborés par *Esso*, Dieu, et que sont *fezuu* (souffle de vie), *kalizay* (élément garant de l'immortalité de l'homme), *cyam* (élément générateur d'énergie vitale), et dans une moindre mesure *kinau* (double vue)<sup>463</sup>.

Cette distinction ne désacralise pas pour autant le corps, au contraire, puisqu'il est pensé comme l'œuvre des *qanaa*, les *ancêtres sculpteurs*, et que de ce fait, il mérite une attention particulière. C'est ainsi que dès la naissance, le placenta est traité avec soin et conservé dans une marmite, fermée mais dotée d'ouverture, afin que même enterré, le corps continue de respirer et de garder un contact avec l'au-delà. Il est expédié chez l'oncle maternel, dans un procès gracieux lorsqu'il s'agit d'une fille, et *manu militari* quand le bébé est un garçon. La marmite placentaire de la fille est portée sur la tête par une femme qui s'avance vers la maison de l'oncle maternel en chantant et en exécutant une danse empreinte de grâce et de finesse. Tandis que celle d'un garçon est portée par un homme, habillé en guerrier et tenant dans ses mains arc et flèches.

Sept jours après la naissance, la cérémonie de dation participe également de cette sacralisation de l'enfant. Encore appelée « sortie de l'enfant », sans doute parce qu'il s'agit en effet de la première fois que le bébé va être sorti de sa case pour voir le jour.

Cette soit disant *première* sortie de l'enfant n'est pas à prendre à la lettre. Il y a très peu d'accouchements qui se font à domicile de nos jours. De la maternité à la maison des parents, le bébé aurait eu le temps de bien voir le jour. Il s'agit donc d'une *première* symbolique. La dation, car c'est bien de cela qu'il s'agit, consiste en réalité à rechercher le géniteur spirituel du bébé, opération qui déterminera les sacrifices à faire et le nom que ce dernier pourra porter.

---

<sup>463</sup> Voir figure 18 : noyau vital d'après la mythologie kabyè.



L'identification du géniteur spirituel revêt une autre signification, celle de montrer que l'enfant est tout de même localisé, même s'il est un don de  $\mathcal{E}\mathcal{S}\mathcal{O}$ , Dieu. Il est un étranger, certes, mais il est/incarne l'ancêtre de la lignée et occupe de ce fait une place bien déterminée dans la généalogie. C'est aussi une manière de signifier l'encastrement du nouveau venu dans un système préétabli dans lequel il va se construire conformément aux règles qui régissent ce système et sous la responsabilité des adultes qui doivent le guider. Je ne peux pas m'empêcher ici de faire une allusion à la thèse d'Hannah Arendt sur l'éducation en tant qu'apprentissage du monde qui nous accueille à notre naissance et que nous laissons à notre mort, lorsqu'elle déclare que : « avec la conception et la naissance, les parents humains n'ont pas seulement donné la vie à leurs enfants, ils les ont simultanément introduits dans un monde »<sup>464</sup>. Le monde dont elle parle doit être compris en opposition avec la vie. Il ne s'agit point de la nature ni de l'univers, mais d'un « artifice humain », un théâtre des actions humaines sous la forme d'un produit de l'activité des hommes en termes de production d'œuvres matérielles (maisons, outils, etc.), intellectuelles, spirituelles, artistiques, et donc un cadre stable de la vie politique différente de la vie économique qui relève de la « sphère sociale » et qui est périssable. Quant à la vie, elle concerne essentiellement notre besoin de régénérescence par le travail, la consommation et les loisirs. Elle est de la sphère sociale. Elle ne peut exister sans le monde. Le monde est plus vieux que nous, « il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous »<sup>465</sup>.

Le 28 juin 2009, Henry m'a appelé au téléphone pour m'annoncer que son épouse a accouché d'un petit garçon. Sincèrement heureux pour lui, je lui ai présenté mes félicitations ainsi qu'à sa femme et avant de raccrocher, je lui ai demandé, presque mécaniquement, « Ah, comment s'appelle-t-il ? ». Il a eu un moment d'hésitation, puis, toujours avec une joie perceptible dans la voix, il a déclaré : « Je ne sais pas encore. J'ai une idée mais j'attends la réponse du

---

<sup>464</sup> Arendt, 1972, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, p. 238.

<sup>465</sup> Arendt et Ricoeur, 1983, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

village<sup>466</sup> ». Je me suis excusé pour cette question, mais Henry a continué en disant que j'avais raison de demander, car « je connais même des amis qui ont donné des noms à leurs enfants avant l'accouchement » dit-il, en ajoutant, « le monde change, tu sais ? ». Je lui ai dit que j'étais tout à fait d'accord avec lui, puis on s'est dit au-revoir.

Pour Henry, malgré les progrès de la modernité, l'identification du géniteur spirituel de son enfant reste incontournable. C'est ce lien d'appartenance qui est matérialisé par les premières scarifications du nouveau-né. La pratique de la scarification des bébés ne s'effectue plus à Bokokopé et en dehors de quelques milieux très reculés, elle est presque abandonnée et remplacée par des cérémonies de substitution. Au Togo, de plus en plus de structures de santé sont équipées pour effectuer des échographies. Les parents peuvent donc connaître le sexe de leur bébé avant la naissance et ils ne s'en privent pas. Cela reste tout de même une pratique marginale. Par contre le phénomène le plus répandu est l'usage des noms de saints figurant sur les calendriers. En attendant les cérémonies du 7<sup>ème</sup> jour qui se pratiquent dans presque toutes les communautés du pays, certains parents choisissent le nom du saint correspondant au jour de naissance. Une autre pratique consiste enfin à donner à l'enfant le nom du jour en langue locale correspondant au jour de naissance.

L'humain, *Eyu*, est donc un être sacré. Mais il est aussi un profane, en ce sens qu'il arrive dans un monde régi par un ordre social doté de coutumes qui lui pré-existent. Il doit apprendre à connaître ce monde et à s'initier à ses secrets. Pour y faire sa place, il se doit d'acquérir un statut, ce qu'il n'a pas en tant que *pua*, enfant.

De ce fait, il doit se tenir à distance des choses sacrées et des interdits lui sont appliqués. Il ne peut s'approcher des choses sacrées que sous certaines conditions. Et c'est aux parents d'y veiller en premier chef. D'où le fait qu'ils sont les premiers concernés quant au choix du moment précis du passage à l'âge adulte ou de la première confrontation avec les choses sacrées de l'ordre social à travers le premier rite de passage, *εvalu*.

---

<sup>466</sup> Le village ici c'est Kukudè.

À ce stade, *Eyu*, est perçu comme vivant dans un univers profane et qu'il s'apprête à intégrer en tant qu'univers devenant sacré, celui des initiés. La peur de l'inconnu fait qu'il appréhende ce passage. Il y est même contraint par un rapt, quoiqu'il s'agisse parfois d'un rapt simulé. Le processus de sacralisation commence avec l'isolement en même temps que l'application des interdits alimentaires ou sexuels, puis se renforce par des épreuves physiques d'endurance et de résistance (à la fatigue et à la douleur), des épreuves psychologiques de ténacité et de persévérance.

Pendant l'isolement, les conscrits reçoivent un savoir de la part des chefs spirituels, *ccɔna* (pluriel de *ccɔ*) et des aînés. Ils prennent connaissance des mythes, d'un langage ésotérique, de coutumes qui prennent toute leur signification dans cet environnement ou qui n'auront pas de sens en dehors du rituel. De ce fait, « ils acquièrent de nouveaux schèmes de pensée et de comportement »<sup>467</sup>. C'est le moment où *Eyu* devient digne du respect le plus haut. Pour Lévi-Strauss, les contraintes auxquelles ces initiés sont appelés à satisfaire permettent de rejoindre un niveau situé au-delà de l'illusion de leur liberté et révèlent une certaine nécessité. Pour lui, ces contraintes sont comme des « enceintes mentales » qui ne font que « répercuter, dans l'esprit des hommes, certaines exigences de la vie sociale objectivée dans les institutions ».

Et pourtant, que ce soit en tant que *ɛvalu*, *akpeɲ*, *sangayu*, *ɛzɔkpɔ* ou *kɔndɔ*, avant l'étape suivante, chaque initié revient dans l'univers des profanes. Ici, le sacré et le profane ne s'opposent pas, ils sont complémentaires. La sacralisation de *Eyu* n'est obtenue que par le rite qui exprime le sentiment collectif.

Les interdits, les épreuves physiques et psychologiques traduisent des règles de conduite qui révèlent à l'initié comment il doit se comporter par rapport aux choses sacrées.

---

<sup>467</sup> Segalen, *op. cit.*, p. 51. ; Lévi-Strauss, 1964, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, p. 18.

La vie sociale de *Eyu* est ainsi rythmée par une alternance de temps profanes et de temps sacrés. En témoignent, pour parler comme Durkheim, les cultes négatifs (rites d'évitement, abstinence sexuelle ou alimentaire, épreuves physiques, parures et accoutrements), positifs (offrandes, danses) ou piaculaires (le silence imposé aux initiés, les blessures corporelles, les séances de coiffures, onction du corps avec de l'ocre rouge, ingestion de la viande de chien) qu'on peut appréhender à travers la description des rites *kabyè*. Van Gennep<sup>468</sup> parle quant à lui, de « pivotement du sacré » qui s'opère en trois phases : une première phase au cours de laquelle l'initié est isolé et éloigné de la vie quotidienne ; une deuxième phase pendant laquelle il mène une vie marquée par des limitations, abstinences, interdits etc., une existence marginale ou liminale selon ses propres mots ; enfin une troisième phase où l'initié réintègre la vie normale, mais avec un nouveau statut.

Au centre de ces cultes, se trouvent la douleur, la peur, la répulsion, la joie, la honte, la compétition, l'amour, le respect, la responsabilité, l'humiliation etc., autant de sentiments forts qui ne peuvent être de nature qu'à « se traduire en geste et en pensée »<sup>469</sup>.

Pour Durkheim, le rite est un moment d'effervescence collective. Cette idée est pratiquement au centre de la thèse centrale de son livre cité plus haut. Déjà dans l'introduction, il écrit : « Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à faire renaître certains états mentaux de ces groupes ».

Eu égard à cette idée du rite comme moment d'effervescence collective, la réflexion de Wiyao vient à point nommé lorsqu'il estime que l'élément important qui manquerait au rite, si l'on envisageait de l'organiser à Bokokopé, serait l'assemblée du plus grand nombre possible de gens originaires de Kukudè et pas d'ailleurs.

---

<sup>468</sup> Gennep, 1909, Les rites de passage. Étude systématique des rites, *Librairie Critique Emile Nourry. Paris*.

<sup>469</sup> Mauss, 1968b, Oeuvres, vol. 1, Les Fonctions sociales du sacré: Paris: Minuit, p. 17.

J'ai tenté une catégorisation des rites *kabyè* en montrant des séries de circonstances qui leur sont liées. On trouve ainsi des rites liés à l'individu, des rites liés à la collectivité et des rites d'occasion.

Théoriquement, on pourrait penser que les rites liés à la collectivité seraient les plus à même de produire de l'effervescence collective, en ce sens qu'ils sont plutôt de l'ordre du festif contrairement au silence et à la méditation qui caractérisent les cérémonies individuelles de sacre ou de bénédiction. En réalité, les rites liés à l'individu prennent souvent aussi l'allure de manifestation collective, soit au début, soit à la fin des cérémonies. Et il peut d'ailleurs arriver que l'observateur non averti ait du mal à distinguer le collectif de l'individuel. Le cas de la danse *azaza*, par exemple. Elle marque publiquement la consécration de l'initié en tant que *evalu* ou *kondɔ*. Néanmoins, elle est aussi l'occasion d'implorer *Ɔso*, Dieu et les esprits afin qu'ils protègent les initiés et par la même occasion toute la communauté entière. De sorte que, dans l'acception générale, le rite d'initiation en pays *kabyè* semble se résumer à une effervescence collective. En tout cas cette dernière semble occuper une place de premier plan.

Le rituel qui marque le plus les esprits est *lvbyɛ*, la lutte. Connue sous l'appellation très populaire de *Evala* (qui est en fait le pluriel de *evalu*), cette cérémonie a fini par donner son nom à toute la période d'initiation en pays *kabyè*, réduisant celle-ci à un festival de lutte traditionnelle. Il suffit de feuilleter les titres des journaux aussi bien nationaux, régionaux qu'internationaux pour s'en rendre compte, ou encore de taper tout simplement « evala » dans l'un des moteurs de recherche les plus connus sur internet.

Et pourtant, il ne s'agit que d'une des épreuves physiques auxquelles les initiés sont soumis et qui n'est même pas pratiquée dans tous les cantons se réclamant d'origine *kabyè*.

C'est d'ailleurs le cas des habitants de Bokokopé, originaires de Kukudè où la lutte n'est pas pratiquée. Je n'insiste pas trop sur ce détail parce qu'il est peu significatif dans mon argumentation qui est de retenir tout ce qui entre dans

l'épreuve physique. Les initiés de Kukudè sont soumis à des courses en montagne par exemple. Et pourtant il s'agit d'une particularité très importante, surtout lorsqu'on revient sur la question de la pertinence de la notion d'ethnie et de la fabrique des ethnonymes qui sont censés désigner des communautés bien précises. Mais son côté spectaculaire mobilise les foules et attire des curieux du monde entier. À cette raison intrinsèque, il faut ajouter la promotion lancée par le gouvernement togolais depuis l'accession au pouvoir du président Gnassingbé Eyadéma, lui-même *kabyè* d'origine, dans le cadre de sa politique dite de retour à l'authenticité culturelle<sup>470</sup>. Le concept d'*authenticité culturelle* a été emprunté à Senghor par l'ex-Président Mobutu de l'ex-Zaïre, aujourd'hui République démocratique du Congo. Dans les années 1970, dans un contexte économique-politique marqué par la lutte anti-impérialiste en Afrique, cette notion traduit la même lutte mais dans son versant culturel. Il s'agit de lutter contre l'impérialisme culturel en prônant le retour aux sources pour « éveiller les consciences sclérosées par des mœurs corrompues importées ».

En dehors de la lutte, il y a *piyε*, la pierre sacrée ; les danses de consécration des initiés telles que *azaza*, *houqε* ; des danses populaires, *kamu*, *habiyε*, *cmu*, pour remercier *Ɛso*, Dieu, et les ancêtres d'avoir permis une bonne saison agricole et de chasse ou les implorer afin qu'ils accordent leur bénédiction au peuple et à la terre nourricière ; enfin, on peut souligner des moments d'effervescence tels que les funérailles, *kigbeliη*, ou le renvoi des morts, *qɔηtu*.

Qui dit fête, dit mobilisation de ressources matérielles et financières. Ainsi, on pourrait voir en ces rites positifs, une occasion de célébrer la richesse matérielle.

Cette célébration présente quatre visages : d'abord, montrer qu'à force de travail, de courage et d'endurance, l'on peut être fier des résultats obtenus (danse *kamu*) en termes de récoltes, de chasse, d'artisanat ou de toute autre activité génératrice de revenu pouvant garantir la subsistance<sup>471</sup>.

<sup>470</sup> Pour plus de détails, voir Toulabor, *op. cit.*, p. 161.

<sup>471</sup> En pays Dogon par exemple, Michel Leiris rapporte que les distributions de denrées ou tout autre bien, ainsi que les rites spectaculaires et les danses constituent une forme de

Ensuite, cette satisfaction individuelle doit être partagée avec les autres (en donnant, lors du *q̄eru* ou en partageant un repas avec les voisins le jour de *k̄yasu*). Puis, on est reconnaissant, on rend hommage à *Es̄o*, Dieu et aux esprits, sans oublier ceux de la famille qui ne sont plus de ce monde (*azaza, houq̄e, k̄igbel̄i*).

Enfin, il faut tout de même rester prudent, en régulant l'exploitation des ressources (*el̄ay, cim̄u*), en s'adaptant le mieux possible à ce qu'on a (*kosomutu*) et surtout en se protégeant de la rareté, des catastrophes et de la mort (*hab̄iȳe, q̄on̄tu*).

La personne humaine, *Eyu*, reste au centre des préoccupations et la richesse matérielle vient, de manière subsidiaire, agrémenter la vie communautaire. Pour le *Kabyè*, « le monde est à l'image de l'homme comme ce dernier est une représentation de l'univers, macrocosme et microcosme. Il en résulte que la création tout entière est symbolisée dans le corps humain »<sup>472</sup>.

Outre les ressources matérielles et financières, la cérémonie rituelle mobilise aussi des ressources humaines, des gens de divers statuts et de diverses origines qui occupent des rôles variés dans l'organisation et le déroulement même de la cérémonie rituelle. C'est ce que j'ai appelé plus tôt le côté performatif du rite en pays *kabyè*.

### 13.2. La forme performative du rite *kabyè*.

Enfin, la performativité<sup>473</sup> donc. On voit bien que les rites, tels que je les ai décrits, offrent une forme spectaculaire qui se donne à voir. Il s'agit d'un courant de recherche qui regroupe ceux qui estiment que la recherche du sens

---

« justification de l'effort ». cf. Leiris, 1952, L'expression de l'idée de travail dans une langue d'initiés soudanais, *Le travail en Afrique Noire, Présence Africaine, Paris, Le Seuil*, 80.

<sup>472</sup> Lebeuf, 1968, Ethnologie et coopération technique, *In Poirier (dir.), Ethnologie Générale*, Paris: Editions Gallimard, p. 514.

<sup>473</sup> cf. Lemonnier, 2006, L'objet du rituel: Rite, technique et mythe en nouvelle-guinee, *Hermès*, 43, 121-130. Voir aussi Houseman et Severi, 2009, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS-Editions/Editions de la Maison des sciences de l'homme, p. 188. Sur l'aspect linguistique, se référer à Bornand et Leguy, 2013, *Anthropologie des pratiques langagières*, Armand Colin.

et de la fonction dans l'analyse rituelle ne suffisent pas à rendre compte de la totalité complexe du rite.

Ces auteurs voient en l'action rituelle, un moyen de communication sous la forme d'une mise en scène dramaturgique. Importée de l'anglais, il faut reconnaître que cette notion est un peu difficile à comprendre. Lemonnier par exemple, estime que : « le rituel présente un caractère performatif : ce qui est signifié n'est pas le contenu que le rite entend révéler, mais une information sur les acteurs ou sur le monde que la seule participation à celui-ci suffit à transmettre ». Houseman précise que dans ce courant, « on y accorde une attention spéciale à la manipulation d'un certain nombre de qualités perceptibles de la mise en scène, telles que l'intonation, l'interaction de différents modes de communication (chant, discours, mime, danse, etc.) et l'organisation dynamique de l'espace et du temps, leur efficacité étant considérée comme une propriété essentielle de la signification ».

Il s'agit en outre d'une notion qui est utilisée beaucoup plus en linguistique, notamment en grammaire pour désigner un énoncé qui constitue derechef l'action même qu'il exprime (je jure..., je promets..., par cet acte tu es ..., etc.), interprétation qui peut être intéressante, en effet, pour comprendre l'effet d'assignation statutaire que peuvent procurer certaines formules verbales.

En clair, dans le cadre de ma présente argumentation, le lecteur doit comprendre la notion de performativité sous trois dimensions :

Une dimension théâtrale de mise en scène et de représentation corporelle avec comme résultat l'agencement ordonné de forces sociales hétérogènes.

Une dimension esthétique liée à la performance artistique, mais aussi avec une ouverture au mélange tradition/modernité.

Enfin une dimension linguistique, en ce sens que la parole crée la situation et au-delà participe de l'organisation de l'expérience de la communauté et de la formation de son *monde* ou sa réalité sociale.



En regardant l'organisation et le déroulement même des cérémonies, il apparaît qu'elles constituent également un enjeu associé aux positions sociales. Il s'agit quelque part de scénarios dramatiques (théâtralement parlant) qui font que la simple participation au rite se révèle comme un indicateur d'intégration à la communauté. Je peux dès lors aisément comprendre pourquoi Wiyao, mais aussi quasiment tous les migrants de Bokokopé, ne ménagent aucun effort pour prendre part aux cérémonies rituelles, ne serait-ce qu'en tant que spectateurs.

Le rite, vu sous cet angle, établit des informations sur les différents acteurs qui se mettent en scène. La mise en scène se concrétise par l'usage de ce que Kapferer<sup>474</sup> appelle les *supports de performance*, c'est-à-dire la musique, les chants, les scénettes, les danses, mais aussi les *realia* utilisés à chaque cérémonie.

Dans les six tableaux du chapitre précédent, j'ai essayé de récapituler les moments forts de chaque étape d'initiation. Mais j'ai aussi réuni dans la colonne « *realia* » un recensement (non exhaustif) des objets ou plutôt des éléments qui font partie du décor de la mise en scène rituelle. Ce sont généralement des objets ou des animaux de la vie quotidienne, cependant ils prennent parfois un caractère sacré que lui confère le rituel.

Cette idée entre dans le cadre de mon intention de faire parler, tant que cela est possible, les objets de la vie quotidienne en supplément de la collecte d'information auprès des migrants de Bokokopé.

Comme le disait Roger Bastide, « L'ethnologue avait l'habitude de demander le récit des mythes tribaux à ses informateurs les plus âgés et il doit certes continuer à le faire. Mais il nous est apparu, après les travaux de Leenhardt en Océanie, de Griaule et de ses successeurs en Afrique, que le mythe s'inscrit sur le sol, s'incarne dans les objets quotidiens, que la maison est un mythe en action et que la disposition des habitations dans le village raconte l'histoire des dieux autant que le griot ou le prêtre. Tout est logos ou parole vivante.

---

<sup>474</sup> Cité par Houseman et Severi, *op. cit.*, p. 189.

L'ethnologue sur le terrain ne doit donc pas se contenter de faire parler les gens, il faut qu'il apprenne aussi à faire parler les choses et à savoir les écouter »<sup>475</sup>. Lorsque j'assistais aux représentations, je me demandais toujours ce que les acteurs pouvaient bien se dire à ce moment précis de leurs performances. Peuvent-ils expliquer ce qu'ils ont à faire et surtout, ont-ils une idée du résultat escompté ? À cette question j'ai eu deux types de réponses : il y en a qui m'ont dit simplement que cela s'était toujours passé ainsi et qu'ils n'avaient fait que jouer leurs rôles ; d'autres m'ont avoué qu'ils ne s'étaient pas rendu compte de leur prestation, et que certaines scènes s'étaient déroulées presque à leur insu.

Je dois admettre que, de ces deux formes de réponses, je ne pouvais tirer grand-chose, ou plutôt si, le fait que dans cette situation théâtrale, les acteurs jouaient tellement bien leurs rôles qu'ils semblaient s'être effacés devant leurs personnages. De ce fait, ils prenaient non seulement les autres, mais aussi eux-mêmes à leur propre jeu ! En conséquence, un type de croyance s'établissait. Celle-ci pouvait être vue comme un effet de la mise en scène, plutôt que la conséquence d'une croyance réelle. La cérémonie rituelle devenait ainsi un « piège à pensée ». On sent en effet une certaine impuissance de l'acteur ou de l'observateur ; ils ne peuvent pas discuter avec la musique, ni avec la danse, ni avec la comédie. Ils se laissent entraîner par le chant, la musique et la danse, ainsi que par le message que ceux-ci portent.

Dans la mise en scène de l'acte rituel, il y a aussi la parole qui joue un rôle crucial. Lorsque, en face des conscrits assis en cercle sur des pierres dans les bois, le prêtre spirituel, *coco*, déclare : « à partir de cet instant vous êtes .... », cette formule crée la situation. L'initié devient/est effectivement *evalu*, *akperɛ* ou *kɔndɔ*, avec les états mentaux qui en découlent. La parole l'institue, au sens bourdieusien du terme : « « Deviens ce que tu es ». Telle est la formule qui sous-tend la magie performative de tous les actes d'institution »<sup>476</sup>, écrit-il. Le sacre étant souvent précédé de cérémonie de parures et d'accoutrements, cela

<sup>475</sup> cf. Bastide, 1968, La mythologie : Les théories, In Poirier (dir.), *Ethnologie Générale*, Paris: Editions Gallimard, p. 1075.

<sup>476</sup> Bourdieu, *op. cit.*

confirme l'importance de la dimension esthétique de la performativité. Les costumes, les parures et les accessoires participent de l'assignation statutaire des initiés.

Cette dimension performative ouvre une autre facette de l'action rituelle, celle que Houseman et Severi appellent la *condensation rituelle*<sup>477</sup>. Ils définissent la *condensation rituelle* comme « l'association, dans une même séquence d'action, de modes de relation dont on présume ordinairement qu'ils s'excluent mutuellement ».

Par exemple, une relation aussi ordinaire que celle entre mère et fils apparaît sous un autre aspect où la mère est vue comme l'épouse de son fils : « [...] la mère qui apparaît simultanément sous les traits de la génitrice de son enfant et de sa partenaire sexuelle, se fait aussi passer en même temps pour son ancêtre et pour son descendant totémique ».

Chez les *Kabyè*, on peut lire une forme de mutation des relations sociales entre homme et femme lors de la danse *azaza*, au cours de laquelle les hommes se travestissent en femmes.

D'après Blanzoua Kao, il s'agirait d'une façon de rappeler l'origine androgynique de *Eyu*, l'humain, mais on peut voir également dans cet acte, une volonté manifeste de se mettre dans la peau d'une femme. Plutôt que d'une opposition de relations sociales, il s'agit en réalité d'une forme de *réciprocité des perspectives*<sup>478</sup>, en ce sens que dans cette mise en scène, les hommes tentent de prendre la place des femmes en espérant expérimenter « la vie de femme ».

La conséquence de cette supposition est que les hommes pourraient prêter des intentions aux femmes parce qu'ils supposent que l'expérience qu'ils sont en train de mener en ce moment précis est analogue à la leur. La fécondité de cet angle de vue est indéniable, mais je reste un peu sur ma faim : je pense que les auteurs sont restés enfermés dans l'idée d'une certaine homogénéité de la

---

<sup>477</sup> Houseman et Severi, *op. cit.*, p. 208.

<sup>478</sup> Schütz, 2009, *Contribution à une sociologie de l'action*, Paris, Hermann.

cérémonie rituelle en regardant surtout les interactions entre les différents acteurs qui prennent part activement à la cérémonie et en ne décrivant que les modes de relations parentales.

Tout en utilisant la même expression, je propose de l'élargir aux interactions avec les observateurs, ainsi qu'à ceux qui observent les observateurs, d'autant plus que les cérémonies rituelles *kabyè* regroupent non seulement des chercheurs, mais aussi des touristes (bien sûr), et surtout des chefs de service, des hommes politiques pour qui la simple participation à la cérémonie est un signe visible de leur allégeance au Chef de l'État et à sa politique.

De ce fait, tous les « *grands grands* » effectuent le voyage, se donnent à voir pour marquer leur présence et recherchent d'éventuels absents. Ce qui contribue indirectement à accorder à cette action rituelle un caractère officiel, en plus de son caractère sacré inhérent, et par conséquent, renforce sa capacité à suggérer des 'attitudes mentales', des comportements, aux participants.

Dans ce contexte, les modes de relations entre les différents acteurs ne peuvent pas se limiter à l'ordre de la parenté. Il arrive, par exemple, que des relations présumées ordinaires telles que celles entre chef et subalterne, s'excluent mutuellement lors de ces manifestations.

En effet, à travers les rites décrits ci-dessus, on s'aperçoit que c'est une occasion où s'entremêlent des relations sociales qui, en dehors de cet événement, sembleraient contradictoires ou du moins inappropriées. Je n'irai pas si loin qu'eux en décrivant des relations aussi dichotomiques que celles mises en exergue dans le *naven* chez les latmul.

Néanmoins, le rite *kabyè* conçu comme processus d'interaction révèle la présence d'autres acteurs non négligeables, qui concourent à l'officialisation de l'évènement. Parmi eux, il y a des artisans, de jeunes cadres, des chefs de services et leurs employés, qui se retrouvent dans les mêmes séquences d'action. Le cas échéant, la relation ordinaire de chef à subalterne s'efface ou peut se vivre comme inversée, surtout lorsqu'il arrive que l'employé ait été initié

avant son chef. Pendant toute la période de l'initiation, l'employé devient l'initiateur de son chef, devenu novice pour le coup.

Lors du *waay* de 2010, Augustin a partagé cette expérience avec moi. C'est le frère cadet d'Henry<sup>479</sup>. Il est apprenti menuisier à Kpalimé, la grande ville la plus proche de Bokokopé. Il ne revient à Bokokopé que pendant les weekends ou s'il est à cour de vivres.

Son patron, celui qui assure sa formation de menuisier, a effectué le voyage de Kukudè pour son initiation en tant que *kɔndɔ*. Je l'ai aperçu lors du rassemblement des futurs initiés juste avant leur internement. Je savais déjà qu'Augustin avait été sacré *kɔndɔ* en 2005. S'il est dans le groupe, c'est sûrement en tant qu'aîné et donc encadrant.

En conséquence, il devient initiateur ou en tout cas conseiller de son patron menuisier. Vu la relation qui existe en général entre les patrons artisans et leurs apprentis au Togo, je me suis demandé comment Augustin allait juguler cette situation. J'étais avec Henry à qui j'ai fait part de mon inquiétude. « Il est sans doute le patron à Kpalimé et dans le cadre professionnel, mais ici, il est novice, il ne sait pas encore ce qui l'attend, mais Augustin le sait déjà. Je pense que son patron comprend la situation » déclare-t-il.

Moi aussi je comprends, mais ce qui m'intéresse, c'est comment les deux allaient vivre la situation, surtout le lendemain lors du *letu*, la cérémonie au cours de laquelle les aînés dévoilent les mauvais comportements des futurs initiés afin de leur prodiguer des conseils pour l'avenir.

Pour en avoir le cœur net, j'ai posé directement la question à Augustin quelques jours plus tard. Il m'a avoué qu'au début, il avait eu du mal à regarder son patron en face, mais qu'avec « l'ambiance du groupe, la présence d'autres aînés et des *ɔɔɔ*, les maîtres spirituels, tout s'était bien passé » d'autant plus qu'il s'était rendu compte qu'il n'était pas le seul dans cette situation. Il a ajouté qu'au nombre des conseils prodigués par les uns et les autres figurait d'ailleurs le fait que les initiés devaient « laisser tous leurs *habits* dehors et les oublier »

---

<sup>479</sup> Henry est mon *Doc*, mon informateur à Bokokopé.

durant toute la période de l'action rituelle, car « aucun statut ne saurait équivaloir à celui auquel ils aspirent en ce moment ».

La profession n'octroierait ainsi aucun statut à *Eyu*. Cependant, la modernité s'est invitée d'une manière ou d'une autre dans l'action rituelle. Hormis l'intrication de catégories professionnelles diverses, on peut constater lors des festivités des rites d'initiation en pays dit *kabyè*, que l'action rituelle a investi avec force le politique.

Le pouvoir en place y a trouvé un outil de communication<sup>480</sup> efficace qui mobilise les médias, et de ce fait, un canal propice pour faire passer ses idées et ses orientations. Le lecteur aura compris que j'emploie ici ce terme au sens qui vient à l'esprit dès qu'on parle de communication, celui de transmission intentionnelle de message, et qui est souvent représenté visuellement par des flèches à double sens partant d'un émetteur vers un récepteur en passant par un canal, etc.

Sinon, les actions rituelles décrites ici sont une forme de *communication sociale*, au sens qu'elle « constitue l'ensemble des codes et des règles qui rendent possibles et maintiennent dans la régularité et la prévisibilité les interactions et les relations entre les membres d'une même culture.

La communication sociale est donc permanente. Elle ne repose pas sur l'action d'un individu ; elle permet plutôt à l'action de cet individu de s'insérer dans une continuité. L'individu est vu comme un « acteur social », comme un participant à une entité qui le subsume ». Mais c'est surtout le caractère officialisant qu'apporte le politique à cette action rituelle que je retiens, car il participe de la force d'inculcation de principes axiologiques<sup>481</sup> aux participants.

---

<sup>480</sup> cf. Winkin, 2001, *Anthropologie de la communication: de la théorie au terrain*, Paris, Editions De Boeck & Larcier S.A./Editions du Seuil, pp. 87-88.

<sup>481</sup> J'appelle principes axiologiques, les *états mentaux* que partagent la communauté ainsi réunie et qui « sont des références déterminantes pour la conduite d'une vie » (Paquette, 1982, *Analyse de ses valeurs personnelles: s'analyser pour mieux décider*, Montréal, Editions Québec/Amérique.), des « choses qui entrent comme matériaux dans la construction d'une vie » (Blais, 1974, *L'Échelle des valeurs humaines*, Montréal, UQAC.).

### 13.3. Les rites *kabyè* produisent des principes axiologiques<sup>482</sup>.

Ces principes axiologiques ne sont pas donnés systématiquement sous la forme d'un menu consultable à travers les actions rituelles. La définition stricte du défendu et du permis se trouve disséminée tout le long des cérémonies par la parole, le chant, la danse, la mime, les gestuels, les postures, les mouvements corporels.

Toute la réflexion morale est plutôt orientée vers des *pratiques de soi*. Comme le dirait Michel Foucault : « l'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre

---

<sup>482</sup> Ces principes sont presque synonymes de *valeur*, mais vu la connotation extrêmement morale ou alors habituellement économique de cette notion, elle est devenue presque inopérante en sociologie ou en anthropologie, sauf à prendre bien soin d'en préciser le contenu sémantique qu'on lui prête, comme l'ont fait ceux qui c'y sont essayés. (Bouglé, 1922, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, A. Colin Paris; Boudon, 1999, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF; ISAMBERT, 1996, Valeur et rationalité chez Max Weber, *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIV, 27; Blais, *op. cit.*; Pharo, 2004, *Morale et sociologie, le sens et les valeurs entre nature et culture*, Paris, Gallimard; Smith, 1999, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF., Etc.). Dès qu'on ouvre l'Encyclopédie Universelle, il n'y a pas moins de quinze déclinaisons de sens du mot valeur. Je ne vais pas m'attarder là-dessus. Pour le sociologue P. Pharo, le notion de valeur fait partir du vocabulaire sociologique et désigne un idéal ou un principe régulateur. Celestin Bouglé quant à lui affirme l'existence d'un « monde des valeurs » qui trouve sa place dans toutes les sphères de la vie (sociale, économique, morale, religieux, esthétique, etc.). tous reconnaissent le caractère relatif de cette notion. Mais, je voudrais m'appesantir sur les éclaircissements apportés par le Québécois M. Blais. Au mot *valeur*, il trouve quatre sens : 1. Il s'appuie sur le sens étymologique *valere* qui signifie *santé totale*. La valeur serait alors des choses qui entrent comme matériaux dans la construction de l'homme. C'est le cas par exemple de la santé, du courage, des arts et de la science, contrairement à la richesse, au pouvoir, à la réputation qui dans ce cas ne sont pas des valeurs. En effet, un homme de grande valeur peut ne pas être riche et dans le même temps, un vaurien peut être « riche comme Crésus ». Il évoque ensuite le Robert dans lequel la valeur est conçue comme « ce en quoi une personne est digne d'estime (quant aux qualités que l'on souhaite à l'homme dans le domaine moral, intellectuel, professionnel). À ce titre, la valeur est une qualité, or c'est l'activité qui manifeste les qualités : « La valeur d'une personne, d'un animal, d'un végétal, d'un outil, c'est une aptitude à agir de telle ou telle manière, c'est une aptitude à remplir une fonction. Leur valeur se manifeste et s'apprécie dans l'exercice de leur aptitude ». 2. Il part de l'idée de Baechler pour qui la valeur est « ce qui fait que la vie vaut d'être vécue ; ce qui donne un sens à la vie ». La valeur devient alors synonyme de l'activité qui remplit une vie, qui permet de satisfaire le premier sens du mot valeur. 3. Pour lui, la valeur, c'est aussi les moyens d'atteindre des fins. Ces fins étant des valeurs au sens premier du terme. 4. Enfin, la valeur sous sa forme la plus relative possible, elle concerne des choses qui prennent de la valeur selon les circonstances du moment. Cette approche en quatre temps est féconde mais confirme dans le même temps la difficulté à utiliser le seul concept pour un tel polythéisme de sens. Je préfère donc parler de *principes axiologiques* en les définissant comme *éléments constitutifs ou essentiels de la vie, autour desquels se construisent les styles de pensée. Certains éléments sont extérieurs à l'individu, d'autres à l'intérieur. D'autres encore passent de l'extérieur à l'intérieur et vice versa.*

à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi »<sup>483</sup>.

Résumant la position de Foucault sur la morale, Didier Fassin écrit à la page 66 : « Pour Michel Foucault, la morale peut s'appréhender à un triple niveau : « un code moral », c'est-à-dire un ensemble de prescriptions sur ce qu'il convient de faire et de ne pas faire dans une culture donnée ; « une moralité des comportements », à savoir, la manière dont les individus agissent au regard de ces règles et de ces normes, s'y pliant plus ou moins volontiers ou les transgressant plus ou moins ouvertement ; enfin, « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral », autrement dit, le travail que l'on fait sur soi, indépendamment des codes moraux de la société et de la façon de s'y conformer par son comportement. C'est à ces pratiques de soi que Michel Foucault s'intéresse et à la tension dont elles procèdent entre assujettissement et subjectivation, entre imposition de l'extérieur et transformations de l'intérieur »<sup>484</sup>.

C'est donc par une analyse *etic*<sup>485</sup> que le récapitulatif ci-dessous trouve sa raison d'être, même si elle est basée sur la collecte des impressions des initiés<sup>486</sup>. Il est le résultat du décodage du sens caché que renferment les rites *kabyè*<sup>487</sup>.

L'opposition *etic/emic* a fait débat dans les années soixante en anthropologie linguistique et s'est très vite généralisée à toute l'anthropologie en mettant face à face le discours populaire des « autochtones » ou « indigènes » (*emic*) et le discours savant (*etic*).

---

<sup>483</sup> Cité par Parias, 1965, *Histoire générale du travail. Préhistoire et antiquité*, Paris, Nouvelle librairie de France, p. 72.

<sup>484</sup> Fassin, 2009, Les économies morales revisitées, *Annales. Histoire, sciences sociales*: Editions de l'EHESS.

<sup>485</sup> Cf. Pike, 1967, Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior, The Hague: Mouton.

<sup>486</sup> Que ce soit en 2009, 200, 2011 ou 2012, j'ai saisi l'occasion de mon séjour dans le pays dit *kabyè* lors des cérémonies initiatiques, pour enregistrer l'impression des initiés autour des questions sur ce qu'ils pensent, ce qu'ils ont ressenti et ce qu'ils gardent en mémoire des différentes épreuves et des divers rituels. Dans la colonne de droite de la figure, je n'ai retenu que la traduction des états mentaux individuels qui sont revenus souvent dans les réponses en principes axiologiques.

<sup>487</sup> voir encadré ci-dessus à propos des traits caractéristiques du rituel.



S'inspirant de l'opposition classique en linguistique entre *phonemics* et *phonetics*, c'est Kenneth Pike qui a suscité le débat en appliquant cette démarche à l'étude des faits culturels. À travers les actions rituelles *kabyè*, on peut entrevoir la diffusion d'une multitude de codes de conduite en rapport soit avec les épreuves physiques (en bleu sur la figure), soit avec les épreuves psychologiques. J'ai essayé, dans les tableaux ci-dessus, d'en souligner le maximum possible en relation avec la situation rituelle correspondante.

J'ai également tenté un récapitulatif dans le tableau ci-dessous, tout en sachant qu'il ne s'agit là que d'une réduction, mais une réduction voulue dans le sens de mon argumentation. Cependant, la finalité de la présente recherche n'est pas de mener une étude complète sur les principes que partageraient les migrants de Bokokopé. Mon propos étant de montrer comment les mythes et les rites *kabyè* influencent la perception de la richesse par les migrants de Bokokopé, je vais m'intéresser essentiellement à trois de ces principes : celle du *travail*, celle du *partage*, et celle de la *responsabilité*.

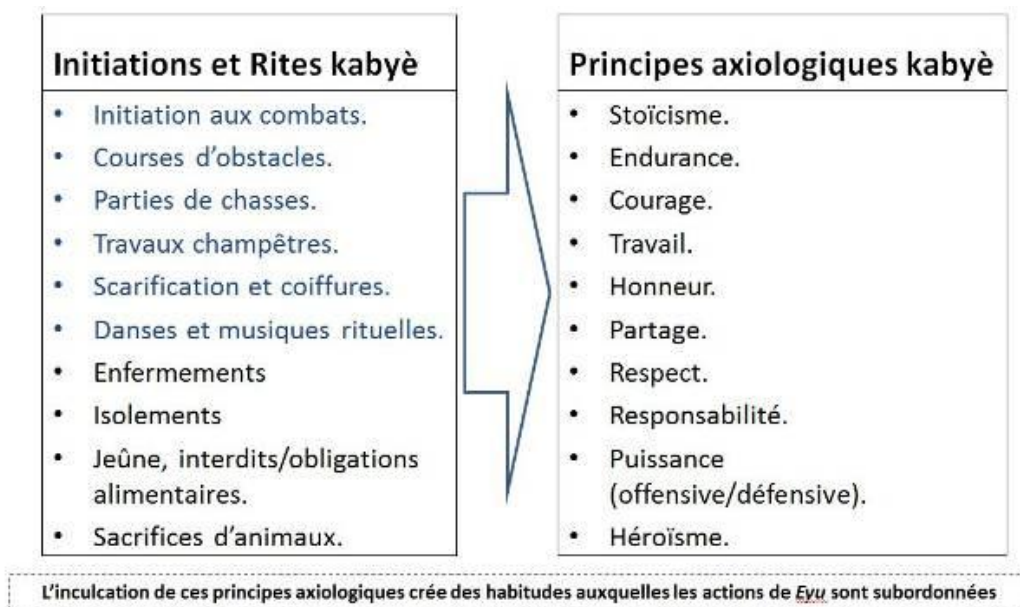


Figure 30 : Initiations, rites et principes axiologiques en pays *kabyè*.

Le *travail* parce que, pratiquement tous ceux qui ont étudié cette communauté dite *kabyè* s'accordent à dire qu'il s'agit d'une population qui donne une importance particulière au travail. L'ethnologue Raymond Verdier parle d'

« opiniâtre travailleur »<sup>488</sup>, la géographe Anne-Marie Pillet-Schwartz annonce une population « réputée pour sa vitalité »<sup>489</sup> ou, bien avant elle, un autre géographe de l'ORSTOM<sup>490</sup> du nom de Claude Sauvaget, faisait état de populations qui ont acquis « une réputation de paysans ingénieux et durs à la tâche »<sup>491</sup>. Il y a aussi l'historien Courier Noël Kakou qui souligne que les *Kabyè* « sont bien appréciés pour leur rendement dans le domaine agricole »<sup>492</sup>, et le philosophe Georges O. Kéyéwa n'hésite pas à paraphraser le « *cogito ergo sum* » de Descartes en prêtant à un sage *kabyè* la formule « je travaille donc j'existe »<sup>493</sup>, pour ne citer que ceux-ci<sup>494</sup>. Certes, la description du processus d'initiation du jeune *Kabyè* depuis l'enfance jusqu'à la maturité montre la place des travaux champêtres, de la chasse et de l'endurance aussi bien physique que mentale. Cependant, cela suffit-il à faire de la valeur *travail* une spécificité dite *kabyè* ? Avant même de se poser cette question, il faut voir de quel travail il s'agit après s'être souvenu du caractère purement irréaliste de la notion même d'ethnie *kabyè*<sup>495</sup>. Sinon qu'est-ce qui fait la particularité de la notion de travail épinglée aux populations dites *kabyè* en particulier ?

<sup>488</sup> Verdier, *op. cit.*, p. 12.

<sup>489</sup> Lucien-Brun et Pillet Schwartz, *op. cit.*, p. 241. À la page 95 de leur livre, ils écrivent : « Présents sur tous les chantiers du territoire et dans les plantations du littoral, les travailleurs *kabyè*-*losso* engagés au Nord par l'Administration avaient depuis longtemps donné à leurs employeurs la preuve de leur aptitude au travail ».

<sup>490</sup> Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, un organisme français de recherche devenu aujourd'hui IRD (Institut de Recherche pour le Développement).

<sup>491</sup> Sauvaget, 1981, *Boua: village de Koude: un terroir Kabye (Togo septentrional)*, Paris, ORSTOM, p. 8.

<sup>492</sup> Kakou, *op. cit.*, p. 105.

<sup>493</sup> KEYEWA, *op. cit.*, p. 67.

<sup>494</sup> Cette idée d'une valeur *travail* qui entrerait dans la « construction de l'homme » (pour parler comme Saint Exupéry dans *Citadelle*) *kabyè* semble bien ancrée dans la mémoire collective des Togolais, au point qu'en juin 2011, même un ministre du gouvernement (le ministre de la santé en l'occurrence) s'est laissé aller dans la tenue de propos jugés tribalistes par la presse. Il se serait étonné que des fonctionnaires qui appartiendraient à l'ethnie dite *kabyè* se soient mis en grève. Voir : Republicoftogo, 2011, Médias. Mardi dans les journaux, Lomé: Republicoftogo.

<sup>495</sup> J'insiste une fois encore sur la nécessité de déconstruire ces ethnonymes attribués arbitrairement à des groupes de personnes et qui créent des identités artificielles autour desquelles une inclination naturelle semble s'opérer. Dans la société togolaise d'aujourd'hui, c'est qui le *Kabyè* ? C'est qui l'*Ewé* ? C'est qui le *Kotokoli* ? C'est qui le *Moba* ? C'est qui le *Tchokossi* ? Etc. Pour ma part, je continue par utiliser le terme *kabyè* par commodité dans l'exposé de ma recherche, mais en prenant soin d'ajouter autant que se peut l'extension « dite ». Cela peut paraître contradictoire, d'autant plus que pour l'essentiel, l'ethnie est souvent comprise en Afrique en corrélation directe avec l'idée de partage d'un mythe d'origine et de rites communs. Comment pourrais-je donc refuser cette étiquette au groupe que j'observe. Et pourtant, l'on ne devrait pas oublier que d'autres facteurs sont à prendre en considération, tels que la langue, l'espace, l'ancêtre commun, la filiation et le sentiment d'appartenance.

Quant au *partage*, il apparaît de manière transversale tout au long de la vie de *Eyu*, l'humain. Il se caractérise par deux formes de solidarité : la solidarité familiale ou de « lien de sang », et la solidarité de promotionnaires initiés. C'est à ce niveau que se jouent aussi les principes d'honneur, d'échange, de réciprocité et de respect (notamment de la parole donnée).

Enfin, la *responsabilité*, entendue comme la faculté de répondre de soi-même, de ses actes et de ses dires. Elle est tout entière présente dans la pensée et l'acte rituels dits *kabyè*. Comme je l'ai montré tantôt, dès la naissance, *Eyu* est considéré comme étant la réincarnation d'un ancêtre.

À ce titre, il endosse les conséquences des actes posés par ce dernier, bons ou mauvais. On comprend dès lors la place prépondérante qu'occupe l'enseignement de la maturité et de la faculté de bien juger à toutes les étapes de l'initiation.

C'est toute la question de la responsabilité individuelle et de la « philosophie de l'espérance responsable »<sup>496</sup> qui est ici révélée. Il s'agit d'une responsabilité naturelle plutôt que contractuelle, en rapport avec le sentiment de *responsabilité infinie*<sup>497</sup> qui fait que *Eyu* est supposé porter toutes les dettes du passé et pourrait en répondre jusque dans le futur.

Ce qui n'est pas le cas dans la responsabilité contractuelle, avec son projet juridique de couper la chaîne des conséquences des actes passés, par la sanction et/ou la réparation. Quoique, même dans ce cas, la question morale se pose également. Il va falloir déterminer, en écoutant *Eyu*, les conditions d'imputation de ses actes et d'éventuels devoirs reconnus à son statut<sup>498</sup>. Est-il conscient des caractères bon ou mauvais de ceux-ci ? En cas de sanction, comment faire en sorte que celle-ci soit conforme au cas individuel qu'il représente ? Comment rendre cette sanction dissuasive ? Ou tout simplement,

---

L'idéaltype de l'ethnie étant en principe la conjonction de tous ces facteurs, je préfère l'idée d'une *transethnicité*.

<sup>496</sup> Jonas et Greisch, 2007, *Le principe responsabilité*, Éditions CEC.

<sup>497</sup> Levinas, 1982, *Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard Paris.

<sup>498</sup> Ricœur, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

comment donner sa chance à *Eyu* d'éviter de répondre de lui-même ou de son acte ?

À travers les rites liés aux saisons, c'est une autre forme de responsabilité qui se manifeste : celle de la responsabilité collective. En invoquant les esprits en cas de sécheresse ou d'inondation, contrairement à ce qu'on pourrait croire, il ne s'agit point d'une manière pour *Eyu* et ses pairs de se déresponsabiliser, ou contraire. Ils sont rendus responsables de n'avoir rien fait (ou peu fait) pour calmer les dieux (ou éviter leur colère en maintenant la complicité entre l'homme et la nature). C'est la raison pour laquelle cette responsabilité doit être partagée par tout le monde en organisant et en commémorant ensemble les rituels idoines. On peut entrevoir ici la subtilité de l'institution rituelle à gérer le paradoxe entre la production d'un *Eyu* libre et responsable de ses actes alors même qu'elle se présente comme pourvoyeuse des *motifs* (pour parler comme Schopenhauer) qui guident l'action des individus. Le christianisme par exemple a surmonté cette contradiction en cultivant l'idée de l'individu doté d'un libre arbitre (œuvre de Saint Augustin par exemple) qui fait que c'est lui, en dernier ressort, qui choisit de faire du mal ou d'agir mal, disculpant ainsi la responsabilité de Dieu (qui demeure du coup toujours bon, même s'il est conçu comme étant à l'origine de tout et donc du bien que du mal). Dans la mythologie et rites dits *kabyè* par contre, on n'hésite pas à rendre responsables *Èso*, Dieu et les esprits de certains malheurs du monde, mais on s'empresse pour préciser que cela n'est que la conséquence de l'orientation de l'action des humains. Pour rompre le cercle vicieux, il revient donc à la communauté d'accepter l'inéluctable et d'implorer le pardon des dieux, car, par ce qu'ils ont choisi de faire, ils doivent reconnaître ce qu'ils sont (responsables de ce qu'ils font)<sup>499</sup>.

S'il fallait tirer un enseignement de cette analyse, je retiendrais deux points essentiels : en m'appuyant sur le premier et le deuxième paragraphe, je peux en conclure que la mythologie *kabyè* et ses rites apparaissent comme une

---

<sup>499</sup> Sur ce sujet, on pourra lire ou relire avec intérêt l'*essai sur le libre arbitre* de Schopenhauer (Schopenhauer, 1880, *Essai sur le libre arbitre*, Germer Baillières.) et la furie de Bakounine contre l'idée d'un Dieu d'amour (Bakounine, 1997, *Dieu et l'État*, Fayard/Mille et une nuits.).

institution légitimée par les participants eux-mêmes. À son tour, cette institution produit des catégories de pensée, un modèle d'ordre social que les individus intériorisent et qui guident leurs choix et leurs actions. Dans le chapitre qui suit, je vais tenter de montrer en quoi les rites *kabyè* pourraient être considérés comme institution.



## Chapitre 14

### Les cérémonies rituelles *kabyè* comme Institution.

*« Les individus ne se comportent jamais que comme les structures les déterminent à se comporter ; mais ils n'ont aussi tel comportement que pour avoir désiré se comporter ainsi. Ces deux propositions ne se raccordent que par la médiation des affects : c'est d'avoir été affecté dans et par les structures que les individus ont désiré se comporter comme ils se comportent ». (Lordon, 2013)*

J'ai décrit en détail les rites *kabyè*. J'ai montré qu'ils recelaient quelques principes axiologiques qui pourraient former des catégories de pensées auxquelles les migrants de Bokokopé se réfèrent dans certaines situations. Ma démonstration se situe dans la ligne selon laquelle la pensée dépendrait des institutions. Dans le présent chapitre, je vais tenter de présenter les fondements sur lesquels je me base pour faire des rites *kabyè* une institution sur laquelle s'appuient les individus pour penser leurs actes. Je préciserai par la suite qu'il n'y a pas que la seule institution en présence à Bokokopé. Les activités de développement, par exemple, fonctionnent également sur le même registre, sans oublier l'Église et l'école, matérialisées physiquement au centre du hameau, respectivement par un bâtiment en dur de quatre classes et une grande paillote fermée par des claies. Ce qui fait qu'en conséquence, en postulant que les migrants de Bokokopé se comportent tel que voulu par des structures extérieures à eux, ils ont tout de même le choix, mais le choix entre les styles de pensée de diverses institutions, et ne se situent point dans une logique de la « relativité restreinte »<sup>500</sup>, c'est-à-dire une opposition entre des conceptions modernes – rationnelles - et non-modernes - irrationnelles.

Afin d'être bien compris, je me dois de rappeler le contenu que j'apporte à la notion d'*institution* et surtout le cadre théorique précis dans lequel j'entends poser mon argumentaire.

---

<sup>500</sup> Alain Caillé dans son Avant-propos de l'ouvrage de Mary Douglas sur *comment pensent les institutions*, cité tantôt, à la page 11.

Si, même l'Association Française de Sociologie en a fait un Réseau Thématique (RT)<sup>501</sup>, c'est dire combien non seulement la notion d'*institution* est en plein renouveau, mais aussi qu'elle ne se laisse pas définir facilement, ou du moins qu'elle connaît une certaine flexibilité évidente. Néanmoins, on peut retenir quelques traits caractéristiques<sup>502</sup> : l'institution présente un caractère officiel et sacré ; elle est comme investie d'une mission supérieure aux yeux de la société ; elle est dotée d'une forme particulière de légitimité ; elle contribue au maintien de l'ordre social et régit la vie en communauté. On pourra avancer quelques définitions précises avec Durkheim<sup>503</sup> qui parle de « toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité »<sup>504</sup>, ou avec Bourdieu qui lui donne un sens plutôt actif, « l'institution consiste à assigner des propriétés de *nature sociale*<sup>505</sup> qui sont destinées à apparaître comme des propriétés de nature naturelle »<sup>506</sup>,

Pour ma part, je trouve satisfaction dans la définition de Mary Douglas dans son travail sur *comment pensent les institutions ?* En raison de ce choix, dans ma démonstration, j'entendrai « institution au sens de groupement social légitimé. L'institution en question peut être une famille, un jeu ou une cérémonie ; l'autorité légitimante peut venir d'une personne – un père, un docteur, un juge, un arbitre ou un maître d'hôtel – ou bien, de façon plus diffuse, se fonder sur un consensus ou sur un principe fondateur général. Ce qu'on exclut ici sous le nom d'institution, ce sont des arrangements pratiques purement utilitaires ou provisoires et reconnus comme tels. Nous supposons que la plupart des institutions établies sont à même, face à une contestation, d'appuyer leurs prétentions à la légitimité sur leur adéquation à la nature de l'univers »<sup>507</sup>.

---

<sup>501</sup> Anonyme, RT40 Sociologie des institutions, [En ligne], Disponible sur: <http://www.afs-socio.fr> [Consulté le 10/03/2012].

<sup>502</sup> DORTIER, *op. cit.*, p. 363.

<sup>503</sup> Il faut reconnaître en effet que les premiers sociologues qui ont donné un contenu précis à la notion d'institution sont ceux de l'École durkheimienne pour qui, « les institutions, ce sont des manières de faire, de sentir et de penser, « cristallisées », à peu près constantes, contraignantes et distinctives d'un groupe social donné ». cf. Boudon et Bourricaud, 1982, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 327.

<sup>504</sup> Durkheim, *op. cit.*, p. XXII.

<sup>505</sup> Souligné par l'auteur.

<sup>506</sup> Bourdieu, *op. cit.*

<sup>507</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 81.



### 14.1. De l'efficacité sociale comme fondement du rite *kabyè* en institution.

Ce jour de juin 2009 Kpanti n'était pas à la réunion mensuelle du groupement. Comme à l'accoutumée en cas d'absence, je m'enquis de son état de santé. Sa première épouse, Tchilalo, qui était présente à la rencontre a répondu qu'il avait voyagé et qu'il était allé à Kukudè, le village d'origine. Il n'en dit pas plus, alors je lui ai quand même demandé s'il n'y avait rien de grave au village (décès d'un membre par exemple). Mais elle a répondu « Ai ! alafia », en d'autres termes, il n'y aurait pas de quoi s'inquiéter. Je me rends compte évidemment qu'il s'agit là d'une réponse de circonstance. On est en groupe et elle n'a pas envie probablement d'étaler les motifs du voyage de son mari en public. Après la réunion, je me suis rendu chez Kpanti. Hasard de calendrier, la femme de son frère « avait à boire ».

L'une des activités importantes de Bokokopé est la préparation et la vente du *silm*, la boisson alcoolisée à base de mil. Lorsqu'on dit qu'une femme du village « a à boire », cela signifie que c'est son jour de vente de boisson. Toutes les vendeuses de boisson ont des jours fixes dans la semaine, de sorte qu'il est rare de trouver plusieurs points de vente un même jour, sauf les jours de marché où les vendeuses vont tenter leur chance sur la place du marché<sup>508</sup>. Il y avait déjà trois clients assis sous le manguier, à l'entrée de la maison. Salutations d'usage des clients. Mais avant de m'installer, il fallait que j'aie prendre des nouvelles de la maisonnée. J'ai salué le vieux (le père de Kpanti qui vit avec lui), les enfants et leurs copains venus jouer ensemble. Tchilalo était déjà rentrée, je l'ai de nouveau saluée, même si on s'était vu précédemment à la réunion. On a échangé quelques plaisanteries, j'ai demandé après Mana, sa co-épouse, que je ne voyais pas dans la maison, et

---

<sup>508</sup> On pense ici à l'approche conventionnaliste de l'institution développée par David Lewis et citée d'ailleurs par Mary Douglas. Pour lui : « une convention se forme quand toutes les parties ont un intérêt commun à ce qu'il y ait une règle qui maintienne la coordination, quand aucune n'a d'intérêt divergent, et qu'aucune n'est susceptible d'avoir une conduite déviante sauf si la coordination recherchée échoue ». On pourrait très aisément remplacer les parties ici par les revendeuses de *silm*. Voir : *ibid.* p. 80. À propos des marchés en Afrique et de leur fonctionnement, voir : Bohannan et Dalton, 1962, *Markets in Africa*, Evanston, Northwestern University Press.

elle me répondit qu'elle et son dernier fils Esso avaient effectué le voyage avec leur mari.

J'ai eu l'occasion de connaître Esso alors qu'il n'avait que treize mois. Il présentait cette particularité d'être né avec une malformation des doigts et des oreilles. La main gauche, le pouce, l'index et le majeur étaient restés collés les uns aux autres, donnant l'impression d'une fusion complète des doigts allant jusqu'aux ongles. Cliniquement il s'agit d'une malformation congénitale appelée *syndactylie* qui survient dans un cas sur 3000 naissances environ, et qui peut être corrigée à partir d'un suivi approprié<sup>509</sup>. Au niveau des oreilles, le pavillon de l'oreille droite est presque inexistant. Celui de l'oreille gauche est plutôt replié sur lui-même. Dans le premier cas il s'agit d'une forme *d'anotie* et dans le second de *microtie* qui surviennent chez un nouveau-né sur 5.000 cas environ. Je savais que cette situation préoccupait beaucoup Kpanti et que cela avait été au centre de nombre de nos conversations. À chaque fois, j'avais tenté de lui expliquer que cela pouvait arriver, que oui, les causes précises étaient difficiles à énumérer, qu'on savait tout de même que les malformations survenaient souvent lors de l'embryogenèse, etc. Il me dit qu'il comprenait, mais qu'il n'arrivait toujours pas à comprendre pourquoi c'était arrivé à son fils à lui. Et je dus admettre que je restais impuissant devant cette question, lui conseillant simplement d'aller voir les médecins. C'est ce qu'il fit et son fils fut même mis sur une liste d'attente pour une intervention chirurgicale. Mais Kpanti me confiait toujours son besoin intense de comprendre pourquoi cela lui était arrivé à lui. Je tentai donc une question indiscreète à Tchilallo qui me confia qu'en effet, ils étaient allés « regarder la situation d'Esso ». Ensuite, nous avons encore échangé quelques civilités et je me suis installé sous la paillote où j'ai pris unealebasse de *silm* et discuté un moment avec les autres clients.

Comme je l'ai expliqué un peu plus tôt, en pays *kabyè* on pense que certaines personnes sont issues d'un noyau vital extraordinaire (voir figure sur *noyau vital d'après la mythologie kabyè*) et dotées du pouvoir de voir l'invisible grâce à leurs deux yeux supplémentaires. Elles ont le *kinav*.

---

<sup>509</sup> Giroud, 1955, *Les malformations congénitales et leurs causes*, Paris, Biol. med.

La pratique rituelle liée à cette croyance définit l'itinéraire thérapeutique qu'empruntent généralement les migrants de Bokokopé. Kpanti a opté pour ce qu'on appelle *paztvi*, à ne pas confondre avec *pɔztv*.

Le premier relève du *pronostic* tandis que le second est de l'ordre du *diagnostic*. On peut trouver cette distinction entre les types de consultations divinatoires chez les Bisa du Burkina Faso, que Sylvie Fainzand résume en ces termes : « l'institution divinatoire agit sur deux registres ; diagnostique et pronostique. Qu'elle décèle, déchiffre ou annonce le mal, elle soumet l'événement aux schèmes de la causalité pour prescrire les comportements adéquats »<sup>510</sup>.

Environ deux semaines après, j'étais assis chez Boni, le secrétaire du chef du hameau. On discutait un peu au sujet de son travail de secrétaire, comment il le menait et ce qu'il en pensait. C'est alors que j'ai aperçu Kpanti, revenant du champ. Il nous a salués, et nous a parlé d'un cultivateur de coton qui aurait pulvérisé son champ de pesticide et cela l'avait empêché un peu de travailler comme il l'aurait voulu, il sentait des picotements dans les narines, etc. Je lui ai demandé s'il avait effectué un bon voyage et j'ai indiqué que je passerais « prendre mon cadeau de voyage »<sup>511</sup> après mon entretien avec Boni. Ce que je fis sans trop tarder d'ailleurs, tellement j'étais pressé d'avoir des informations sur le déroulement de son voyage au pays d'origine. Visiblement il était content de me voir. Il raconta la rencontre avec les parents restés à Kukudè, les moments agréables qu'il avait passés avec ses connaissances. Mais ce qui m'intéressait surtout, c'était les nouvelles d'Esso. À ce sujet il me déclara avec une immense satisfaction que tout allait bien à présent : « je suis vraiment content, j'ai compris à présent ce qui s'est passé, on m'a demandé des

---

<sup>510</sup> Fainzang, 1986, "L'intérieur des choses". *Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*, Paris, L'Harmattan, p. 173.

<sup>511</sup> Généralement, lorsque quelqu'un revient de voyage, il prévoit d'offrir des présents à ses proches qui sont restés au village. Bien sûr, ce n'est pas une obligation. Cependant, la formule est restée dans les mœurs et il n'est pas rare d'entendre des gens « réclamer » leurs cadeaux comme je viens de le faire. C'est devenu beaucoup plus une manière d'engager la conversation que d'obtenir réellement un don. Cela reste un peu choquant pour un non-averti. J'ai entendu de nombreux coopérants occidentaux s'indigner du fait qu'ils se soient vus « exiger » un présent par leurs hôtes.

cérémonies que j'ai pu effectuer, et j'attends avec beaucoup de confiance l'intervention des médecins ».

Évidemment cette réponse était loin d'assouvir ma curiosité : « que t'ont-ils révélé à propos d'Esso, si ce n'est pas indiscret de ma part ? ».

Kpanti reprit son souffle avant de me répondre : « arrivé au village, j'ai présenté Esso à mes oncles et j'ai expliqué les démarches que j'avais entreprises auprès des médecins. Ils m'ont proposé de consulter le chef spirituel, ce que j'attendais d'ailleurs. Et crois-moi, nous sommes allés le voir, et après trois jours de « travail », il nous a convoqués pour nous exposer les résultats de son contact avec les esprits. Il nous raconta alors qu'Esso incarnait un de ses ancêtres, comme tous les enfants. Mais que dans son cas, son ancêtre avait connu un accident au cours d'une partie de chasse. Il avait été pris au piège dans un feu de brousse. Gravement atteint, il avait été ramené au village, puis soigné. D'après lui, c'était un type bien et c'est d'ailleurs pour cela qu'il avait pu « revenir ». Il en voulait pour preuve supplémentaire de sa bonté, le fait qu'Esso présentât moins de séquelles que ce qu'il aurait vu de l'ancêtre. Il nous affirma qu'Esso était bien protégé et qu'il serait aussi quelqu'un de bien. Il nous a alors prescrit des sacrifices à faire pour que ce handicap ne pèse pas sur le petit et si possible qu'il en guérisse. Pour tout te dire, je suis soulagé. Depuis que nous sommes rentrés, je le trouve changé lui aussi. On va prier pour que les opérations de chirurgie se passent bien pour lui ».

Moi aussi j'étais content pour lui. Enfin, il avait trouvé une réponse aux questions qui l'assaillaient et auxquelles je n'avais pas su apporter de réplique adéquate. Et pourtant, je ne pus pas non plus m'empêcher d'être surpris. Je me suis demandé s'il avait cru vraiment au récit du chef spirituel ou si c'est parce que celui-ci avait su trouver les mots justes pour calmer ses inquiétudes. Mais en même temps pour que les mots du chef spirituel aient cette force thérapeutique, il fallait que Kpanti ait une croyance véritable en la réincarnation ou au retour des ancêtres tel que conçu par la mythologie et les rites *kabyè*. Me retrouvais-je dans un raisonnement circulaire ? Il a rencontré aussi des médecins par la suite, j'ai discuté encore un peu avec lui sur des explications

scientifiques (ou supposées telles) au handicap d'Esso, seulement, pour lui, ces explications n'étaient pas complètes. Il avait besoin d'une accroche qu'il avait trouvé dans le mode de pensée *kabyè*.

À propos de la rationalité humaine, Mary Douglas a noté que « la rationalité humaine a ses limites. Il est désormais courant de considérer l'organisation institutionnelle comme un moyen de suppléer aux limites de la rationalité »<sup>512</sup>.

Ce qui est sûr, c'est que ce style de pensée *kabyè* a réussi à mettre de l'ordre dans le désordre où il vivait. De la même façon, quelqu'un d'autre, dans une situation identique et qui croirait plutôt en la science, aurait trouvé dans une réponse rationaliste une entière satisfaction. Tout comme celui qui croirait entièrement en Jésus et au miracle dont il est supposé capable, se serait aussi satisfait de l'idée même de ce miracle possible. En retour, je constatais bien que cette satisfaction renforçait l'adhésion de Kpanti à son mode de pensée. À ce titre, le rite *kabyè* fonctionnait bel et bien comme une institution, à l'instar de l'Église ou de la science. Le fondement de l'institution résidait avant tout dans son efficacité sociale. Le rite avait la capacité de mettre de l'ordre dans le désordre apparent de la vie et d'apporter des réponses à des questions apparemment sans issue rationnelle. Pour penser son acte, Kpanti s'appuyait sur son appartenance aux rites *kabyè* comme mode de pensée ou comme structure sociale remplissant la fonction de modèle et de régulation des pratiques. « Les ancêtres sont une invention socialement nécessaire »<sup>513</sup> dirait Mary Douglas. Son choix révèle une affirmation de son sentiment d'appartenance à une communauté dont les membres partagent les mêmes styles de pensée et qui régit des situations de commune adhésion à des principes moteurs de l'action.

Tous ceux que j'ai rencontrés plus tard et avec qui j'ai discuté de la démarche de Kpanti par rapport à son fils ont semblé partager son idée. Cela a été d'ailleurs l'occasion d'entendre d'autres récits liés à l'importance du recours à

---

<sup>512</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 82.

<sup>513</sup> *Ibid.* p. 86.

cette institution pour agir. Ce fut le cas, par exemple, lorsque le projet d'élevage de porcs connut quelques difficultés au démarrage.

Je me souviens avoir noté : « Démarrage un peu difficile pour ce projet. Les truies installées n'ont pas bien supporté le déplacement. Quelques semaines après leur mise en enclos, elles ont présenté des signes de stress et de fatigue accentuée due à quelque infection cutanée.

Il y en a une qui n'a d'ailleurs pas survécu. Même si les éleveurs nous ont confié qu'il s'agissait d'un problème lié au manque de cérémonie rituelle avant le lancement du projet, nous savions, avec l'aide d'un Dr vétérinaire, qu'il s'agissait beaucoup plus des conséquences du déplacement des truies gestantes : « des soins leur ont été administrés, les cérémonies aussi ont été exécutées et depuis lors, tout baigne Il y a même eu mise bas de cinq (5) petits mignons porcelets »<sup>514</sup>.

En relisant cette note, je me souviens l'avoir écrite un peu pour signifier que les migrants de Bokokopé se laissaient visiblement écraser par le poids des traditions et que ce projet pourrait contribuer à les « moderniser ». Mais aujourd'hui, je me rends compte qu'aussi bien les bénéficiaires du projet que les techniciens ne sont ni plus modernes, ni plus traditionnels les uns que les autres, seulement il ne s'agit que de styles de pensée différents en référence à des institutions différentes. Il est vrai que la tentation de la magie était grande, car, comme le notait Alain Caillé, « quoi de plus présent dans nos têtes d'hommes modernes que l'opposition entre la grande société marchande, industrielle, rationnelle et scientifique, et la petite communauté soudée par le désintéressement ou l'obligation, les affects, la coutume, le mythe et l'irrationalité ? Entre hier et aujourd'hui, entre eux et nous »<sup>515</sup>. Et pourtant, ajoute-t-il, « les hommes sont toujours aussi rationnels en pratique si l'on veut bien considérer que cette rationalité individuelle est d'abord une rationalité institutionnelle partagée. Nous ne pensons pas d'une manière essentiellement différente des hommes prémodernes non pas parce que ceux-ci seraient

---

<sup>514</sup> Note de terrain, Bokokopé, août 2009.

<sup>515</sup> Dans l'avant-propos de : Douglas, *op. cit.*, p. 11.

comme nous – des individus isolés [...] -, mais parce que, comme eux, nous sommes tributaires, pour penser et opérer des choix, des institutions qui, pour l'essentiel accomplissent le travail de penser et de choisir à notre place. Reste que leurs institutions et les nôtres diffèrent »<sup>516</sup>. Et j'ajouterais que même dans nos sociétés modernes, la pluralité des institutions a pour résultat que, même dans cette société-là, les individus ne pensent pas pareillement et n'opèrent pas les mêmes choix. Tout dépend de l'institution sur laquelle on s'appuie.

En analysant de près la réponse apportée à Kpanti, on peut remarquer que son efficacité réside en réalité dans l'analogie naturelle trouvée entre l'ordre de l'humanité sur-réelle et celui de l'humanité réelle (voir figure *perception du monde d'après la mythologie kabyè*). Et c'est cette analogie qui fonde l'institution en raison. Comme le dit Mary Douglas, « les ressemblances qui fournissent des analogies socialement valides sont instituées avant tout pour légitimer des institutions sociales et non pour raisonner sur des phénomènes physiques »<sup>517</sup>. Par ailleurs, si Kpanti a choisi de se référer à l'institution rituelle *kabyè*, je dois préciser tout de même que Bokokopé n'est pas un hameau isolé de contact avec d'autres communautés et donc d'autres modes de pensée. On peut se demander dès lors comment cette institution a réussi à se maintenir et à créer un cadre stable, reconnaissable par les migrants de Bokokopé, qui le choisissent comme contexte pour penser leurs actes ? La réponse, c'est à juste titre, sa capacité à fonder sa légitimité et sa raison sur des analogies, comme je l'ai montré plus haut ; analogies qui permettent non seulement de décrire le monde, mais aussi de justifier certaines idées instituées comme naturelles et raisonnables, telles que celle du retour d'un ancêtre.

Un autre critère d'efficacité du rite *kabyè* qui le fonde en institution est aussi sa capacité de donner les moyens de maîtriser les relations sociales et de réguler les conflits interpersonnels.

À Bokokopé, il y a trente-sept maisonnées qui peuplent le hameau. Mais en termes de famille, au sens où ils l'entendent eux-mêmes, c'est-à-dire des

---

<sup>516</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>517</sup> *Ibid.* p. 88.

personnes appartenant à un même vestibule, on n'en compte que deux. Ensuite il y a les quatre enseignants de l'école primaire, les trois Peuls qui ont à charge la surveillance de quelques vaches appartenant à des Loméens<sup>518</sup>.

Géographiquement parlant, ils occupent un territoire de 3 km<sup>2</sup> environ. C'est dire qu'il s'agit d'une communauté relativement petite.

Tous les adultes du hameau se connaissent, connaissent les conjoints et les enfants des uns et des autres, se rendent visite presque quotidiennement. Ils poursuivent tous pratiquement le même but mais celui-ci répond à des intérêts divers des migrants. Comme ils le disent eux-mêmes, « nous sommes ici pour travailler la terre, c'est ce qui nous réunit et nous retient ici ».

Derrière ce but commun, il est clair que chaque migrant met en œuvre sa propre stratégie pour occuper la meilleure terre afin d'augmenter sa production et garantir ainsi les moyens de subvenir à ses besoins. Cela n'empêche qu'il y ait des groupes d'affinité affichés et que des antipathies soient exprimées de part et d'autre, donnant ainsi une intensité particulière aux relations affectives. En dehors des réunions et des actions communautaires souvent organisées par les développeurs, on voit bien que les membres sont tout de même interdépendants et qu'il existe un sentiment de solidarité qui règne sur le hameau. De manière consensuelle, ils sont réunis autour du Kabo qui fait office de chef, et du vieux Hodo, considéré comme le sage du village. En effet, Kabo lui-même ne se désigne pas comme chef, « je représente mes frères de Bokokopé, le chef est à Yoklé » me dit-il. Il est vrai qu'à la base, le pays d'origine n'était pas organisé en un pouvoir centralisé, jusqu'à l'arrivée des colons qui ont imposé un chef de village. Après les indépendances, la structure a été conservée. Mais loin du pays d'origine, c'est l'organisation traditionnelle qui a repris le dessus.

Dans ces conditions, poser la question du lien social, de la solidarité et de l'altruisme peut sembler alors trivial. D'autant que même la théorie du choix

---

<sup>518</sup> C'est un néologisme qui désigne souvent les habitants de la capitale Lomé.



rationnel, dans sa tentative de généralisation, a exclu les petits groupes de son champ d'application.

Les tenants de cette théorie, en s'appuyant sur les résultats des recherches en psychologie, estiment que dans ces petits groupes<sup>519</sup>, il existe souvent des relations humaines très riches du fait du degré d'organisation interne élevé.

De par le nombre relativement petit des individus, ceux-ci auraient une conscience élevée des buts poursuivis et une ouverture presque spontanée à l'action commune. Mais, comme le souligne Mary Douglas, le fait de l'action collective n'est pas une question d'échelle. J'en veux pour preuve, la difficulté qu'Henry a eu à mobiliser les siens autour de la construction de leur école.

L'Allégorie de la musaraigne : d'où lui vient son odeur nauséabonde ?

Autrefois, tous les animaux vivaient ensemble. Ils se rendaient visite, chassaient ensemble, partageaient des repas, se donnaient des coups de mains les uns aux autres, dans la joie comme dans la peine. Lorsque l'un d'eux perdait un de ses proches, les autres l'aidaient à l'enterrer et lui tenaient compagnie un certain temps afin de calmer son chagrin. Mais la musaraigne trouvait toujours des excuses pour ne pas se présenter aux funérailles. Les autres l'avaient remarqué. Ils se sont concertés et ont décidé de lui rendre la monnaie de sa pièce le jour où il serait en deuil. Quelques temps après, la musaraigne perdit son père. Comme à l'accoutumée, il s'en alla informer les autres animaux du malheur qui venait de s'abattre sur sa famille. Mais à sa grande surprise, il ne vit personne pour l'aider à mettre le défunt sous terre. Il attendit deux jours, aucune visite. Alors il décida de se débrouiller tout seul. De toutes les manières il n'avait pas le choix. Il commença alors à rouler le corps qui entamait déjà sa décomposition. Il roula le corps toute la journée pour atteindre le cimetière situé en dehors du village. Il creusa la tombe, manipula le corps putréfié et réussit à le poser au fond du trou. Mais, comme on pouvait s'y attendre, à force de frotter et toucher le corps en putréfaction, l'odeur de puanteur s'est incrustée sur lui. C'est depuis ce jour que la musaraigne a acquis son odeur nauséabonde. Elle n'a pas réussi à s'en débarrasser et l'a transmise à ses descendants. Et tout ceci, faute de n'avoir pas voulu être solidaire avec ses pairs<sup>520</sup>.

La solidarité n'est pas toujours mécanique dans les petits groupes. Lors de la construction des deux bâtiments scolaires de l'école primaire de Bokokopé par exemple, on a pu noter des pratiques qui pourraient paraître surprenantes :

<sup>519</sup> Sur la classification des groupes humains, on pourra lire avec intérêt les travaux du psychologue Didier Anzieu et du neuropsychiatre et psycho-sociologue Jacques-Yves Martin sur les groupes restreints. Cf. Anzieu et Martin, *op. cit.*, pp. 17-45.

<sup>520</sup> Racontée par le vieux Hodo à Bokokopé en 2010 lors d'une causerie sur les funérailles et le fait qu'ils effectuent le déplacement au village d'origine pratiquement à chaque fois qu'il y a un décès. Mais je pense que cette parabole peut s'appliquer à toutes les situations de solidarité ou d'entraide.

jusqu'en 2002, les enfants du hameau devaient parcourir plus d'une dizaine de kilomètres pour aller à l'école.

Sous l'initiative d'Henry, les migrants ont décidé de construire un abri qui servirait de classes et de solliciter deux enseignants qui le prendraient en charge en termes de logement, d'alimentation, avec une petite rémunération. L'État ne pouvant pas (ou ne voulant pas ?) créer des écoles, les communautés villageoises se sont spontanément organisées pour s'en charger.

Considérées dans les années 1990 comme des écoles anarchiques par l'État, elles se sont imposées par leur nombre grandissant. En 2002 où Bokokopé s'y lançait, on en comptait 1070 et elles portaient désormais le nom d'écoles communautaires.

Des ONG se sont par la suite emparé du phénomène en élaborant des projets de soutien à ces initiatives<sup>521</sup>. À l'issue de quelques réunions préparatoires, les parents d'élèves se sont mis d'accord. Un enseignant a été trouvé. Le bâtiment peut donc être construit. Par rapport aux moyens limités dont ils disposaient, ils ont décidé de construire un apatam<sup>522</sup> mais avec un toit en tôles ondulées. La première action planifiée consistait à rassembler les poteaux et les traverses. Le jour de la collecte, Henry s'est retrouvé sur le lieu prévu pour l'implantation de l'ouvrage avec cinq parents sur plus d'une cinquantaine mobilisée. « J'étais vraiment étonné », me dit-il, « pendant les réunions ils étaient tous motivés et même après, lorsqu'on se rencontrait, tout le monde n'arrêtait pas d'en parler ». Il a attendu une ou deux heures et a finalement décidé de faire du porte à porte. « Et là, j'ai été encore plus surpris par les réponses qu'ils m'ont données. Tous ceux que j'ai trouvés à la maison m'ont pratiquement donné la même réponse. Ils se sont dits qu'il y aurait plein de parents et que ce n'était pas vraiment nécessaire qu'ils se présentent. Alors je leur ai annoncé que la conséquence de leur attitude était que finalement, nous nous étions retrouvés à six. Suite à ma

<sup>521</sup> Pour le Togo, c'est notamment l'ONG française Aide & Action qui s'est intéressée aux écoles communautaires dans son projet de soutien aux « Écoles d'Initiative Locale », EDIL. Pour en savoir plus, voir entre autres, Gbogbotchi, *et al.*, 2000, *Les écoles d'initiatives locales au Togo*, Paris, Unesco-IIPE.

<sup>522</sup> Mot souvent utilisé en Afrique de l'ouest pour désigner des constructions légères dont le toit est fait de végétaux. Ce mot serait d'origine portugaise d'après la sociolinguiste Lafage. Cf. LAFAGE, 1985, Français écrit et parlé en pays éwé (Sud-Togo), *Sociolinguistique*, 9-594.

tournée, ils sont sortis mais sans leurs poteaux et traverses, on a dû donc reporter la séance ».

Ce qui s'est réellement passé, c'est que chacun des parents s'était dit « oh, ce n'est pas mon seul poteau qui va empêcher la construction de l'apatam ; avec les poteaux des autres, ça devrait aller ! », aboutissant ainsi à une faible collaboration.

On trouve des exemples similaires dans l'histoire de la construction du deuxième bâtiment, du magasin de stockage du coton, de la piste qui devrait ouvrir l'accès à la porcherie, de la porcherie elle-même, de certaines rencontres ou réunions, etc.

La spontanéité apparente de la mobilisation autour de l'édifice de ces ouvrages publics n'est donc pas en corrélation avec la taille relativement petite du hameau. Il a toujours fallu qu' Henry « contraigne » les autres membres par de petites « piqûres de rappel » sur fond d'arguments moraux (obligation morale de participer), de promesses et parfois de sanctions. Comme il le dit lui-même, à la question de savoir les raisons qui poussaient finalement les gens à participer, « vraiment, ça dépend, mais je pense que c'est souvent la honte, ou la peur, je ne sais pas. [*Un court silence*]. En fait, j'ai l'impression que les gens ne veulent pas qu'on dise ensuite qu'ils n'ont pas respecté leur parole. Pour l'école par exemple, il y a des parents qui m'ont dit lors de mes passages chez eux, qu'ils avaient honte parce que je pourrais penser qu'ils ne se souciaient pas de leurs enfants. D'autres me disaient aussi qu'il ne fallait pas je m'imagine qu'ils faisaient la paresse. [*Encore un silence*]. Il y a beaucoup de choses comme ça, quoi. Et puis des fois on décide que ceux qui ne participent pas ou qui viennent en retard doivent payer quelque chose, je pense que ça aussi ça fait réfléchir certains, mais en même temps les gens disent parfois que si on veut ils peuvent payer et ne pas participer, ça veut dire peut-être que ce n'est pas vraiment ça qui les fait venir, je ne sais pas. [*Un silence, puis un rire*]. Quand je vois certains, il m'arrive de penser qu'ils viennent parce qu'à la fin il y aura quelque chose....la boisson par exemple ! [*Rire*] ».

Derrière ce discours, on peut entrevoir quatre motifs qui conduisent les migrants de Bokokopé à prendre part à l'action collective : le poids des principes axiologiques partagés en commun engendre des émotions qui conduisent les gens à participer ; l'appréhension des sanctions éventuelles telles que la honte, la peur, et dans une moindre mesure les amendes ; les promesses telles que le partage convivial d'un pot de *slum* ; enfin, l'attitude non négligeable d'Henry qui consiste en des efforts intentionnels de persuasion.

Sans forcément s'en rendre compte, Henry agit ici de la même manière que le *q̄erv* qui fait le tour des maisons pour collecter le mil en vue de la préparation des festivités liées aux cérémonies rituelles en pays *kabyè* (voir figure sur le cycle des saisons et les occurrences rituelles). Le *c̄c̄c̄* n'a aucun mal à mener son opération de collecte, parce qu'il s'agit d'un acte institutionnalisé et que personne n'a envie de s'y soustraire, soit pour ne pas paraître mal vu ou ne pas se sentir en marge de la morale collective partagée, soit par peur des sanctions éventuelles des esprits des ancêtres ou de *Ɛso*, Dieu lui-même, soit enfin pour « garantir » sa place lors des moments d'effervescence collective marqués par le partage de mets et de *slum*. À ce titre, les rites *kabyè* fonctionnent comme une institution : produit collectif, elle construit un style de pensée qui entretient la forme d'organisation observée à Bokokopé.

Institution donc, les rites *kabyè* alternent les temps individuels et les temps collectifs, utilisent des emblèmes sensibles, matériels ou corporels pour réguler les conflits interpersonnels et régir des situations de commune adhésion à des principes axiologiques. De ce fait, elle renforce le sentiment d'appartenance à une communauté et scelle les conventions sociales par sa capacité à opérer des analogies naturelles de l'ordre social. Mais c'est aussi une structure organisationnelle dans, et autour de laquelle, se développent des rapports de pouvoirs et des jeux d'intérêts. Ce qui fait de cette institution un outil politique



*Photo 10 : École primaire de Bokokopé. Au premier plan, l'apatam construit en 2002 et derrière le nouveau bâtiment en dur obtenu avec l'appui d'une ONG et la participation de la communauté.*

## 14.2. Rite d'initiation comme instrument politique et officialisation du rite comme institution.

Je présente ici le rite *kabyè* sous l'angle du politique en tant que lieu de pouvoir, de son organisation et de la manière dont il s'exerce. Cet usage du rite comme instrument politique ne fait que le renforcer en tant qu'institution en l'officialisant par la politique, c'est-à-dire l'art de gouverner en s'appuyant sur celui-ci.

Pour ceux qui s'intéressent à l'Afrique, il y a une opinion largement répandue qui tend à dire que les rites africains étaient menacés de disparition du fait de la modernité. Cette situation a même inquiété certains gouvernements africains, dont celui du Togo. Après son accession au pouvoir par un coup d'État militaire en 1967, après un premier perpétré en 1963, le Général Eyadéma Gnassingbé a gouverné le Togo sur fond d'une idéologie portée par le Parti qu'il créa deux ans plus tard, le Rassemblement du Peuple Togolais (RPT) en 1969. Ses conseillers ne vont pas tarder à l'appeler « *Egadémaïsme* »<sup>523</sup>.

Il s'agit d'une politique qui tourne autour de deux axes principaux : la lutte contre l'impérialisme économique et la promotion d'une « authenticité culturelle » qui peut être vue aussi comme une lutte contre une forme d'impérialisme, celui de l'impérialisme culturel, en l'occurrence de l'occident. Dans les années 1970, cette idée d'*authenticité* n'était pas nouvelle et on pense que le président Eyadéma se serait inspiré des idées de son homologue du Zaïre, aujourd'hui République Démocratique du Congo, le président Mobutu, qui se serait lui-même fondé sur les thèses du Sénégalais Léopold S. Senghor.

La lutte anti-impérialiste économique a pris la forme d'une nationalisation des sociétés d'État telles que la Compagnie Togolaise des Mines du Bénin (CTMB) et un encouragement explicite des Togolais à consommer les produits nationaux.

---

<sup>523</sup> D'après le professeur Comi Toulabor, politologue togolais à l'université de Bordeaux, ce serait l'ex-ministre des affaires étrangères Akakpo Ahianyo (qui a été mon professeur de psychologie sociale dans les années 1990) qui aurait prononcé pour la première fois ce mot en 1979. Voir : Toulabor, *op. cit.*, p. 133.

Au niveau international, sa politique a consisté à reconsidérer les relations bilatérales, notamment avec la France, au sujet de la parité entre le franc français et le franc CFA, de l'échange de technologies contre des ressources naturelles dans le cadre d'un « dialogue politique entre partenaires égaux ».

Sur le continent africain, il a essayé de mobiliser les autres chefs d'État autour du concept de nationalisme, d'ailleurs bien accueilli dans l'ensemble<sup>524</sup>, ce qui lui a valu d'accueillir dans son pays les sommets entre la Communauté économique européenne et les pays d'Afrique-Caraïbes-Pacifique, nés à la suite du Traité de Rome en 1957 sur la création d'un marché commun, et organisés pour les premières fois au Cameroun (1963-1975).

Les relations Nord-Sud ainsi établies vont se poursuivre et se préciser à Lomé, avec la signature de Conventions allant de Lomé I à Lomé IV et Lomé IV bis (1975-1995) et avec cette particularité de mettre l'accent sur « l'égalité des partenaires, la nature contractuelle des relations et une combinaison d'aide, de commerce et de politique dans une vision à long terme »<sup>525</sup>.

Quant à la politique d'authenticité culturelle sur laquelle va reposer mon argumentation dans ce paragraphe, elle a été menée dès 1967 par le pouvoir du G.G.<sup>526</sup> pour « éveiller les consciences sclérosées par des mœurs corrompues importées »<sup>527</sup>.

Ce projet vient du constat suivant que fait le parti et qui est cité par Toulabor : « Pour des raisons historiques (notamment celles relatives à la colonisation), l'Africain souffre, malgré lui, d'une inhibition fondamentale que peu d'esprits arrivent à admettre. Chez l'illettré, « l'homme de la masse », cette inhibition se traduit par un attachement presque pathologique aux habitudes et aux traditions, un refus instinctif des innovations, une crainte malade des initiatives, la limitation de l'effort au strict nécessaire. Chez « l'évolué » qui a

---

<sup>524</sup> *Ibid.* p. 152.

<sup>525</sup> Anonyme, De 1957 à 2000 : historique des Conventions avec les pays ACP.

<sup>526</sup> C'est ainsi que le président Eyadéma était parfois désigné dans les journaux ou par les troupes d'animation politique. G.G. comme Général Gnassingbé.

<sup>527</sup> Aithnard, 1975, *Aspects de la politique culturelle au Togo*, Unesco., cité par Toulabor, *op. cit.*, p. 162.

subi un contact plus ou moins prolongé avec les civilisations extérieures, une couche de « vernis » se superpose à cette inhibition de fond sans toutefois l'entamer en quoi que ce soit. Cela se traduit par certains comportements parfaitement aberrants : attachement excessif aux habitudes de vie et de pensée importées, notamment les apparences extérieures, mode d'habillement, langage (on hésite à parler sa langue maternelle), alimentation même, course effrénée à l'enrichissement par des moyens plus ou moins honnêtes, mépris des autres, valeur absolue conférée aux avis extérieurs, etc. »<sup>528</sup>.

Fort de ce constat, le pouvoir entend désormais, « rendre aux Togolais fierté, dignité et confiance en leur propre culture [...] par la redécouverte et la revalorisation du patrimoine culturel altéré par la colonisation »<sup>529</sup>. Derrière ce discours populiste, il est difficile de croire, des dizaines d'années plus tard, que le projet s'est vraiment concrétisé dans la réalité. Le concept d'authenticité a plus été un « concept-slogan » qu'autre chose. Cependant, l'on ne saurait nier que des tentatives ont été menées, et ce sont justement ces tentatives qui m'intéressent, car elles ont contribué (sans doute involontairement) à institutionnaliser les rites traditionnels et à donner une configuration à l'État togolais qui perdure encore de nos jours.

L'une des actions phares a été l'abandon, à partir de 1974, des prénoms importés. Le général lui-même donne l'exemple en tronquant son prénom « Etienne » par Gnassingbé, suivi par ses ministres et les dignitaires militaires ou du Parti quelques mois plus tard, puis par les fonctionnaires. Deux ans plus tard, un arrêté rend obligatoire le changement de prénoms sur toute l'étendue du territoire. Même les noms de certaines villes ont été modifiés<sup>530</sup>.

Pas de culture sans langues. Le pouvoir a donc logiquement lancé une politique linguistique orientée vers la promotion des langues locales aux côtés du français. Une telle politique existait déjà avant l'avènement au pouvoir du Général, mais elle ne concernait que l'éwé et les langues du colonisateur

---

<sup>528</sup> Toulabor, *op. cit.*, p. 162.

<sup>529</sup> *Ibid.* pp. 162-163.

<sup>530</sup> Par exemple, Anécho devient Aneho ; Palimé devient Kpalimé, etc. On trouve cette démarche dans d'autres pays de l'Afrique. Voir *ibid.* pp. 173-182.



(Allemand, Anglais, Français)<sup>531</sup>. Le projet de promotion des langues togolaises voulu par le Parti trouve le début de sa concrétisation avec la réforme de l'éducation, lancée à partir de la rentrée scolaire 1975. L'idée était de donner un soubassement solide à ce nationalisme en introduisant les langues locales dans le circuit de l'enseignement, dominé exclusivement par le français.

La réforme préconise qu'à l'école maternelle soient enseignées les langues spécifiques à chaque localité. Pour les autres niveaux d'enseignement, la réforme prévoit que dans un premier temps, le français reste la langue d'enseignement, tandis que les langues nationales seront introduites sous forme de matières d'enseignement. Dans un deuxième temps, le français deviendra "langue étrangère" et cèdera sa place aux langues togolaises comme langues d'enseignement. Deux langues vont être retenues suivant la configuration territoriale nord/sud : l'éwé au sud et le *kabyè* au nord (qui remplace le hawsa initialement adopté après les indépendances), et des agences de planification linguistique vont être créées pour mettre en œuvre la politique. Deux journaux de la presse écrite rurale sont créés et mis à contribution : *Game Su* pour l'éwé et *Tew Fema* pour le *kabyè*. Dans la presse écrite de l'État, chacune des deux langues aura droit à une page : *Denyigba* pour l'éwé et *Dε-εjaqε* pour le *kabyè*.

Un programme d'alphabétisation fonctionnelle lancé depuis 1968 est également soutenu et englobe deux autres langues en plus de l'éwé et du *kabyè*. Il s'agit du *tem* (connu sous l'appellation de *kotokoli*) et du *ben* (souvent désigné sous le terme *moba*). Cela correspond en réalité à une implantation géographique des langues : l'éwé pour la Région Maritime et la Région des Plateaux, le *tem* pour la Région Centrale, le *kabyè* pour la Région de la Kara, et le *ben* pour la Région des Savanes. La télévision et la radio nationales sont aussi mises à contribution.

Les objectifs poursuivis par la politique de promotion des langues nationales sont au nombre de cinq. Sur le plan politique, il s'agissait de renforcer l'unité

---

<sup>531</sup> Sur l'analyse de la politique linguistique au Togo le lecteur pourra se référer au condensé historique élaboré par Afeli dans : Afeli, 2003, *Politique et aménagement linguistique au Togo : Bilan et perspectives*, Doctorat Thèse de doctorat de linguistique, Université de Lomé (Togo).

nationale, de démocratiser le savoir et de « désaliéner la personnalité africaine en général, togolaise en particulier ». Au plan philosophique, cette politique entend « donner une vision originale du monde à travers les langues nationales ». Dans le domaine socio-culturel, l'idée est de revaloriser le patrimoine culturel authentiquement togolais qui ne constitue pas, comme pourraient le penser certains, un frein au développement socio-économique. Économiquement parlant, le pouvoir compte « rentabiliser le système scolaire en l'adaptant à la vie et aux besoins réels des populations » et favoriser la participation de tous au développement de la nation. Enfin, du point de vue de pédagogique, il est question de faciliter l'acquisition des connaissances à l'aide de l'outil pédagogique par excellence qu'est la langue.

Le bilan de cette politique est mitigé, et selon que les auteurs sont pro ou anti Eyadéma les observations se présentent comme dichotomiques. Entrer dans ce débat ne me sera d'aucune utilité pour l'instant.

Il est certain, cependant, que cette politique a focalisé, de gré ou de force, de manière intentionnelle ou non, la conscience collective togolaise pendant de nombreuses années sur les pratiques traditionnelles. D'autant plus que la politique de promotion des langues nationales s'est accompagnée d'une politique de valorisation des fêtes traditionnelles dans toutes les régions et les ethnies, participant ainsi à une forme d'officialisation des divers rites du Togo. Comme le souligne Assiongbor Folivi, « Dans le domaine culturel, la politique de revalorisation de nos traditions s'est concrétisée par la prise de conscience par chaque togolais de ses valeurs ancestrales. Les fêtes traditionnelles sont célébrées chaque année par chaque préfecture et ce retour aux sources de tous les fils de la nation n'a fait que hâter l'intégration des différentes cultures traditionnelles et renforcer l'unité nationale »<sup>532</sup>.

---

<sup>532</sup> Folivi, 2010, *Gnassingbe Eyadema (volume IV): Discours et allocutions (1987-1992)*, Paris, Editions L'Harmattan, p. 21. Assiongbor est journaliste, mais aussi homme politique. Il a été nommé président de la Commission Nationale de Lutte contre la Corruption et le Sabotage Économique (CNLSCE). À ce titre il a même dirigé en 2002, une mission d'inspection des immeubles appartenant à l'État togolais à l'étranger, notamment à Paris. Il reste surtout connu pour sa publication des *discours et allocutions* du Général Eyadema en plusieurs volumes.

Certes, le Général a utilisé cette politique pour asseoir son règne pendant quatre décennies, une différence culturelle nord/sud a été utilisée comme arme pour tantôt opposer les uns aux autres, tantôt présenter le timonier national en réconciliateur. Certes, en termes de promotion, toutes les fêtes traditionnelles n'étaient pas logées à la même enseigne par rapport au soutien médiatique par exemple. Pendant le règne d'Eyadema, lui-même d'origine *kabyè*, tous les médias de l'État ont été systématiquement mobilisés lors des cérémonies rituelles en pays *kabyè*. Ce qui a contribué, à mon sens, à renforcer l'adhésion mentale de ceux qui se sentent proches, dans l'ethnie *kabyè*, de cette institution traditionnelle.

On pourra mentionner également le fait qu'à toutes les cérémonies officielles, des séances de libations étaient systématiquement prévues et lors des fêtes nationales, il était demandé à chaque groupe ethnique ou religieux de prier ou d'invoquer les mânes des ancêtres pour protéger le chef de l'État et garantir la paix au peuple togolais.

Il faut noter tout de même que la mise en œuvre de cette politique d'authenticité culturelle a été aussi un terrain de contestation du rapport à l'État. Nombreux sont ceux qui ont profité de l'occasion du changement des prénoms pour faire passer des messages en paraboles<sup>533</sup> ; dans les écoles, des élèves ont « séché » des classes de langues nationales ; dans les villages, même en pays *kabyè*, des prêtres spirituels ou représentants traditionnels ou encore les populations elles-mêmes ont refusé la proposition de dignitaires du Parti de célébrer les rites à des dates imposées et souvent en décalage avec l'analogie naturelle desdits rituels. Par exemple, à Kukudè, le village d'origine des migrants de Bokokopé, Charles Piot de Duke University rapporte cette résistance en ces termes : « au titre de son plan de soutien public aux cultures locales, le gouvernement est intervenu dans leur déroulement à la fin des années 1980, réclamant qu'elles soient organisées à jours fixes et dans les endroits commodément accessibles à ses agents. Pour les *Kabyè* du Nord, se

---

<sup>533</sup> Le lecteur trouvera quelques exemples dans le livre de Comi Toulabor en ce qui concerne la langue éwé (*Adjéléko*, le mensonge au cou ; etc.), mais il s'agit d'un usage de la résistance passive qui a été faite dans pratiquement toutes les langues. Voir : Toulabor, *op. cit.*, p. 180.

plier à cette injonction aurait signifié renoncer à la flexibilité du calendrier rituel, calqué sur la croissance des plantes, et organiser les cérémonies non plus dans les montagnes mais dans la plaine. Ils ont donc refusé de donner suite aux demandes de l'État, arguant que de tels va-et-vient auraient offensé les esprits et désorganisé le cycle agricole. Mais ils ont néanmoins accepté de prendre part à une version distincte de l'une des cérémonies, organisée sous l'égide des autorités publiques dans une ville proche de la plaine »<sup>534</sup>.

Qu'à cela ne tienne, on pourra retenir qu'il y a quand même eu un rattachement du présent au passé à partir de la politique d'authenticité, ce qui favorise l'assise de l'une des conditions de réalisation de l'institution qui est l'adhésion mentale des individus. Le G.G. a sans doute mené cette politique pour renforcer son pouvoir comme l'explique le professeur Comi Toulabor<sup>535</sup> et il a visiblement réussi comme le prétend Folivi<sup>536</sup>. Non seulement son règne a duré plus de quatre décennies, mais il était au centre de toutes les actions divinatoires pour avoir mis au centre de son idéologie le recours aux mythes et aux rites nationaux. Jusqu'à sa mort et même après, une bonne partie de la population togolaise l'a considéré comme un dieu ou au moins un esprit. En tout cas, pour certains, il était loin d'être un hominidé ordinaire. De sorte que, nombreux sont les Togolais, qu'ils soient de la ville ou du village, qui s'appuient sur ces structures légitimées que sont les rites *traditionnels* pour penser leurs actes, après l'avoir fait pour penser le pouvoir et leur rapport avec l'État. Et ceci n'est évidemment pas le seul fait des populations *kabyè*. Le Togo regorge d'une diversité d'institutions rituelles, et, même si certains points communs peuvent être identifiés, elles constituent chacune un monde de pensée spécifique, certaines dominant d'autres dans des contextes variés et créant des styles de pensée qui leur sont propres.

---

<sup>534</sup> Piot, *op. cit.*, p. 166.

<sup>535</sup> Toulabor, *op. cit.*

<sup>536</sup> Folivi, *op. cit.*

### 14.3. De l'influence d'autres institutions et de l'évidence du choix : la logique de la relativité généralisée.

« [...] Chaque type de communauté est un monde de pensée, qui s'exprime dans son propre style de pensée, pénètre la pensée de ses membres, définit leur expérience et met en place les repères de leur conscience morale. [...]. Pour le meilleur et pour le pire, les individus partagent réellement leurs pensées et harmonisent leurs préférences dans une certaine mesure ; et ils ne peuvent prendre de grandes décisions que dans le cadre des institutions qu'ils construisent ». (Douglas, 2004: 175)

Du fait donc de son efficacité et de sa légitimité (obtenues grâce à l'officialisation de son caractère sacré), le rite *kabyè* a les fondements basiques pour être une institution. En cela, il est en lui-même un monde de pensée. Seulement, ce monde de pensée est loin d'être le seul au Togo. Bien d'autres manifestations rituelles sont également fondées en institution et rencontrent l'adhésion des populations qui s'en réclament. Au pays d'origine des migrants de Bokokopé au nord du Togo, il existe des manifestations religieuses, traditionnelles ou rituelles qui côtoient immédiatement les rites *kabyè* : il s'agit des cérémonies *sintou-Djandjaagou* des Nawdeba et Lamba de la préfecture de Doufelgou, qui ont lieu une fois l'an au mois d'avril ; et de *Tislim-Lifoïni Oboudam* des Lamba-Temberma et Ngangam de la préfecture de la Kéran. Ce sont les voisins immédiats des *Kabyè* avec qui ils partagent les mêmes frontières, quoique dans la réalité, il reste toujours difficile d'établir une frontière physique claire entre ces communautés. Le découpage administratif est loin de clarifier la situation des communautés ainsi identifiées qui se retrouvent de part et d'autre des frontières, ni non plus, d'ailleurs, le découpage ethnique en lui-même, car certains Nawdeba (communément appelé Losso) pratiquent la lutte rituelle reconnue aux *Kabyè* ; et inversement, nombre de *Kabyè* (ceux de Kukudè et de ses environs par exemple) ne la pratiquent pas. Les frontières sont donc très poreuses et favorisent des échanges de catégories de pensée entre ces différents mondes.

Vers le Nord-ouest, on trouve, chez les Bassar, le *D'Pontr*, qui a lieu en septembre et qui célèbre les moissons au cours d'une suite de rituels

particuliers. Un peu plus au nord, partageant une frontière avec les Ngangam et le Lamba, les Anoufo célèbrent *kurubi*, une initiation rituelle des jeunes filles qui a lieu suivant le calendrier musulman, les 26 et 26 jours du mois de Ramadan. À l'extrémité nord où vivent les Moba-Gourma, la cérémonie *Tingban-Pab* clôture une série de rites initiatiques et de fête de moissons.

Au centre du pays, c'est-à-dire à la frontière sud de l'aire culturelle *kabyè*, existent encore les rites *kamaka* des Tem (communément appelé Kotokoli) de la préfecture d'Assoli ; les rites *Gadao* de la préfecture de Tchaodjo, *kilikpo* de la préfecture de Tchamba.

En descendant vers le sud, on peut assister aux rites *Ovazu* des Akposso-Akebou ; les rites *Odontsu* des Ifè dans la préfecture d'Ogou ; des rites éwé tels que *Agbogbozan*, *Ayizan* dans la préfecture de Zio, *Dzawuwuzan* dans la préfecture de Kloto où se trouve Bokokopé, *Hogbezan* dans la préfecture de Yoto, *Adzinukuzan* dans la préfecture de Vo, *Ekpe-Ekpe* dans la préfecture de Lacs. En dehors de ces rites, toujours au sud, il faut noter la pratique transversale d'initiation d'adeptes de *vodu* ou de divinités tutélaires telles que *dan*, *legba*, *sakpata*, qui se présentent souvent comme des couvents religieux.

À l'instar des *Kabyè*, toutes ces communautés ont également leurs mythes fondateurs, avec leurs dieux, leurs génies, leurs esprits ancestraux ou surnaturels dotés de pouvoirs extraordinaires. Des récits retracent la cosmogonie de ces peuples, l'histoire de leur peuplement (donc des migrations), des formes d'occupation des terres, l'histoire de leurs souverains et de leurs héros, enfin l'histoire de leur (premier) contact avec les autres peuples ou avec les colons<sup>537</sup>. Pour essayer de voir un peu plus clair dans les formes de styles de pensée qui peuvent émerger de ces institutions, je vais tenter une analyse des différents ordres sociaux en fonction de trois critères, en m'appuyant sur les travaux du professeur Gayibor<sup>538</sup> et de son équipe : les

<sup>537</sup> Pour plus de détails, voir les travaux du professeur Gayibor et de son équipe : GAYIBOR, 2011, *Histoire des Togolais : Des origines aux années 1960. Le refus de l'ordre colonial*, Lomé/Paris, Presses de l'UL/KARTHALA.

<sup>538</sup> *Ibid.* pp. 233-255.

affinités socio-claniques, le mode de production, et le mode de consommation, en rapport avec les influences extérieures et les milieux naturels.

On peut distinguer trois types de sociétés sur l'étendue du territoire, en fonction de l'influence que les unes et les autres ont eue avec l'extérieur :

Toute la partie sud du pays, jusqu'à environ 200 km à l'intérieur des terres a été très tôt en contact avec les Européens (vers le XVIIe siècle). On peut faire correspondre cet espace à ce que Gayibor appelle « aire culturelle *ajatado* ». La société y est organisée en clans appelés *kota*. Chaque clan est à son tour composé de lignages, *henu*, mais la cellule principale d'appartenance reste la famille élargie. C'est d'abord à la famille que l'individu s'identifie par le truchement du nom de l'ancêtre fondateur, mais avec la particularité, surtout chez les *Guin* d'Aneho, d'ajouter un surnom ou un prénom supplémentaire d'un aïeul proche. Cela démultiplie les ramifications dans la généalogie, laissant apparaître de nouveaux lignages. L'avantage de cette flexibilité de l'arbre généalogique est la prise en compte et l'apparition de noms issus de rencontres avec des étrangers, en l'occurrence européens. Ainsi, des noms comme Lawson, Johnson, Wilson, etc. sont portés par des membres de la communauté *guin* d'Aneho. Ceci reste une spécificité au niveau des *Guin*. Chez les autres, notamment les *Ewé*, c'est le nom de l'ancêtre qui reste de rigueur et constitue un critère d'identité qui regroupe périodiquement ses membres lors des rituels liés aussi bien à la collectivité (fête des moissons ou tout autre rites liés aux saisons), à l'individu (naissance, initiation, mort) qu'aux rites d'occasion (catastrophes naturelles, accidents, maladies, souffrances symboliques, etc.). Dans l'aire *ajatado* la terre appartient à la collectivité, plus précisément au lignage. Les limites sont connues de tous et matérialisées généralement par des arbres spécifiques, souvent le dragonnier ou une espèce d'hysope. À la différence des *Kabyè* chez qui le statut social s'acquiert après chaque phase d'initiation, ici le critère principal est la position sociale occupée dans la généalogie en termes d'aînés/cadets de même lignage, au point qu'il peut arriver par exemple qu'un oncle beaucoup plus jeune puisse prétendre légitimement à l'héritage face à un neveu plus âgé que lui.

Il s'agit essentiellement de communautés rurales, pratiquant l'agriculture, mais aussi la chasse et des métiers artisanaux tels que la forge. Celle-ci est par exemple considérée comme sacrée et ses pratiquants sont des enfants de divinités, des *gouviwo*, représentant la violence ou la guerre. Ils font donc partie des privilégiés, au même titre que les maîtres spirituels et les devins, respectivement *hounon* et *Bokonon*. Ces derniers sont les garants des esprits, les maîtres de cérémonies rituelles, et souvent consultés soit collectivement, soit individuellement pour les membres de la communauté, même par ceux qui ont migré vers d'autres régions ou pays. On leur soumet tous les cas possibles de mal-être, des plus réels aux plus abstraits, des plus physiologiques aux plus symboliques. Malgré le contact avec l'occident, la présence remarquable de l'Église, contrairement aux autres régions du pays, la croyance au *vodu*, avec ses codes et ses règles, reste très présente dans la conscience collective et individuelle des membres de la communauté. Ces rites rencontrent une adhésion massive, du fait non seulement de leur caractère sacré, mais aussi de leur efficacité en termes de renforcement et de scellement des liens et des conventions sociaux, de leur capacité à apporter des réponses aux maux de ceux qui y trouvent leur planche de salut. Il s'agit de grands moments d'effervescence collective qui mobilisent parfois les communautés *guin-éwé* des autres pays du littoral ouest-africain. Le culte *vodu* et sa capacité de déterminer la pensée et l'agir de ses membres est bien connu<sup>539</sup>, et c'est pratiquement un lieu commun que de dire ici qu'il s'agit d'une institution telle que définie plus haut. Mais la situation est plus complexe. En effet, malgré cette adhésion massive au culte *vodu*, il faut dire que c'est aussi la communauté la plus christianisée du pays. Le dimanche est un jour spécial dans cette aire culturelle. Endimanchés, la plupart des gens vont à la messe. Dans la vie quotidienne, ils adoptent le style de vie chrétien, donc son style de pensée également. C'est au moins deux mondes de pensée qui cohabitent, qui s'alternent ou qui se fusionnent au gré des choix des membres, des circonstances et des moyens.

<sup>539</sup> de la torre, 1991, *Le vodou en Afrique de l'Ouest : rites et traditions : le cas des sociétés Guen-Mina (Sud-Togo)*, Paris, L'Harmattan; Surgy, 1990, Bo et vodou protecteurs du sud-Togo, *Nouvelle Revue d'Ethno-psychiatrie*, 16, 77-100; Gilli, 1997, *Naissances humaines ou divines ? Analyse de certains types de naissances attribuées au Vodou*, Thèse de doctorat, Université de Lomé; Brand, 1974, Initiation et consécration de deux vodûnî dans les cultes vodou, *Journal de la Société des Africanistes*, 1, 44.



Mais, tout comme le rite *kabyè*, c'est surtout le culte vodu qui a été instrumentalisé par le pouvoir du Général Eyadéma. Ici également, il était au centre des manifestations rituelles dès que l'occasion le permettait, toujours sous la coupole de sa politique d'authenticité culturelle. Lui-même converti au protestantisme, il lui arrivait d'assister en grande pompe au culte chrétien, notamment lors des fêtes nationales ou d'anniversaires de certains de ses actes « héroïques », ce qui au final revenait à la même chose.

Lorsqu'on s'avance vers le Nord, la configuration n'est plus la même. Au Centre et dans la région septentrionale on peut essayer un regroupement en trois catégories : « les groupes islamisés, les chefferies d'origine para-gourma, et les groupes isolés ».

Traditionnellement, on trouve les groupes islamisés dans la Région Centrale, à Sokodé, Bafilo et Tchamba ; dans la Région des Savanes, à Mango. Cependant, on rencontre des regroupements de communautés islamisées un peu éparpillées dans le pays, notamment dans pratiquement toutes les villes. Elles se retrouvent souvent dans des quartiers semblables appelés généralement *zongo*. Ce groupe se caractérise par la pratique du commerce, lié à l'islamisation portée par les caravaniers Haoussa, ou par les Yoruba et les Djerma du Niger, ou encore les Peuls. Ces communautés sont organisées autour de deux chefs. À côté des chefferies traditionnelles désormais chargées de l'organisation administrative, la structure organisationnelle s'est adaptée au mode d'organisation islamique en acceptant l'institutionnalisation d'un chef spirituel, *Imam*. Ce dernier sert d'intermédiaire entre les membres de la communauté et leur chef local. Malgré la présence de l'Islam, ces sociétés restent tout de même organisées en clans. Le clan qui s'occupe de la chefferie locale et donc du pouvoir politique ne peut pas prétendre au poste d'*Imam* et vice-versa. C'est l'*Imam* qui gère toutes les phases de la vie des membres de la communauté, de la naissance à la mort (baptême, fiançailles, mariage, décès). C'est le mode de vie musulman qui est adopté. Froelich le résume en trois points : « 1. Circoncision, vêtement soudanais les jours de fête, interdiction du porc, adoption d'un nom d'origine arabe ; 2. Assistance à la grande prière du

vendredi, participation pendant au moins quelques jours au jeûne du Ramadan ; 3. Abstinance d'alcool, observance de l'aumône rituelle, prière quotidienne, connaissance de quelques prières et notions générales sur le Coran »<sup>540</sup>. Dans l'organisation de ces communautés, aux côtés des chefs politiques et religieux, les marabouts jouent un très grand rôle. Ce sont des chefs spirituels, l'équivalent des devins. Ils sont consultés sur tous les sujets de la vie et même de l'après-vie. Ils tirent leur puissance de la maîtrise du Coran, de son interprétation. Ils contribuent énormément à renforcer le caractère sacré et efficace de l'Islam. C'est, numériquement, la deuxième religion révélée au Togo, après la chrétienté. Tout comme celle-ci, elle a un esprit, des codes, des règles et des principes, un mode de vie qui correspond à son monde de pensée. Pour le moment le pays n'enregistre aucun problème de cohabitation de ces deux grands groupes qui sous d'autres cieus s'entre-déchirent. Mais ce n'est point l'objet du présent travail. Ici aussi, dire de l'Islam qu'il est une institution serait trivial. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'il fonctionne comme tel et qu'il constitue un monde de pensée distinct sur certains points, de celui de la chrétienté, du culte vodu, du rite *kabyè* et comme on va le voir au paragraphe suivant, des rites *moba-gourma* et *bassar*.

À la différence des commerçants des communautés islamisées, les sociétés d'origine *gourma* (*Konkomba*, *Bassar*, *Gourma*, *Moba*) sont plutôt agricultrices, exception faite des *Bassar* qui vivent sur un gisement de fer et qui sont donc surtout des forgerons. Elles sont organisées en chefferies. C'est souvent le clan de l'ancêtre fondateur qui brigue ce poste. Ces chefs sont soutenus dans leurs actions par les anciens des autres clans du village, une sorte de dignitaires. Aux côtés des dignitaires, on trouve, à l'instar de toutes les communautés, les prêtres spirituels et le devin qui régulent les rites, les tensions sociales, les perturbations intérieures personnelles, les préoccupations métaphysiques. Les *Konkomba* sont reconnus pour avoir été les plus réfractaires à la présence étrangère, notamment européenne. Ils ont refusé les migrations liées à l'économie de plantation et ont préféré franchir la frontière ghanéenne pour échapper aux impôts et aux représailles de l'autorité administrative. Les

---

<sup>540</sup> Cité par : GAYIBOR, *op. cit.*, p. 241.

Gourma-Moba sont aussi attachés à leurs coutumes. Des couvents subsistent encore dans certains villages. Les rites calendaires et funéraires sont tenaces et régulent la vie des membres de la communauté. Ils sont surtout réputés pour leurs danses.

Que ce soit l'aire *ajatado* au sud, les groupes islamisés au centre et au nord, ou les isolats du Nord, l'intérêt de cette catégorisation est surtout de mettre en exergue comment ces communautés gardent un lien social collectif reconnu par leurs membres, malgré les frontières parfois floues<sup>541</sup> entre elles. Elle montre aussi le processus de déstructuration au contact des ethnies entre elles et avec d'autres civilisations, en l'occurrence européennes et arabes. Dans toutes ces sociétés, l'échange était au départ basé sur le troc. L'arrivée des Européens sur la côte atlantique et les voies caravanières au nord a occasionné l'introduction de l'échange marchand, d'abord dans l'aire *ajatado*, puis dans les groupes islamisés et un peu plus tard dans les isolats. La production, qui est essentiellement basée sur l'agriculture de subsistance, la chasse et la pêche, s'est vue orientée vers les cultures de rente (café, cacao, coton, arachide). L'artisanat, notamment le commerce des cotonnades, a modifié les

<sup>541</sup> De toutes les manières, il n'était pas de mon intention de croire à « l'hypothèse naïve selon laquelle chaque tribu ou chaque peuple aurait maintenu sa culture grâce à une ignorance belliqueuse de ses voisins ». Des contacts ont eu lieu, il y a eu des interactions entre toutes ces communautés décrites ici. Certes, des frontières persistent, mais il ne s'agit point de frontières rigides qui fixeraient les membres à l'intérieur d'un cadre reconnaissable ou reconnu. La catégorisation que je tente dans mon argumentation est purement sociale, en ce sens qu'elle met l'accent sur le sentiment de partager des croyances et des valeurs communes comme critère d'identification (et non d'identité d'ailleurs). Même si je conduis ma description de la partie sud à la région septentrionale en passant par le centre, je précise que ni l'espace géographique, ni la langue ne sauraient justifier un quelconque critère d'identité (comme l'exemple que j'ai souligné à propos des Losso et des Kabyè). Je partage entièrement l'idée de Fredrick Barth selon laquelle les groupes ethniques seraient plutôt « des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser des interactions entre les individus ». De ce fait, « Tout d'abord, il est clair que des frontières persistent, en dépit des flux de personnes qui les franchissent. En d'autres termes, les distinctions de catégories ethniques ne dépendent pas d'une absence de mobilité, de contact ou d'information mais impliquent des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquels des catégories discrètes se maintiennent, *malgré* des changements dans la participation et l'appartenance au cours des histoires individuelles. D'autre part, on découvre que des relations sociales stables, persistantes et souvent d'une importance sociale vitale perdurent de part et d'autre de telles frontières et sont fréquemment fondées précisément sur ces statuts ethniques dichotomisés. En d'autres termes, les distinctions ethniques ne dépendent pas d'une absence d'interaction et d'acceptation sociale, mais sont tout au contraire les fondations mêmes sur lesquelles sont bâtis des systèmes sociaux plus englobants. L'interaction dans un tel système social ne conduit pas à sa liquidation par changement et acculturation ; les différences culturelles peuvent persister malgré le contact inter-ethnique et l'interdépendance entre les groupes » (cf. Barth, 1995, Les groupes ethniques et leurs frontières, *In* Poutignat and Streiff-Fenart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris: PUF, pp. 203-207.). Ces différences culturelles qui persistent, je les appelle des « niches culturelles » et ouvre un grand champ de recherche, car elles se doivent d'être étudiées et analysées.

comportements vestimentaires, créant une différenciation nette entre ceux qui avaient de l'argent et ceux qui en avaient moins ou pas du tout et qui continuaient le troc (par exemple dans la région septentrionale et surtout dans les isolats). L'école coloniale a permis l'émergence d'une élite locale surtout dans l'aire *ajatado*, qui occupe des postes administratifs aux côtés des colons et qui affiche sa réussite en adoptant un comportement proche du style de vie du colon : port de costumes ou de *kenté* (surtout pour les femmes), habitats en dur ou/et en tôles, consommation de produits manufacturés, poste radio, parfois voitures, etc. Voici d'ailleurs le constat final que font le professeur Gayibor et son équipe : « Au total, à la veille de l'indépendance, la société togolaise, sous l'effet conjugué de multiples influences, durant trois quarts de siècle de colonisation, s'est progressivement forgé une identité. Les populations rurales, tout comme celles des villes, ont appris à vivre dans des rapports de dépendance de plus en plus étroits, caractérisés par une expansion croissante du mode de vie des centres urbains, notamment de Lomé, la capitale, d'où partaient les valeurs nouvelles, apportées par les pratiques économiques et culturelles coloniales. L'administration coloniale et ses exigences, le système éducatif, le salariat et les échanges commerciaux furent les principaux vecteurs de ces nouvelles valeurs. Celles-ci eurent pour effet de contribuer à la fois à des différenciations de groupes sociaux et au nivellement des déséquilibres, en créant une classe moyenne urbaine par l'homogénéisation des conditions de vie »<sup>542</sup>. Cette économie marchande poursuit son avancée jusqu'à nos jours, en pénétrant les milieux les plus reculés comme les montagnes du pays *kabyè*, notamment à Kukudè, le village d'origine des migrants de Bokokopé. L'anthropologue américain Charles Piot qui travaille sur cette communauté décrit les quelques effets de l'introduction de l'économie marchande dans cette région montagneuse : « Durant le XIXe siècle, non seulement la montagne était considérée supérieure au plan proprement rituel, mais ses habitants étaient réputés disposer de richesses excédant largement celles des gens des plaines (ce qu'attestaient notamment leurs vastes troupeaux de bétail). Avec l'instauration de la domination coloniale, la richesse des communautés des

---

<sup>542</sup> GAYIBOR, *op. cit.*, pp. 254-255.

plaines en est venue toutefois à dépasser celle des communautés des montagnes. Sur la demande insistante des administrateurs coloniaux, quelques-uns des marchés les plus importants furent alors déplacés des montagnes vers les plaines, recentrant le commerce dans les communautés situées là – et offrant un plus large accès aux sources de richesse à leurs membres »<sup>543</sup>. Si tous les mécanismes de base de la société marchande ne sont pas encore en œuvre dans les communautés togolaises, son principe central qu'est l'argent est quant à lui bien ancré dans les esprits et perturbe bien des rapports. Comi Toulabor le dit clairement en faisant recours à Baudrillard, Bastide, Binet ou encore un simple tailleur de Lomé. Pour lui, « c'est devenu une banalité que de rappeler que l'argent a profondément pénétré les sociétés africaines et y constitue désormais le pivot autour duquel s'organisent les relations humaines. Valeur référentielle, il y introduit « une sorte de mutation fondamentale dans l'écologie de l'espèce humaine ». Relevé dans l'atelier d'un tailleur de Lomé, un dicton le confirme avec brutalité : « Quand l'argent parle, la vérité se tait ». Il existe depuis plusieurs décennies « une rupture entre les conduites communautaires et les conduites économiques ». Et les petites gens n'échappent nullement à cette fascination, comme le remarque Jean Binet : « Le peuple a soif de luxe, même s'il vit tous les jours dans la misère ». »<sup>544</sup> Il poursuit en donnant un exemple concret relatif à l'aire *ajatado*, en l'occurrence chez les Ewé, communauté dans laquelle les migrants de Bokokopé se sont installés : « En fait, tout semble indiquer que l'argent revêt une connotation magique, comporte une dimension religieuse. En éwé, il se dénomme *ega* qui signifie aussi le fer et renvoie au redoutable Gu, patron des forgerons. La mère en prévient volontiers son enfant : « L'argent, c'est Gu, on ne le jette pas » (*Ega, Egu ye, Amede me soe dan gbe o*). Et si d'aventure l'on jette à autrui une pièce ou un billet, l'on prend soin de jeter aussitôt une pierre, en murmurant : « Ce n'est pas toi (sous-entendu : Gu) que j'ai jeté. C'est plutôt cette pierre ». De surcroît, l'argent est considéré comme un

---

<sup>543</sup> Piot, *op. cit.*, p. 198.

<sup>544</sup> Toulabor, *op. cit.*, pp. 262-263.

don de Dan (serpent), la divinité vodu du commerce, qui est dispensatrice de la richesse »<sup>545</sup>.

De manière purement théorique, le Togolais moyen se trouve ainsi en présence d'une multitude d'institutions auxquelles il pourrait s'appuyer pour penser et agir, chaque institution produisant en principe un monde de pensée relativement différent. Mais au-delà de ce foisonnement, on peut retenir deux styles de pensées qui émergent : le style de pensée marchand et le style de pensée non-marchand (dont les mondes sont respectivement en rouge et en bleu sur la figure ci-après).

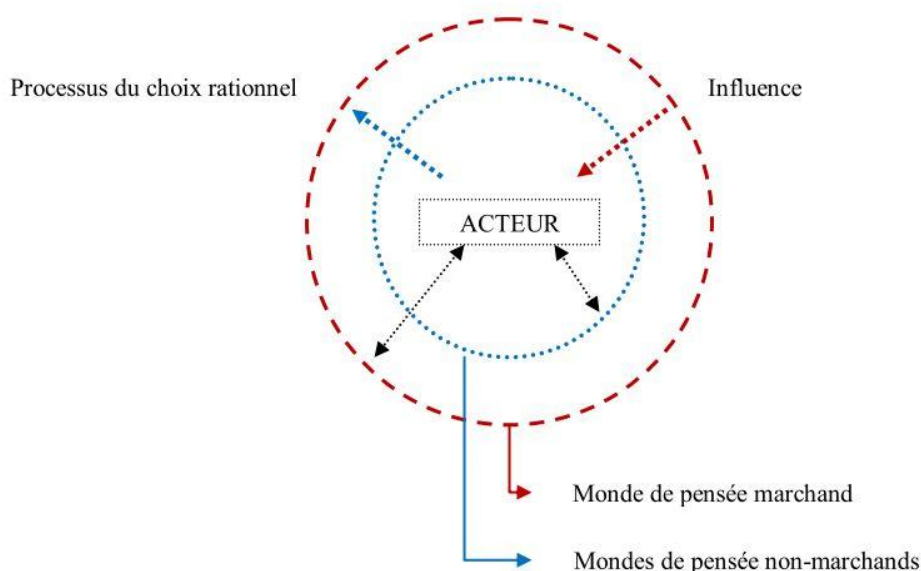


Figure 31 : Influence des mondes de pensée et processus du choix rationnel.

Le dernier est le plus ancien. Il est porté par des institutions rituelles légitimées par l'adhésion encore massive des acteurs à leur monde de pensée du fait de son caractère sacré, de la capacité de ces acteurs à renforcer les liens sociaux et à répondre efficacement à certaines préoccupations d'ordre métaphysique. Ces institutions ont su se maintenir également par l'action politique des autorités étatiques à travers leur programme de promotion des cultures locales.

<sup>545</sup> *Ibid.* p. 263. À propos du serpent, il n'est pas rare de nos jours encore d'entendre des rumeurs sur des revendeuses de tissus, les fameuses Nana-Benz qui auraient des serpents chargés de booster leur recettes. On parle également de certaines revendeuses d'aliments prêts à consommer auprès desquelles l'on aurait retrouvé un serpent vivant dans la marmite toute bouillante.

Mais elles restent très vulnérables face aux assauts offensifs du monde de pensée marchand qui, depuis le XIXe siècle, grignote du terrain dans la sphère non-marchande. Le monde de pensée marchand est porté au début par les colons arrivés sur la côte et les caravaniers au nord, puis par les nouveaux commerçants, négociants et élites, partenaires desdits colons ou desdits caravaniers. L'État a pris le flambeau après les indépendances, tant au niveau de la gouvernance qu'au niveau du comportement des dirigeants. Les nouveaux patrons, issus des écoles coloniales, ont mécaniquement poursuivi la gestion de la nation dans les catégories mentales de l'ancien colonisateur, même s'ils ont prétendu dans les années 1970 proclamer un retour aux sources. Le développement du pays est resté axé sur les échanges avec les anciens pays colonisateurs à partir d'accords bilatéraux ou multilatéraux ponctués de corruptions et d'enrichissement illicite de part et d'autre, et surtout des dirigeants togolais<sup>546</sup>. Ces pays restent les principaux partenaires en développement, même dans le contexte actuel de mondialisation. Pour être plus efficace, cette coopération au développement s'est dotée d'institutions qui pensent le développement à la place des États et de leurs citoyens. Les catégories de pensée produites par ces institutions représentatives du monde de pensée marchand, atteignent les différents acteurs au travers des projets de développement et leurs outils de contrôle. Au milieu de ce tourbillon, l'acteur, influencé par toutes ces institutions, doit opérer des choix au quotidien. Et quelle que soit la rationalité de son choix, il restera toujours mû par l'influence prépondérante d'une de ces institutions. Car ce sont elles qui guident son choix, que ce soit de manière intentionnelle ou non, et elles le font à l'insu de l'acteur,

---

<sup>546</sup> L'enrichissement des acteurs politiques et des employés de l'État, la manière ostentatoire dont ceux-ci en jouissent, ne font qu'accentuer le changement du rapport que les individus ont avec l'argent. Comi Toulabor montre par exemple que la conséquence de cette attitude est que, dans la conscience collective togolaise, les gens ont fini par croire que la richesse était non seulement un don des dieux, un don du destin, mais surtout un moyen de faire un statut de privilégié et de puissance en forçant son autorité et son image par la distribution de la richesse (*ibid.* pp. 262-268.). Olivier de Sardan parlera d'« autorité prédatrice » qui baigne dans une logique d'« accumulation redistributive » pour se maintenir, pour lui, il s'agit tout simplement d'une logique de la corruption (Olivier de Sardan, *op. cit.*, pp. 330-341.). Probablement par peur d'être taxé de culturalisme, ce dernier nie l'existence d'un quelconque « système de valeurs » extérieurs aux individus qui induirait leur comportement, mais admet qu'il y a tout de même une « pression normative commune », des « codes sociaux partagés » qui fondent des « modes de reconnaissance sociale » et des « modes d'intelligibilité des interactions » (Si ce n'est pas dire la même chose avec des mots différents). On pourra toutefois lui donner raison quand on pense à Poincaré qui attire l'attention des chercheurs sur l'importance du choix des mots. À la notion de « facteur culturel », Olivier de Sardan préfère le concept de « logique ».

modulo la question de la reproduction de la domination à travers les « rapports de production ». Je souligne ici l'importance de l'argumentation de B. Steinmann qui rappelle un exemple donné par Marx à propos de la reproduction d'une logique purement libérale dans la tête d'un industriel en Angleterre, désireux d'émigrer avec son usine en Australie. Il se retrouve tout seul une fois arrivé dans le pays de cocagne, car il avait oublié d'exporter avec son usine les rapports de production. Aucun domestique n'était plus là pour assurer son service et ses ouvriers avaient trouvé spontanément eux-mêmes le goût de l'entreprise individuelle, une fois la contrainte de l'État disparue<sup>547</sup>. Dans une tentative partant d'un tout autre point de vue, et pour expliquer l'attitude des Noirs en Amérique dans les années 1930, Woodson écrivait : « When you control a man's thinking you do not have to worry about his actions. You do not have to tell him not to stand here or go yonder. He will find his "proper place" and will stay in it. You do not need to send him to the back door. He will go without being told. In fact, if there is no back door, he will cut one for his special benefit. His education makes it necessary »<sup>548</sup>. Les catégories de pensée qui permettent à l'acteur de penser et d'agir sont bel et bien contrôlées par les institutions (ce sont les institutions qui pensent, dit notre auteur Mary Douglas), en l'occurrence, pour ce qui concerne Bokokopé, les institutions rituelles non marchandes *kabyè* et *éwé* et celles marchandes de l'État et des organisations de développement qui interviennent dans le hameau. Il reste à voir de manière concrète, en quels termes peuvent se présenter les résistances particulières ou collectives au monde marchand, ce que certains anthropologues appellent encore éventuellement « états mentaux », susceptibles de guider l'action des acteurs à Bokokopé ; c'est ce que je voudrais montrer dans le chapitre suivant, en repartant des principes axiologiques et de leurs effets sur l'individuel et le collectif.

---

<sup>547</sup> Voir le paragraphe "Entités abstraites et réifications à propos de l'économie et des individus" p. 13-14 in : Steinmann, 2007, Retour critique sur la naturalisation des savoirs. Un empirisme raisonné à propos des théories indigènes et des systèmes normatifs locaux : le cas des "boissons fermentées", *Socio-Anthropologie*, n°20, 1er sem. 2007, ERASH.

<sup>548</sup> Woodson, 1933, *The mis-education of the Negro*, Washington, D.C., Associated Publishers.



## Chapitre 15

Des styles de pensée autour de quatre principes axiologiques : le travail, l'argent, le don et le vivre ensemble.

*« Quel point commun y a-t-il entre un hamburger, Jésus-Christ et une petite grenouille ? Outre le fait qu'ils se mangent tous les trois [Les Français sont connus pour déguster les cuisses de grenouilles, et les catholiques mangent symboliquement leur dieu lors de l'eucharistie]<sup>549</sup>, ils possèdent une autre particularité commune, qu'ils partagent d'ailleurs avec les ours en peluche, la schizophrénie, la tour Eiffel, le chiffre sept, le Père Noël ou l'existentialisme. Tous ces mots évoquent quelque chose en nous : une image, un souvenir, un fantasme, une idée plus ou moins vague... Bref, tous existent à l'état de représentation mentale ». (Dortier, 2014: 414)*

Chacun de nous pense et agit à travers des représentations collectives, des catégories de pensée que nous encodons et qui sont reproduites par des institutions de toutes sortes. Cela conduit parfois à des raisonnements complètement biaisés.

De bons raisonnements, basés sur la logique, même mathématique, et calibrés par des calculs quantifiés et mesurés au mucron près, peuvent mener à de fausses croyances. Et c'est bien cette menace qui pèse sur le cadre logique comme instrument d'évaluation de projets et de la richesse des bénéficiaires. J'exclus donc d'emblée l'une de ces fausses croyances savamment menée par certains chercheurs qui tendent à penser que les illettrés et les paysans du village ne feraient que suivre leurs croyances traditionnelles comme les moutons de Panurge, sans raisonner face à des situations plus ou moins complexes données. À l'instar des lettrés et des modernes, ils s'appuient sur des institutions pour décrypter le monde, s'auto-identifier ou encore s'identifier par rapport à autrui. Précédemment, j'ai donné une description détaillée des rites *kabyè*, j'ai montré en quoi ils étaient une institution et en tant que telle,

---

<sup>549</sup> Rajoutée par moi-même. Il s'agit d'une note de bas de page. J'ai jugé qu'elle pourrait être utile pour la compréhension du lecteur.

dans quel contexte national et international elle se situait, j'ai expliqué comment elle pourrait produire des états mentaux, au même titre que les autres institutions et de ce fait, donner le choix aux membres de la communauté de penser et d'agir. Dans ce chapitre, je présente certaines catégories de pensée qui émergent autour de certains principes axiologiques soulignés plus haut et qui peuvent permettre de mieux comprendre le comportement des migrants de Bokokopé vis-à-vis des indicateurs de mesure de la richesse et du bien-être.

Mais avant tout, il serait sans doute utile que je précise un peu comment je pense que les individus « encodent » les catégories de pensée produites ou reproduites par les institutions en général et par voie de conséquence, celles des migrants de Bokokopé. Des recherches ont montré que les états mentaux (la pensée, les croyances, les sentiments, les désirs, les intentions, les émotions) sont structurés de diverses manières. Il y en a qui pensent qu'ils se présentent à l'individu sous le modèle d'un dictionnaire, c'est-à-dire sous la forme d'une liste de propriétés. Exemple : « *silm* est une boisson à base de mil » ; « Elle est fermentée » ; « Elle se boit dans unealebasse ». L'intérêt de cette hypothèse est qu'elle explique la possibilité du raisonnement logique : ces propositions peuvent être réduites à des propriétés plus élémentaires ou être combinées pour donner d'autres propositions de type : « j'ai aperçu Yao avec unealebasse. Il est en train de boire *silm* » ; mais sa fécondité est limitée par sa structure. Comme on peut le remarquer, il peut s'agir d'une boisson à base de maïs, de riz, ou de soja, ou simplement de l'eau. Si l'individu enregistre les catégories sous ce principe, il sera donc confronté à d'énormes difficultés de jugement. Dans les années 1970, Eleanor Rosch<sup>550</sup> propose sa théorie des « prototypes ». Pour elle, nous pensons les choses et nous agissons en faisant référence à des prototypes courants de cette pensée ou de cette action, et non à des listes de propriétés. C'est dans cet ordre d'idée que les théories basées sur la notion de « *pattern* » vont voir le jour. Elles estiment que nos états mentaux sont organisés à partir de *patrons* qui se déclinent selon les auteurs en *schémas*, *canevas*, *configurations*, *collectifs*, *modes* ou *mondes*. Ces *patterns* fonctionnent comme des modèles ou des cadres de référence. Mary

---

<sup>550</sup> Rosch, 1973, Natural categories, *Cognitive psychology*, 4, 328-350.

Douglas fait partie de ce courant. En s'appuyant sur les travaux de Fleck, elle opte pour la notion de « monde de pensée ». Comme elle le dit elle-même, « Il est aujourd'hui plus aisé d'utiliser les termes [...] de monde de pensée pour désigner le groupe social défini par un style de pensée spécifique »<sup>551</sup>. Quelle que soit l'hypothèse, on peut remarquer que tout le monde semble d'accord sur le fait que les mondes de pensée sont des cadres stables, or on sait bien que les idées changent selon les époques, les milieux, etc. d'où une autre question préalable à laquelle je dois répondre. Comment expliquer cette stabilité des styles de pensée ? J'y répondrai en faisant un résumé des arguments que j'ai présentés dans les chapitres précédents en disant, à la suite de Jean-François Dortier<sup>552</sup>, que cela est dû à leur triple ancrage : psychologique, social et institutionnel.

Psychologique, parce que l'enfant intériorise la manière dont sa culture analyse l'esprit (somme des états mentaux). Bruner a montré par exemple comment l'enfant apprend à donner du sens au monde et en particulier au monde social : par les histoires qui lui sont racontées et qu'il apprend à raconter lui-même au sein de sa famille et de ses compagnons de jeux. Edgar Morin parle même de « *imprinting culturel* » susceptible de « s'inscrire cérébralement dès la petite enfance par la stabilisation sélective des synapses, inscriptions premières qui vont marquer irréversiblement l'esprit individuel dans son mode de connaître et d'agir »<sup>553</sup>. Ancrage social, du fait du poids de l'habitude, de la soumission des individus aux normes du groupe qui stabilisent les styles de pensée dans la vie de tous les jours. Sur le plan social toujours, les styles de pensée trouvent leur stabilité du fait de la fonction qu'ils jouent, notamment la fonction cognitive, la fonction d'orientation de l'action, la fonction de justification des pratiques et la fonction identitaire. Ancrage institutionnel enfin, parce que les styles de pensée sont produits et reproduits par des institutions légitimées par leur caractère

---

<sup>551</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 49.

<sup>552</sup> Dortier, 2014, L'univers des représentations, *In*: Dortier (dir.) *Le cerveau et la pensée. Le nouvel âge des sciences cognitives*, Paris: Sciences Humaines Editions, pp. 419-422).

<sup>553</sup> Edgar, 1991, Méthode IV. Les idées: leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation: Paris: Le Seuil.

sacré ou officiel, et permettent non seulement de « décrire la réalité » mais aussi d'« évaluer les projets et d'agir ».

À Bokokopé, toute analyse faite, on peut regrouper les styles de pensée autour de deux types de principes axiologiques : des principes extérieurs à l'individu, n'ayant pas de lien direct avec son corps ; et des principes liés à l'individu. Les principes extérieurs concernent les *biens extérieurs*<sup>554</sup>, matériels et non matériels, de consommation ou de production ; les principes liés à l'individu ont trait aux qualités auxquelles celui-ci peut prétendre. C'est l'agencement de ces deux types de principes qui rend possible la richesse, au sens de *ñim*, c'est-à-dire la richesse en quatre dimensions (voir figure N°20 sur *Èyuu dans son rapport avec son environnement naturel et social*), et par voie de conséquence, provoquer en l'individu une *émotion* de joie synonyme de bien-être qui n'est que l'humeur dérivée de cette émotion (par exemple la bonne humeur, le plaisir, la satisfaction, le soulagement, etc.).

### 15.1. Du principe *travail* et de ses représentations à Bokokopé.

*« La société de consommation n'est point apparue tout à coup parmi des sociétés où l'on ne consommait point. Cesser de consommer, c'est attenter à ses jours. On consomme dans toutes les sociétés, mais, dans la société dite de consommation, on consommerait trop. Le mot consommation a connu un sort identique à celui du mot passion : l'un et l'autre évoquent maintenant l'idée d'un excès ». (Blais, 1974: 29)*

« - Demain c'est le 1<sup>er</sup> mai ? Oui, mais pourquoi tu parles de ça ?

<sup>554</sup> J'emprunte cette notion au philosophe et pédagogue québécois Martin Blais. Cette notion a l'avantage d'élargir la critique de la marchandisation du monde à d'autres biens qui ne sont pas forcément matériels, mais aussi de relativiser la position des contempteurs des biens matériels en montrant qu'il en existe qui, en tant que moyens d'atteindre une fin, peuvent être des qualités susceptibles de rendre l'être humain digne d'estime, qui sont donc de ce fait, à la fois des biens matériels et des qualités. Il en va ainsi du travail et de l'argent par exemple. En somme, les biens extérieurs correspondent au premier et au deuxième sens du mot valeur tels que je l'ai présenté précédemment, c'est-à-dire des choses qui font que la vie vaut d'être vécue et des moyens d'atteindre une fin. Les principes liés à l'individu ou biens intérieurs, s'accordent quant à eux au troisième sens du mot valeur, en d'autres termes les qualités qui rendent l'être humain digne d'estime.

- Haï !, parce que demain on ne pourra pas se rencontrer, demain c'est férié, on ne travaille pas. Et après c'est le weekend. Je vous propose donc lundi prochain, qu'en pensez-vous ?

- [rire] Eh ! Ça c'est pour les travailleurs !, Nous, nous sommes des paysans, ça ne vous concerne pas. Tu sais, si tu ne viens pas demain, nous, nous irons quand même au champ. Pour nous je pense que ça ne change pas grand-chose, c'est comme le weekend dont tu parles, weekend ou pas weekend, moi je suis dans mon champ, sauf quelques dimanches bien sûr, donc c'est à toi de voir.

- Bon ! je vais venir après demain, samedi. C'est bon ?

- Oui, nous t'attendrons ici même »<sup>555</sup>.

Il s'agit de l'extrait d'une conversation entre Vipro et les membres du groupement de Bokokopé le jeudi 30 avril 2009. Vipro est l'un des techniciens d'une association de développement qui accompagne les migrants de Bokokopé sur un projet d'élevage. Il était question de revenir le lendemain pour poursuivre et trancher la question sur le type de porcherie et surtout l'endroit précis où elle devrait être implantée. Ils étaient divisés sur le sujet : d'aucuns voulant une petite porcherie individuelle pour chaque maisonnée, d'autres préconisant deux enclos à deux endroits différents, et une troisième tendance favorable à un bâtiment unique commun à tous. Sujet important donc. Seulement, effectivement, en 2009, la fête du 1<sup>er</sup> mai, la « Fête du travailleur » comme on l'appelle communément au Togo, mais pas seulement d'ailleurs, cette fête donc tombait un vendredi. C'est une journée fériée, avec le défilé traditionnel des différents corps de métiers, des syndicats, etc. et surtout l'inévitable pique-nique dans une ambiance festive. On peut comprendre l'embarras de Vipro, surtout que toute l'équipe de l'association de développement s'est organisée et a prévu des activités commémoratives. Il n'était pas question de rater ça !

---

<sup>555</sup> Note de terrain, Bokokopé, avril 2009, entretien entre Vipro et le bureau du groupement d'élevage. C'est Kouméalo, la présidente qui réplique à Vipro le technicien de l'association de développement.

Mais, ce qui est intéressant dans cette interaction, ce n'est pas tant le fait que Vipro passe à côté d'une occasion festive, c'est plutôt la représentation que les uns et les autres se font de la journée du 1<sup>er</sup> mai et par ricochet de la notion de *travail*. Les paysans semblent dire que leur activités champêtres n'étaient pas du travail et que de ce fait les « travailleurs » c'étaient les autres, c'est-à-dire des gens comme Vipro et ses collègues employés par une ONG, mais aussi tous ceux qui ont une rémunération financière plus ou moins fixe en contre partie de leur activité. Ont-ils des raisons de le penser ? Rappelons par la même occasion le sens de la fête du 1<sup>er</sup> mai ? Que commémore-t-elle ?

Le but ici n'est pas de faire l'histoire de cette fête, mais de comprendre son origine et de clarifier, pour mon propos, le style de pensée qu'elle porte. Pour simplifier, on sait qu'à l'origine cette journée a été instaurée pour commémorer les combats de la lutte ouvrière, que ce soit aux États-Unis, en France où tout semble avoir commencé, ou dans tous les pays qui ont adopté cette manifestation. Les dates de célébration varient d'un État à l'autre du fait, par exemple, de la distinction faite aux États-Unis entre la fête du travail, *labor day* (1<sup>er</sup> lundi de septembre) et la fête des travailleurs (1<sup>er</sup> mai). La date du 1<sup>er</sup> mai est la plus retenue au monde. Elle correspond à la date à laquelle une grève générale a été lancée par des syndicalistes américains en 1886 pour réclamer l'instauration d'une journée de travail de huit heures. Pourquoi précisément le 1<sup>er</sup> mai ? Parce qu'aux États-Unis, les contrats des travailleurs prenaient fin le 30 avril et qu'ils devaient parfois déménager pour entamer un autre (d'où *moving day*) contrat le 1<sup>er</sup> mai suivant. En France c'est 1889, lors de la 2<sup>ème</sup> Internationale socialiste, à l'occasion du centenaire de la Révolution et de l'exposition universelle, que la décision a été prise sous l'impulsion de Jules Guesde et de Raymond Lavigne : on fixait le 1<sup>er</sup> mai comme jour de manifestation en vue de l'obtention de la réduction du temps de travail hebdomadaire à 48 heures. Depuis lors, cette manifestation est entrée dans la tradition et a été exportée dans les colonies<sup>556</sup>.

---

<sup>556</sup> Sur la fête du 1<sup>er</sup> mai, le lecteur pour consulter avec intérêt : Larivière, 1975, *Le 1er [je premier] mai: fête internationale des travailleurs*, Éditions A. Saint-Martin.

Au Togo, ancienne colonie française, cette tradition a toujours été respectée, aussi bien comme journée de lutte ouvrière qu'en tant qu'instrument politique. Non seulement le 1<sup>er</sup> mai est férié au Togo, mais il est l'occasion de grandes manifestations. Sous le régime Eyadema, celui du parti unique notamment, cela a été une occasion de manifestation de soutien au timonier national, à qui on attribuait le titre de « premier travailleur togolais »<sup>557</sup>. Il était organisé un grand défilé en présence du chef de l'État habillé tout en blanc pour l'occasion, au cours duquel tous les corps de métiers marchaient derrière le même et unique syndicat du pays, la CNTT (Confédération Nationale des Travailleurs du Togo) affilié bien sûr au parti unique, le RPT (Rassemblement du Peuple Togolais). Le contenu des discours faisait une large place aux éloges au Président de la République, « premier travailleur »<sup>558</sup>, pour avoir permis à de nombreux fils et filles du pays d'avoir des salaires décentes et des conditions de travail enviables... Et le Général président de répondre par des encouragements au sérieux dans le travail, à la discipline, à la lutte contre la corruption, etc., puis de finir par des annonces, soit quelques augmentations de salaires, soit de déclarer férié le lendemain 2 mai, etc. Avec le processus de démocratisation enclenché depuis les années 1990, les syndicats se sont multipliés et le 1<sup>er</sup> mai, tout en gardant son aspect festif et revendicatif, s'est beaucoup plus ouvert à la lutte politique, commémorant tantôt des victimes de répressions policières ou

---

<sup>557</sup> Koffi parle de « détournements de fêtes du régime Eyadema ». voir : Koffi, 1999, Réjouissances privées et cérémonies officielles. Une histoire sociopolitique de la fête à Lomé, In Goerg (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris: Karthala. Sur la fête du 1<sup>er</sup> mai au Togo, voir aussi : Donald, 2012, Fête du 1er mai 2012 au Togo: LA TRADITION RESPECTÉE, *Pour la Patrie l'Union en ligne* [En ligne], Disponible sur: <http://pa-lunion.com> [Consulté le 22/02/2014]; Cissé, 2013, Fête des travailleurs au Togo: Un fiasco de plus « Le Bruit du Silence, [En ligne], Disponible sur: <http://aphtal.mondoblog.org> [Consulté le 22/02/2014]; Souza, 2013, République Togolaise - Fête des travailleurs et fête du travail, [En ligne], Disponible sur: <http://www.republicoftogo.com> [Consulté le 22/02/2014]; Rfi, 2013, Togo: manifestations du 1er-Mai sous le signe du deuil national, *RFI* [En ligne], Disponible sur: <http://www.rfi.fr/afrique/2> [Consulté le 22/02/2014].

<sup>558</sup> De manière moins passionnée, on peut souligner, à en croire Louis-René Nougier, que Le vrai travail commence avec la possibilité de transmettre le geste au niveau spatial (de proche à proche), au niveau temporel (de génération à génération), avec la possibilité de l'améliorer, d'accumuler de l'expérience. En cela, le premier "travailleur" est l'*homo faber*. Il écrit : « La plus large fraction de l'humanité australopithécienne poursuit sa collecte, mais une élite se constitue, adonnée au débitage du galet. Ce premier *homo faber* est déjà *homo sapiens*, par ses créations aux gestes successifs éclairé, *homo loquens* aussi, car il a reçu et transmet ses expériences. On ne peut dissocier les caractères de l'homme. Il est l'homme en bloc, comme il est le premier "travailleur". Premier transformateur de la matière, créateur d'outils et de formes nouvelles, ce travailleur passe déjà pour quelque être supra-naturel, au-dessus des autres, simples et vulgaires collecteurs. Il est déjà quelque peu "proto-sorcier" ou "proto-chef", ne serait-ce que de sa propre famille ou de son maigre clan primitif». Cf. : Nougier, 1962, Origine du travail, In Parias (dir.), *Histoire générale du travail*, Paris: Nouvelle Librairie de France, p. 14.

appelant à des grèves générales pour satisfaire des revendications politiques (révision de constitution, démissions d'hommes politiques..).

L'image du travail qui en ressort, que ce soit aux États-Unis, en France ou au Togo, est bien celle du travail salarié, un travail qui suppose un patron et un employé en lutte perpétuelle entre eux. Dans ce contexte, les paysans<sup>559</sup> de Bokokopé ont sans doute raison de ne pas se sentir appartenir à cette catégorie. Mais est-ce à dire que ces paysans ne travaillent pas ? Koubo, le voisin immédiat du chef, m'a dit un jour « ici à Bokokopé on travaille dur ! Du fait qu'on doit donner une part des récoltes aux propriétaires terriens, on se doit de multiplier les terres. Mais le travail reste moins pénible ici qu'au village où la terre est plus dure ». Ils sont d'ailleurs nombreux à parler de leurs activités champêtres en usant du mot *tvmlye* qui veut dire travail. Dans le chapitre sur la mythologie *kabyè* et ses rites, on a vu la place qu'occupaient les activités de production (agriculture, chasse) dans la construction sociale de l'initié. Ces activités étaient plus liées aux notions de courage, de résistance et d'entraide, plutôt qu'à une éventuelle rémunération. Ou plutôt si, il y en a une, celle qui garantit la capacité de se nourrir, de nourrir sa famille, de subvenir à ses besoins les plus essentiels et d'apporter son soutien à ceux qui en ont besoin, un travail qui a une valeur d'usage. Mais ceci n'intéresse pas le travail du 1<sup>er</sup> mai. Pour ce dernier, seule compte la valeur marchande du travail, en d'autres termes la quantité de travail rémunéré. Par contre, le travail qui n'est pas rémunéré, même s'il est utile à l'homme, ne compte pas. Le problème est donc le fait de percevoir le travail comme un *bien extérieur* à l'homme, qu'on peut acheter ou vendre. Une journée « sans travail » peut ainsi se comprendre. Puisque l'employeur cherchera à tout prix à payer le moins cher possible le travail afin de gagner plus, les travailleurs doivent se battre pour vendre aussi le plus cher possible leur travail.

---

<sup>559</sup> Dans sa propagande autour de l'authenticité, il est vrai que le Général Président n'arrêtait pas de répéter à l'occasion « la terre ne trompe jamais ! », une variante du slogan vichyste « la terre ne ment pas ». Il a également fait la promotion des coopératives agricoles et de la mécanisation de l'agriculture. Mais l'image du travail réellement mise en scène restait le « travail de bureau » comme disent les paysans togolais.



La conséquence, c'est le *culte de l'efficacité* et son effet immédiat qu'est la *civilisation du toujours plus*. Au cœur donc de la polémique, se trouve la monnaie comme instrument de mesure du travail. Bertrand de Jouvenel écrit dans son *essai sur le mieux vivre*, « La possibilité de soumettre une multitude d'actions et d'objets à la même unité de mesure a rendu bien des services à l'économie, et il est compréhensible que les éléments irréductibles à une mesure monétaire aient été rejetés hors de la science économique ; ces éléments n'étaient pas jugés sans valeur, mais ils ne pouvaient pas entrer dans l'édifice intellectuel construit par les économistes ». Or, c'est justement cet « édifice intellectuel » qui caractérise le monde de pensée dominant sur lequel s'appuient la plupart des politiques pour penser leurs actions, comme le précise B. de Jouvenel, « Cette attitude ne comportait pas la moindre intention de mépris. Pourtant le prestige grandissant de l'économie conduisit à mettre l'accent sur les réalités étudiées par les économistes, au détriment de celles dont ils ne faisaient pas mention. De nos jours, la science économique, remplaçant de plus en plus la science politique, est devenue le guide de l'homme d'État à la poursuite du bien-être social »<sup>560</sup>.

Le travail rémunéré, les migrants de Bokokopé le connaissent. En dehors des champs qu'ils cultivent, ils s'adonnent aussi à ce qu'on appelle *métayage* dans le village, c'est-à-dire le fait qu'ils travaillent dans les champs d'une tierce personne en contrepartie d'argent. Les deux parties discutent et conviennent du prix à fixer. Mais, pour beaucoup de migrants, ils pensent qu'ils rendent service à ces propriétaires de champs qui sont d'ailleurs les propriétaires des terres sur lesquelles ils vivent. Selon eux, comme me le confiait Koubo, « le travail n'a pas de prix, et je ne pense pas avoir été payé pour ce que j'ai fait dans un champ depuis que je suis ici, il m'arrive même de ne rien prendre, ou de prendre l'argent mais faire le travail à moitié parce que dépassé par l'ampleur de la tâche, et quand cela arrive, le propriétaire me dit qu'il comprend, mais il y en a qui s'énervent. Le problème, c'est que si nous cherchons à prendre de l'argent pour tout le travail que nous faisons, nous risquons de perdre certaines amitiés ». Il n'a peut-être pas de prix, mais le travail a un coût, lui répondront les

<sup>560</sup> De Jouvenel, 2002, *Arcadie : essais sur le mieux-vivre*, Paris, Gallimard, pp. 9-10.

économistes. Et comme le dirait James Scott<sup>561</sup>, « sécurité avant tout », peut-être que les migrants de Bokokopé préfèrent s'assurer de leur mieux-vivre que de maximiser le profit. Et de toutes les manières, comme je l'ai montré plus haut, leur monde de pensée catégorise le travail en tant que valeur d'usage et de construction de liens sociaux<sup>562</sup>. En tout cas, on revient au même point que précédemment, le problème ce n'est ni le travail, ni le fait qu'il soit échangé, mais c'est plutôt l'argent comme monnaie d'échange.

<sup>561</sup> James C. Scott dégage deux principes qui permettent de comprendre l'économie paysanne : la norme de réciprocité et le droit à la subsistance. Il écrit notamment : « Il est, me semble-t-il, possible de commencer par deux principes moraux qui paraissent solidement intriqués à la fois dans le modèle social et dans les injonctions qui règlent la vie des paysans : *la norme de réciprocité* et le *droit à la subsistance*. Il y a de bonnes raisons de croire que la norme de réciprocité comme le droit à la subsistance sont les véritables éléments moraux qui composent la « petite tradition ». La réciprocité sert de formule morale centrale pour régler les conduites interpersonnelles. Le droit à la subsistance définit les besoins minimaux que chaque membre de la communauté doit pouvoir satisfaire dans un contexte de réciprocité. Ces deux principes constituent, au sein de l'économie paysanne, des nécessités vitales. Tous deux s'incarnent dans des configurations sociales concrètes qui doivent leur puissance et leur longévité à la force de l'approbation ou de la désapprobation morale que les villageois appliquent ». cf. : Scott, *op. cit.*, p. 328.

<sup>562</sup> Voici comment Charles Piot résume le style de pensée kabyè en ce qui concerne le travail : « En tant qu'enfant, de façon congruente avec sa nature androgyne, le petit garçon participe aux travaux des deux sexes : il accompagne son père aux champs, aide sa mère dans les tâches domestiques (cuisiner, aller chercher l'eau du puits, etc.). Mais tout change quand il devient *ifalv*. Il cesse de prendre part aux travaux féminins et rejoint pour la première fois un groupe de travail d'adultes mâles (*ikpari*). Il s'agit d'un changement capital, car ces groupes de travail de quatre à six personnes sont le pont d'étai du système agricole kabre [...]. Ces groupes se réunissent lors des moments critiques du cycle agricole, en particulier durant la seconde période de sarclage du sorgho du juin, puis lorsque sont édifiés les monticules recouvrant les têtes d'igname en août. On attend en effet des *asɔkaa* qu'ils commandent les *haɔaa* – donc qu'ils accomplissent une part plus importante du travail commun et qu'ils finissent avant les autres. [...]. Les Kabyè disent qu'un *isɔkv* doit prouver qu'il est capable de nourrir sa famille à la force de sa houe ». cf. : Piot, *op. cit.*, p. 111.

## 15.2. De l'argent et de ses représentations à Bokokopé.

*« Dans l'objet sacré, les hommes qui l'ont fabriqué sont à la fois présents et absents, présents mais sous une forme telle que celle-ci dissimule le fait que les hommes sont à l'origine même de ce qui les domine et de ce à quoi ils rendent culte. C'est la même relation que les hommes entretiennent vis-à-vis de l'argent lorsque celui-ci fonctionne comme un capital, comme de l'argent qui rapporte de l'argent, et paraît donc capable de s'autoreproduire par lui-même, de s'engendrer lui-même indépendamment des hommes qui l'ont produit ». (Godelier, 2010: 97-98)*

Lorsque Koubo dit qu'il lui arrive de ne pas achever une tâche et que certains « employeurs » comprennent, c'est parce que les deux parties se sont rendu compte que la valeur<sup>563</sup> de la monnaie d'échange (l'argent, en l'occurrence le franc CFA) n'est pas à la hauteur de l'effort demandé ou de l'effort fourni (cela dépend si on se situe du côté du migrant métayer ou du propriétaire du champ). C'est la même raison qui met hors de lui « l'employeur » qui s'énerve. Dans cette situation de coopération, dans le premier cas, le propriétaire du champ tout comme Koubo accepte de se sacrifier pour maintenir la relation, dans le second cas, aucun des deux n'accepte le sacrifice, du coup la relation s'entache de colère. Il peut être intéressant de savoir pourquoi, dans la deuxième situation, cela n'a pas marché ? Et l'hypothèse que je pose est celle de la non coïncidence des mondes de pensée sur lesquels Koubo et son « employeur » se sont appuyés pour penser leur transaction. Pour Koubo, le travail n'a pas de prix. Il ne se *sent* comblé que dans la mesure où il *juge* par lui-même que son effort a été récompensé par le montant de francs CFA qui lui a été proposé. Évidemment, ce qu'il *sent* et ce qu'il *juge* est complètement subjectif, aussi bien par rapport à lui-même que par rapport à son partenaire d'interaction. Par rapport à lui-même, parce qu'il s'est rendu compte après quelques jours de travail qu'il avait l'impression de fournir plus d'effort que ce

---

<sup>563</sup> Valeur au quatrième sens du terme bien sûr, c'est-à-dire des choses qui prennent de l'importance selon les circonstances du moment.

qu'il comptait produire pour le même montant d'argent. Subjectif par rapport à son partenaire, car ce qu'il sent et ce qu'il juge n'est pas forcément ce que lui sent ou juge aussi. Pour que ça marche, il aurait fallu que les deux interactants soient dans un monde où la prestation ne soit pas régulée par l'argent, mais par une autre forme de monnaie qui aurait de l'importance pour Koubo au point de juguler son effort. Lorsqu'il dit qu'il lui arrivait de ne rien prendre comme rémunération, en creusant un peu la question, il a rajouté qu'il s'agissait parfois d'échanges avec « un ami », « un frère », « le fils du propriétaire terrien de Tchaa », « le maître du CEE1 de l'école primaire de Bokokopé », etc., en somme, avec des personnes qui ont appris à échanger des biens et des services sans forcément faire référence à l'argent, mais au principe de réciprocité simple. Comme le dit Mary Douglas, « La solidarité signifie qu'il y a des individus qui sont prêts à souffrir au nom du groupe et qui attendent des autres le même comportement en leur faveur »<sup>564</sup>. Et je rajoute que cette « attente de faveur » n'est pas malade et n'est point soumise à des calculs coût-bénéfices ou utilitaristes. Je suis conscient que je cours le risque de compliquer mon argumentation en faisant recours à cette notion. Le débat sur l'utilitarisme est loin d'être tranché et il est clair qu'on peut pousser le raisonnement jusqu'à l'infini pour prouver que toute action est intéressée, même dans le cas où un homme offrirait un cadeau à son épouse (contrairement à Malinowski qui pensait avoir saisi là un don gratuit, Mauss lui répond qu'il n'en était rien du tout, que c'était pour récompenser ou d'espérer les services sexuels de celle-ci). B. Steinmann fait une analyse similaire, à propos de la manière dont les valeurs d'usage et d'utilité dans un village rural des montagnes centrales himalayennes du Népal sont articulées ainsi que la façon dont se définissent les identités, en particulier sexuées<sup>565</sup>. Elle montre bien comment les principes auxquels se réfèrent les usagers sont profondément dépendants d'observances religieuses déclinées selon les codes bouddhistes locaux, qui redéfinissent constamment les points de vue des acteurs et leur « sensibilité à leurs propres usages », sensibilité qui fonctionne

---

<sup>564</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 29.

<sup>565</sup> Voir : Steinmann, *op. cit.*

en cercle (cf. *infra* la référence à une comptine décrivant les usages du monde dans un cercle indéfiniment auto-référent).

À propos de l'exemple précédent du « don », et de la question de la réciprocité dans le don, je pense que la vraie question n'est pas de savoir s'il y a un don gratuit ou pas, mais celle de se demander si l'*attente du contre-don* doit être calculée en tenant compte du CCB (calcul coût-bénéfice) et surtout du *temps* (quand est-ce que j'aurai mon intérêt ?). Un deuxième niveau du problème surgit ici alors : la différence de styles de pensée entre le monde de pensée marchand et le monde de pensée non-marchand autour du principe *travail* doit également se percevoir au niveau même de la *systématisation ou non du calcul et du temps d'attente des résultats de ce calcul*. Dans le monde de pensée marchand, c'est le résultat du CCB qui guide l'action, ce qui justifie l'usage de l'argent comme monnaie d'échange. Certes, il serait démagogique (et contradictoire –voir *infra*-) de ma part, de prétendre que l'argent est sans importance à Bokokopé ou qu'on ne connaîtrait pas son usage moderne réel. Il serait étonnant par exemple, qu'arrivé à Kpalimé Henry se présente à la pompe avec un cochon, en échange de quoi il demanderait qu'on lui fasse le plein d'essence de sa mobylette. Par contre, ce que fait souvent Henry, c'est de vendre son cochon avant de passer à la pompe. Et je sais que dans de telles situations, Henry ne se pose pas trop la question de savoir s'il a fait de la marge sur sa vente et de combien, l'intérêt de son opération de remplir le réservoir de sa mobylette et en plus, la satisfaction qu'il en a retirée (la mobylette acquiert à Bokokopé une valeur symbolique plus grande que le cochon). Je dirais même que l'importance de l'argent est reconnue par les migrants de Bokokopé et même par leur institution rituelle, d'autant plus que, comme je l'ai décrit plus tôt<sup>566</sup>, l'un des rituels qui consacre l'initié en tant qu'adulte, est la remise d'argent par l'oncle maternel à son neveu<sup>567</sup>. Mais il ne faut pas oublier non plus la phrasée qui accompagne le geste de l'oncle : pour que tu puisses acheter des animaux, les élever afin de mieux prendre soin de ta famille. Il faut

---

<sup>566</sup> Voir chapitre 12

<sup>567</sup> B. Steinmann a montré comment, dans un rituel dédié aux ancêtres du clan, la population rurale népalaise pouvait engager le montant des revenus agricoles d'une année entière de travail : voir : Steinmann, 1992, *Doila et rites mdos : image des ancêtres à travers les textes rituels*, *Tibetan Studies*, Proceedings of the 5th Seminar of the IATS, Narita, Japan.

également de l'argent pour consulter les devins comme Kpanti a dû le faire pour comprendre la « maladie » de son fils Esso. Mais là encore, le devin ne collecte cet argent que pour sa subsistance. C'est d'ailleurs ce que Charles Piot a aussi constaté lors de ses séjours à Kukudè. Il écrit : « De fait, à certains moments-clés, les initiés mâles se décoorent eux-mêmes de coquilles de porcelaine : on leur donne alors de l'argent pour symboliser leur entrée dans l'âge adulte. On offre aussi de l'argent aux veufs et aux veuves plongés dans l'affliction pour les aider à surmonter leur peine, et l'on récompense avec des pièces de 25 et de 100 francs CFA les danseurs virtuoses ayant accompli d'impressionnantes performances. [...] La divination est aussi intimement liée à l'argent et à sa symbolique. Les séances de divination ont lieu sur les marchés, et les devins utilisent de l'argent (des porcelaines) pour se livrer à leur art, en lançant les coquilles sur le sol puis en les « lisant » afin de déchiffrer les intentions des ancêtres et des esprits »<sup>568</sup>.

L'argent est donc bien entré dans le monde de pensée non-marchand, mais la différence est que, pendant que dans le monde de pensée marchand on se demande comment faire pour gagner le plus d'argent possible, dans le monde de pensée non-marchand, on se demande quoi faire de l'argent gagné. En d'autres termes, à la même question de savoir à quoi sert l'argent, le monde de pensée marchand conditionne l'individu à répondre : investir afin d'en gagner encore plus ; alors que le monde de pensée non-marchand le guidera à dire : satisfaire un besoin. On m'objectera : oui mais si le fait d'accumuler de l'argent était un besoin pour celui qui le fait ? Je réponds : justement, ce n'est pas un besoin, c'est un désir, et si cela en était un, il s'agirait d'un besoin parce que

---

<sup>568</sup> Piot, *op. cit.*, p. 97. Il semble en conclure que le Kabyè accorderait une place prépondérante à l'argent plus qu'à toute chose. Point de vue que je ne partage pas tout à fait. Que l'argent, comme élément nouveau, ait pénétré la sphère économique kabyè, que les Kabyè s'y intéressent (j'ai envie de dire comme la télévision, comme le téléphone portable, etc.), que ceux-ci le mettent en scène de temps en temps, je veux bien l'admettre, mais de là à dire qu'ils le placeraient en premier sur une échelle des valeurs, j'en doute, en tout cas pas dans leur majorité. Je sais qu'on pourrait évoquer le premier accumulateur d'argent qu'aurait été l'ancien président Eyadema, lui-même Kabyè, on pourrait aussi évoquer les dignitaires de son régime et quelques fonctionnaires corrompus, mais ceci n'est que du ressort d'un « artefact ». On peut aussi arguer là de la puissance des dominants à imposer leur volonté de pouvoir, et de la structure même de la domination, qui l'autorise et le favorise.

l'acteur s'appuie sur le monde de pensée marchand pour penser son acte<sup>569</sup>. En somme, le même bien peut être extérieur pour certains et intérieur pour d'autres. Dans un dialogue imaginaire, Sénèque disait à son interlocuteur : « Cesse donc d'interdire l'argent aux philosophes : personne n'a condamné la sagesse à la pauvreté. Oui, le philosophe aura d'amples richesses ; mais elles ne seront ravies à qui que ce soit, ni souillées du sang d'autrui, ni acquises au détriment de personne ou par de sordides profits ; mais elles sortiront de chez lui aussi honorablement qu'elles y seront entrées. [...] Si mes richesses m'abandonnent, elles n'emporteront qu'elles-mêmes. Toi, au contraire, si tes richesses t'abandonnent, tu es dépouillé de toi-même, car moi, j'ai des richesses, tandis que toi, tu es tes richesses »<sup>570</sup>. C'est clair, il est question de distinguer nettement ce qu'on est de ce qu'on a. Les biens extérieurs sont ce qu'on a et les biens intérieurs sont ce qu'on est. Pour le monde de pensée marchand, fondé sur le capitalisme, le travail, synonyme d'activité productive (et uniquement cela) et l'argent sont des biens intérieurs, sans eux, l'être humain est dépouillé de lui-même ; tandis que dans le monde de pensée non-

---

<sup>569</sup> La distinction entre besoin et désir peut être intéressante : le désir fait référence au caprice alors que le besoin a trait à quelque chose de nécessaire, de vital. Cela appelle inévitablement une autre notion, celle d'utilité. Le désir est-il utile au même titre que le besoin ? Pour les économistes, cela ne fait aucun doute et, comme le montre Dominique Méda, c'est d'ailleurs à partir du moment où l'économie a rendu le désir utile qu'elle s'est affranchie de la morale en travestissant dans la notion d'utilité. Elle note : « Ici s'est clairement opéré le basculement : l'utilité de l'économie, ce n'est en aucun cas l'utilité traditionnelle ; le mot a totalement perdu son sens originel. Est utile ce qui est désiré, car, comme on l'a vu, on est passé sans crier gare du besoin au désir. Le processus est désormais totalement subjectif : dès lors que je, moi seul, désire quelque chose, fût-ce n'importe quoi, et même quelque chose de totalement inutile au sens classique du terme, alors cette chose acquiert une utilité. L'utilité n'est pas une caractéristique de la chose, mais de la personne, et elle ne fait plus aucune référence au besoin, mais seulement au désir ». cf. : Méda, 1999, *Qu'est-ce que la richesse ?*, Paris, Aubier, pp. 46-47. Pour Bertrand de Jouvenel, cela n'est pas un travestissement, au contraire, cela dénote du caractère « démocratique » de l'économie, « en ce sens qu'elle reçoit du public l'appréciation de la valeur des choses. Alors que le philosophe dit aux hommes ce qu'ils doivent désirer, l'économiste se contente d'indiquer comment il faut agir étant donné les désirs déjà exprimés par les prix du marché. L'économiste ne peut donc que sous-estimer ce que la société sous-estime. Ce n'est pas déficience de sa part, mais seulement soumission à sa discipline. Sa soumission à la valeur que la société donne aux choses est une condition de sa rigueur ; néanmoins il limite ainsi son horizon et ne peut pas toujours voir les conséquences éloignées de cette attitude ». Visiblement in n'adhère pas à cette idée, mais le fait de la formuler ainsi montre qu'il a tout de même ignoré que c'est justement l'économie en tant que monde de pensée qui a produit ce style de pensée, celui de dire que les choses n'ont de valeur que par rapport à leur prix du marché et non en lien avec leur utilité réelle. Cf. : De Jouvenel, *op. cit.*, p. 22.

<sup>570</sup> Sénèque, 1949, *De la vie heureuse*, Paris, Les Belles Lettres, p. 28.

marchand, ce sont des choses qu'on a, qui servent à satisfaire des besoins, matériels ou pas, quantifiables ou pas<sup>571</sup>.

### 15.3. Du principe *don* à Bokokopé.

« Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? ». (Mauss, 2007: 66)

À Bokokopé, quatre types d'échange cohabitent ensemble et sont pratiqués différemment selon les situations<sup>572</sup> : le don, *hav*<sup>573</sup> ; le troc, *kulvusv* ; l'emprunt/la location, *similuv* ; l'achat/vente, *yabu*. Dans ce paragraphe, je mettrai l'accent sur le don, parce qu'il est à la fois présent à Bokokopé et ses effets sont peu visibles, du fait qu'ils ne soient pas ostentatoires et qu'ils soient « étouffés » par les cadres d'observation des outils de mesure du développement. L'un des moments dans lesquels je me suis senti parfois isolé<sup>574</sup> par rapport à mes hôtes, c'est justement lorsque j'abordais des questions liées à l'analyse du système d'échange qui aurait pu prévaloir dans le hameau. L'idée de savoir si leurs actes étaient guidés par des intérêts personnels ou basés sur des calculs utilitaires ne semblait pas les préoccuper le moindre du monde, ils étaient plutôt surpris que j'y pense. Je me souviens encore de cette réflexion d'Atna lorsque je lui ai demandé si elle espérait un

<sup>571</sup> Je pense ici à Denis Clerc, économiste alternatif qui disait à juste titre : « Avec le capitalisme, l'employeur se soucie comme d'une guigne de ce qui se passe au sein de la maison. Que l'épouse de son employé soit bonne ou mauvaise cuisinière ne l'intéresse pas en tant qu'employeur. En revanche, il mesure avec précision ce que fait son employé lorsqu'il le paie. En d'autres termes, le système capitaliste n'accorde aucun intérêt à la valeur d'usage, c'est-à-dire à l'agrément plus ou moins grand tiré d'une activité (rémunérée ou non). Seule compte la valeur marchande, c'est-à-dire la quantité de travail rémunéré dépensée pour créer des biens ou des services. Les règles économiques ne descendent pas du ciel : elles ont été forgées dans un contexte social déterminé pour atteindre des buts déterminés. Dans notre système capitaliste, la production ne désigne pas ce qui est utile à l'homme, elle désigne ce qui résulte d'un travail rémunéré. Le travail gratuit ou bénévole n'est pas productif. Le travail payé l'est, même s'il n'aboutit à fournir que des biens ou des services inutiles ou nocifs ». et loin d'être l'idée que les migrants de Bokokopé ont du travail. cf. : CLERC, *op. cit.*, p. 17.

<sup>572</sup> Pour produire, le type d'échange dominant est l'emprunt ou la location. Quant à la consommation, celle qui est quotidienne est régulée par des trocs ou des dons. Il arrive, en cas de pénurie, d'acheter quelques produits, sinon, généralement, l'argent n'intervient que dans les opérations d'investissements en équipements domestique ou autres services non disponibles dans le hameau. Voir le détail au chapitre 15.

<sup>573</sup> Certains concepts *indigènes* étant devenus des concepts scientifiques en sciences sociales, je m'empresse de préciser tout de suite que le *hav* kabyè ne doit pas être confondu avec le *hav* de Mauss. Le premier signifie *donner* ou *don* et le second est l'élément, l'esprit incorporé dans les biens donnés qui fait que ceux-ci doivent être rendus.

<sup>574</sup> Au sens de *coupé de...* et pas forcément *loin de...*



service quelconque en retour du *cube jumbo* qu'elle venait de « prêter » à Abla<sup>575</sup>, sa voisine : « Haï ! Mon enfant, comment tu peux penser à une chose pareille ? D'où te vient cette idée en fait ? Abla t'a dit qu'elle me devait ou que je lui réclamais des choses ? Je vais la rappeler pour qu'on lui demande [elle se leva aussitôt dit] ». J'ai dû réagir très vite, la retenir et lui expliquer qu'il s'agissait juste d'une question liée à mes recherches, que cela aurait pu être avec une autre personne, un autre produit, qu'elle pourrait se renseigner auprès de Tchaa ou Henry ou encore le chef Koboh avec qui j'avais déjà eu ce genre d'entretien. Cela a eu l'air de la rassurer, car je n'ai pas eu de retour sur une quelconque réaction de sa part, ni auprès d'Abla ni auprès d'autres membres de la communauté, en tout cas jusqu'à ma dernière visite à Bokokopé en août 2013. Et pourtant j'ai frôlé la crise de voisinage !

J'ai eu l'occasion de me rendre compte, en effet, que c'était une pratique courante dans le hameau de donner et de recevoir *gratuitement* des biens et services. Je me permets de souligner le mot « gratuitement » parce que c'est en ces termes qu'Atna voit sa prestation avec Abla. Mais cette prestation est-elle si gratuite que ça en réalité et est-ce qu'Abla n'aura pas, à moment donné à rendre ce qu'elle a reçu, même si ce n'est pas le même bien, ni d'ailleurs à la même personne, c'est-à-dire Atna ? En tout cas, visiblement, elles ont l'habitude de se rendre service. Et c'est sans doute là que se trouve le problème. À entendre Atna, on voit bien qu'elle s'est sentie mal à l'aise parce que ma question pourrait insinuer qu'elle aurait l'habitude d'exiger des services en retour de ceux qu'elle rendait aux autres. D'autant plus que, comme elle le dit elle-même, « Il m'arrive aussi de prendre des chose chez elle (Abla), et elle ne m'a jamais rien demandé, pourquoi lui réclamerais-je quelque chose, moi ? ». Finalement, ce qui maintient leur relation semble être ce sentiment réciproque d'être redevable et d'être *obligé* de donner. Sentiment qui grandit au fur et à mesure que le temps passe, puisqu'avec le temps, les deux dames ne savent plus qui de l'une ou de l'autre est vraiment redevable. Cette pratique étant commune dans le hameau, tous les membres se sentent, en fin de

---

<sup>575</sup> Veuve de 65 ans environ, la seule femme chef de famille à Bokokopé. Depuis le décès de son mari, elle vit avec ses enfants qui s'occupent d'elle, notamment son fils aîné, un des grands producteurs du hameau, marié et père de cinq enfants.

compte, redevables à chacun et donc disposés à donner, ce qui entretient en retour le sentiment de dépendance. En réalité, la vraie question qu'Atna se pose, ce n'est pas pourquoi elle entre en relation d'échange avec Abla, mais c'est plutôt pourquoi elle ne le ferait pas !? Pour les migrants de Bokokopé, c'est celui qui se met en marge des échanges qui est anormal. Et comme je l'ai montré plus tôt, l'institution rituel *kabyè* participe à encourager ce climat : même si les cérémonies rituelles concourent à la construction de l'individu, elles sont menées dans des relations de dépendance, entre initiés, avec les aînés et les cadets, avec les prêtres spirituels, avec les sages, avec la famille, avec les oncles, etc. et se terminent toujours par des moments d'effervescence collective. Ils pensent que « ceux qui ont été seuls dans la vie le seront dans la mort » et que s'il advenait qu'une personne ayant l'habitude de se mettre à l'écart mourait, « elle peut aller s'enterrer toute seule »<sup>576</sup>.

Les critiques et les commentaires sur l'*essai sur le don* de Mauss ont fait couler beaucoup d'encre et c'est loin d'être fini. Il faut dire tout de suite que Mauss ne s'intéresse pas au don tel que décrit ci-dessus, c'est-à-dire au don qu'un ami peut faire à un autre ami. Il a plutôt traité les prestations qui mettent en scène des groupes de personnes ou de leurs représentants. Mais grâce à la lecture qu'en fait Bourdieu<sup>577</sup>, en reprenant « la dimension agonistique du potlatch non plus à l'échelle du système de prestations totales, mais à l'échelle de la relation duale entre donateur et donataire »<sup>578</sup>, je peux m'autoriser cette illustration. Comme le dit M. Godelier, « il (Mauss) s'intéresse aux dons qui sont socialement nécessaires pour produire et reproduire des rapports sociaux, des rapports de parenté, des rapports rituels, des rapports de pouvoir, bref, certaines des conditions sociales de l'existence des individus et des groupes dans une société déterminée »<sup>579</sup>. C'est donc surtout sa question de recherche qui m'interpelle : il cherche à comprendre pourquoi un don doit être rendu à son

---

<sup>576</sup> Piot, *op. cit.*, p. 90. On se souvient aussi de l'allégorie de la musaraigne (voir encadré, chapitre 14).

<sup>577</sup> Bourdieu, 1994, *L'économie des biens symboliques, Raisons pratiques*, Paris: Seuil, "Points Essais".

<sup>578</sup> Weber, 2007, *Vers une ethnographie des prestations sans marché*, In: Mauss (dir.) *Essai sur le don*, Paris: PUF, pp. 23-24).

<sup>579</sup> Godelier, 2010, *Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie*, Flammarion, p. 82.

donateur ou tout de même provoquer un contre don ? En analysant le *potlatch* et le *kula*, il en conclut au *hau*, esprit, une sorte de pouvoir magico-religieux que contiendraient les choses échangées. Lévi-Strauss n'est pas d'accord et fait recours aux structures inconscientes de l'esprit. Pour Bourdieu, il faut regarder plutôt vers l'intervalle de temps qui sépare le don et le contre don et qui est susceptible de faire pression sur le donataire. Quant à Godelier, il trouve l'explication dans deux principes de droit qui se complètent : le droit de propriété qui est inaliénable, et le droit d'usage qui est aliénable. Etc. Il serait difficile de faire ici le palimpseste des lectures auxquelles l'*Essai* a donné (pour ce faire, le lecteur pourra se référer à la préface de Florence Weber dans l'édition citée ci-dessus). Dans le contexte de Bokokopé, la clef est à trouver, pour ma part, dans le sentiment généralisé d'être redevable, sentiment entretenu par le style de pensée du monde de pensée rituel *kabyè*. Mais comment comprendre alors que le principe d'un passage de don porté par le projet d'élevage ait eu du mal à fonctionner alors qu'il est basé sur l'esprit du don ?

Avant de répondre à la question, je vais rappeler l'idée du projet : dans le cadre d'un soutien à la population de Bokokopé, une association de développement a financé un projet d'élevage de porcs afin d'accroître le revenu des migrants. L'une des conditions de réalisation du projet est l'acceptation par les bénéficiaires du projet de donner, le même nombre d'animaux que celui reçu au démarrage, à d'autres familles des villages ou hameaux environnants. Ils ont reçu quatre truies et un verrat. Ceux-ci se sont reproduits au bout d'une année et demie environ. À la réunion bilan de 2010, il a été établi qu'ils étaient capables de rendre le don qu'ils avaient reçu du groupement de Lavié (un village situé à environ 30 km) à d'autres familles d'un village de leur choix parmi une liste présentée par les techniciens de l'association. Trois mois se sont écoulés et les membres du groupement de Bokokopé ne donnaient pas suite à l'action. Alors, Vipro le technicien et Tchanna, la comptable de l'association ont organisé une rencontre pour en reparler. À entendre les uns et les autres, on pourrait résumer leurs interrogations en trois points qui sont d'ailleurs liés : ils souhaiteraient comprendre davantage (parce que cela a été expliqué avant le

démarrage du projet) pourquoi les animaux issus de leur élevage n'iraient pas plutôt aux « amis » de Lavié qui leur avaient donné les géniteurs de départ ? Ensuite, pourquoi est-ce qu'il rendraient exactement le même nombre d'animaux reçus ? Et enfin, quel serait l'intérêt de l'association de développement dans cette opération ? Pour les techniciens de l'association de développement, ce n'était que des rappels, car toutes ces questions ont été abordées lors des réunions préparatoires : les animaux ne retournent pas à Lavié parce que l'idée est de créer une chaîne de solidarité entre les villages couverts par les actions de l'association en accueillant de nouveaux membres ; ils doivent rendre le même nombre d'animaux, par souci d'équité, chaque groupement demandeur devant démarrer au même niveau que les autres ; enfin, l'association gagne tout simplement à aider le maximum de gens possible, car c'est cela sa vocation. Il y a eu de longs débats, parfois houleux : « Normalement, c'est à ceux qui nous ont donné les animaux que nous devrions rembourser, et même augmenter le nombre en guise de remerciement » disaient certains, « oui, en plus ils ne nous connaissent même pas ! », renchérisaient d'autres. Kouméalo, la présidente du groupement a proposé, pour finir, que même s'ils n'allaient pas donner à leur tour des animaux aux membres du groupement de Lavié, ils allaient s'organiser pour aller les remercier (il faut entendre leur apporter un cadeau). En regardant de près la situation, outre, à mes yeux, la question de la mise en dépendance des populations par le biais des projets développementistes, on peut retenir au moins trois niveaux d'analyse : la nature des relations entre les partenaires ; la forme de la prestation et la nature de la contrepartie.

Pour comprendre cette relation, il me faut préciser la prestation qui a lieu entre les deux communautés en distinguant la transaction du transfert<sup>580</sup>. Les

---

<sup>580</sup> D'après F. Weber, dans sa préface à *l'Essai sur le don*, toutes les prestations ne sont pas des transactions. Il y en a qui ne sont que des transferts. Les transactions sont des prestations avec une partie exigible qu'on peut noter <A contre B> (représenté dans les figures par deux flèches à sens contraire), tandis que dans le transfert, on n'a pas de contrepartie exigible. Le transfert peut être noté <A> (représentée dans les figures par une flèche – pleine ou en pointillées - à sens unique) ou, s'il s'agit d'une séquence de transfert, <A>, <B>, <C>, <D>, etc. Même dans ce cas, aucune contrepartie n'est exigible. Dans le contexte d'une transaction, tant que la contrepartie n'aurait pas été rendue, la prestation reste incomplète et elle peut être notée alors <A contre B dû> (représentée dans les figures par une flèche pleine et une flèche en pointillées à contre sens). Si on part du principe, adopté ici, qui est de dire que le don appelle toujours un contre-don, le don est une transaction et non un transfert. Or, comme on le verra

éleveurs de Lavié (A) ont mis les animaux à la disposition de ceux de Bokokopé (B) dans le cadre de leur transfert de don. S'il s'agit d'un transfert simple, cela signifie qu'aucune contrepartie ne devrait être exigée par les donateurs (A). Et c'est ce qui est prévu. On est en présence d'un transfert simple. Mais ce transfert ne trouve sa réalisation qu'avec la présence d'un troisième terme, l'association de développement (C). Du coup, même s'il s'agit d'un transfert, la contrepartie peut être exigée par (C). Finalement, il ne s'agit plus d'un transfert simple, mais bien d'une transaction incomplète avec arbitrage. Elle est incomplète parce que (B) *doit*, mais à qui ? À un autre partenaire (D) pour le moment inconnu de (B). En conséquence, (B) se sent redevable à (A) et, à la rigueur, à (C). (B) ne se sent pas concerné par (D), et pour cause, il est vu pour le moment comme étant extérieur à la transaction, sauf si (C) intervient pour les mettre en relation. Au vu de cette relation entre les partenaires, il est difficile de dire s'il s'agit d'un don ou d'une prestation marchande non monétaire. Pour l'association de développement (C), il s'agit d'un don. Mais dans ce cas, s'agit-il d'un échange de don entre les paysans (A, B, D) ou entre ceux-ci et l'association d'aide (C) ? Il y a comme un mélange de deux types de transaction : la « *réciprocité* » et la « *redistribution* »<sup>581</sup>. En essayant de schématiser, on obtient ceci :

---

dans ce paragraphe, le modèle d'échange-don piloté par l'association d'aide semble plutôt être une séquence de transferts coordonnée par celle-ci, qui exige en retour une contrepartie sous la forme d'un nouveau transfert. D'où la confusion et l'incompréhension des migrants de Bokokopé.

<sup>581</sup> On a établi tantôt une différence entre transaction et transfert en situant mon argumentation dans le cadre d'une transaction. à la suite de Sahlins qui s'est inspiré de la notion de « centricité » chez Polanyi, je distingue les transactions basées sur la « *réciprocité* » et celles caractérisées par une « *redistribution* ». Dans la première, l'échange s'effectue entre deux parties, dans « un mouvement vice versa », alors que dans la deuxième, les biens sont rassemblés dans les mains d'un membre de la communauté qui se charge de les redistribuer à l'intérieur du groupe. Ce qui me permet de préciser que pendant que le don relèverait de la réciprocité, le système du don tel que pratiqué par l'association d'aide semble plutôt tendre vers le modèle de redistribution. Cf. : Sahlins, *et al.*, *op. cit.*, pp. 237-292.

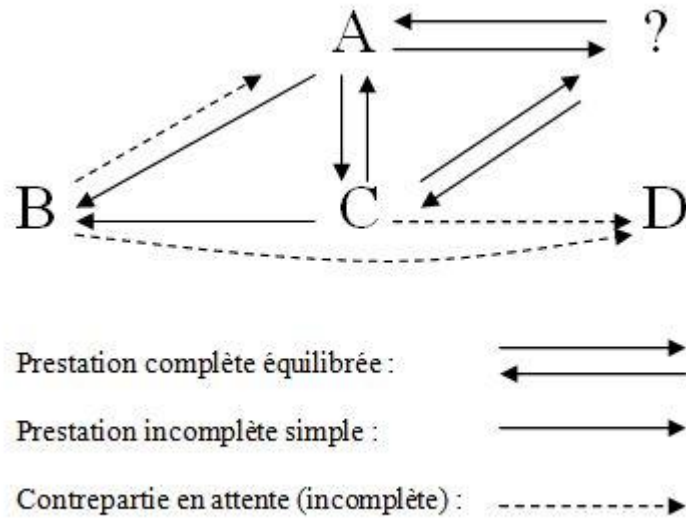


Figure 32 : Le don pratiqué par l'Association de développement.

À première vue, on est en présence d'une forme d'échange basée sur le modèle de *redistribution*. Les mouvements des prestations sont centralisés au niveau de l'association d'aide (C) qui se chargerait de redistribuer les animaux aux paysans. Et pourtant dans la réalité, l'association d'aide ne collecte point d'animaux afin de les redistribuer ensuite. À la rigueur, il peut arriver qu'elle fournisse, par achat, des animaux à un premier maillon de « la chaîne de solidarité », représenté ici par (?). Ce premier bénéficiaire fait un don à (A) en pensant avoir réalisé son contre-don à (C). Or la transaction complète entre lui et (C) est un leurre. Du coup, pendant qu'il fait un don à (A), il reste encore redevable en réalité à (C). De même, (A) pense avoir équilibré sa transaction avec le premier bénéficiaire en faisant un don aux migrants de Bokokopé (B). De ce geste, il n'est plus censé théoriquement être redevable à l'association non plus, mais théoriquement seulement, car ni le premier bénéficiaire, ni l'association n'ont reçu d'animaux. Quant aux migrants de Bokokopé, en ce moment précis où ils discutent avec le technicien Vipro, ils sont encouragés à faire un don à (D) dans l'idée de rendre le don qu'ils ont reçu de (A) par l'intermédiaire de (C). Cette prestation est censé équilibrer la transaction avec (A), mais là encore, l'équilibre ne sera que théorique. Car, comme ils le disent eux-mêmes, ils se sentent redevable à (A) et par ricochet à (C), même s'ils

entraient en échange avec (D). En résumé, le système fonctionne sur des prestations incomplètes. Le don appelle un contre-don, mais ce contre-don n'annule pas le don préalable, créant ainsi un *climat de redevabilité* qui crée et entretient l'idée de solidarité. De ce point de vue, il s'agit d'un système de « réciprocité généralisée » caractéristique de l'échange-don. Cependant, l'ambiguïté du rôle de (C), l'association d'aide, change tout. L'association d'aide ne centralise pas les animaux à des fins de redistribution, et pourtant la « centricité » institutionnelle est évidente : c'est l'association qui détermine l'équivalence des biens à échanger (cinq cochons contre cinq cochons) ; elle fixe le délai du contre-don et organise son exigibilité ; le défaut de réciprocité (de rendre les animaux à une autre communauté) engendre des conflits et peut entraîner la rupture des relations. On voit bien que le côté matériel de la transaction importe beaucoup, ou du moins, il importe autant que le côté social. De ce fait, on s'éloigne de plus en plus de la réciprocité généralisée pour tendre vers ce qui semble être en réalité des échanges directs, équilibrés, donc une transaction marchande, téléguidée par des principes et des valeurs extérieures (celles provenant du monde des donateurs et des ONG), bien que non monétaire (ou presque !). Ce qui diffère, dans tous les cas et complètement de l'idée du don que se font les migrants de Bokokopé, le don comme *hav*.

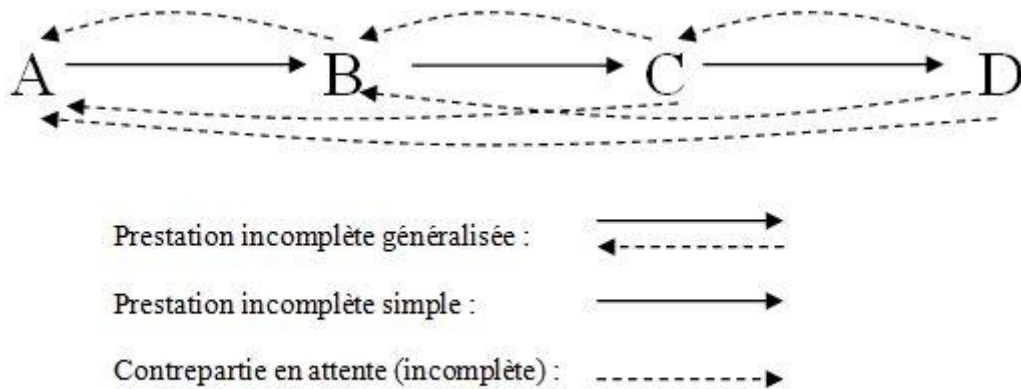


Figure 33 : le don dans le monde de pensée dit kabyè : le hav.

Dans le style de pensée des migrants de Bokokopé, le *hav*, le don, se présente comme une succession de transactions entre deux partenaires sur une base de réciprocité généralisée. À ce titre, le *hav* n'est pas exigible, mais il n'est pas gratuit non plus. Il appelle toujours un contre-don. Ce contre-don s'auto-exige et n'a pas besoin que l'un des partenaires le requiert, ni de l'intervention d'une tierce personne. Les transactions semblent complètes parce que l'obligation de rendre est sans délais et traverse les générations : si (A) donne à (B), il est possible qu'il reçoive un contre-don de (B), à la différence que cela ne sera pas dans l'immédiat. Ce contre-don (qui est aussi un don) pourrait venir de (C) ou de (D). Comme le dirait Sahlins, « l'espérance de réciprocité est infinie »<sup>582</sup>. Ici, c'est surtout les relations sociales qui sont privilégiées plus que le côté matériel<sup>583</sup>. Charles Piot le remarque en ces termes : « Il serait en réalité plus adéquat de dire que les personnes utilisent les objets pour avoir accès à d'autres personnes que d'affirmer qu'elles utilisent des personnes afin d'avoir accès à des choses. [...] Ce qui compte le plus, ce n'est pas l'équivalence quantitative des objets échangés, mais le fait que le désir d'un individu ait été (ou pas) satisfait, et donc qu'une relation qualitative se soit établie entre deux

<sup>582</sup> *Ibid.* p. 247.

<sup>583</sup> B. Steinmann a montré également comment, dans le cadre de nombre de rites bouddhistes au Népal, les populations introduisaient la monnaie comme prestation rituelle, dans le cadre d'un cycle d'échange avec surenchère comportant trois phases, afin de régler, de cette manière conventionnelle, une forme de « dette infinie » du neveu utérin par rapport à son oncle maternel : voir : Steinmann, 1987a, La cérémonie funéraire chez les Tamang de l'Est, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 76, 217-280.



personnes »<sup>584</sup>. Au centre de tout échange en pays *kabyè*, se trouve le *désir*. J'ai choisi le terme *désir*, qui est une traduction approximative de *ñunu* ou de *solum*. En effet, les prestations commencent toujours par la formule : *ma ñnu...* ou *ma solay...*, qu'on peut traduire par *j'ai besoin de, je désire, je fais le choix de, j'ai le plaisir de, j'ai l'intention de, je cherche, j'aimerais*. Le *hav* reste flexible sur le délai du rendu, la quantité et la qualité des biens à rendre parce que le système tient compte des besoins occasionnels, des besoins du donateur, mais aussi de ce que le donataire est en mesure de donner<sup>585</sup>. On est donc bien loin de l'idée du don tel que perçu par l'association d'aide ou par ces techniciens. Néanmoins, les échanges d'animaux sont courants en pays *kabyè*, seulement, pour les *Kabyè*, il ne s'agit pas de prestations de don, il s'agit de *sumluy*, l'emprunt/location. C'est de cette manière que Sami a aidé Adja à reconstituer sa basse-cour après une peste aviaire en 2009 : « Sami a laissé deux poules chez moi. Je les ai élevées et le mois dernier il est venu les chercher. Nous avons partagé les poussins. Je vais donc pouvoir poursuivre mon élevage avec ceux que j'ai gardés ». Il ne s'agit donc pas d'un don, mais bien d'un emprunt remboursé avec intérêt (une partie étant représentée par les poussins).

Tout le problème se situe donc au niveau de l'idée que chacun se fait de la notion de don, parallèlement, bien sûr, aux obligations liées aux dettes parentales. Voici comment Alain Testart tente de trancher la discussion : « Si vous avez fait un don à quelqu'un, peut-être vous fournira-t-il lui-même un cadeau plus tard, en guise de remerciement. Mais ce fait n'affecte pas la nature de votre acte : qu'il y ait ou non retour, personne ne niera que vous ayez fait un don. Peut-être attendiez-vous ce cadeau, peut-être même votre geste n'avait-il pour but que de l'obtenir. Il serait dans ce cas dépourvu de cette générosité que

---

<sup>584</sup> Piot, *op. cit.*, p. 85.

<sup>585</sup> À ce propos on peut citer Sahlins qui écrit : « Ordinairement, on constate que la valeur du contre-don et le délai où il intervient ne sont pas uniquement conditionnés par ce qu'a offert le donateur, mais par ses besoins occasionnels et aussi par ce que le donataire est, occasionnellement, en mesure de donner. Recevoir des biens instaure une obligation diffuse d'en rendre lorsque le donateur en a besoin et/ou que le donataire le peut. La contre-prestation intervient presque immédiatement, mais il arrive aussi qu'elle se fasse attendre indéfiniment. Il est des gens incapables de se tirer d'affaire eux-mêmes ou d'aider les autres, même lorsque ample temps leur est accordé. Une bonne indication pragmatique de la réciprocité est un flux soutenu dans une seule direction. Le défaut de réciprocité n'arrête pas le geste du donateur : les biens circulent unilatéralement en faveur de ceux qui sont démunis, et ce parfois sur une très longue période ». voir : Sahlins, *et al.*, *op. cit.*, pp. 247-248.

l'on associe trop souvent au don ; mais, que votre acte soit jugé intéressé ou non, personne ne niera pour autant qu'il fût un don. Peut-être encore, à défaut de retour venu spontanément, allez-vous solliciter le récipiendaire à cette fin, lequel, se sentant redevable à votre endroit, accédera peut-être à votre demande. Votre conduite pourra passer pour détestable, surtout en raison de la pression morale que vous avez fait peser sur celui qui avait cru être gratifié par votre acte ; personne néanmoins ne niera que vous ayez fait un don. Mais si maintenant vous exigez une chose en retour, arguant de votre droit à la recevoir, prétendant que c'est un dû et ne laissant pas au récipiendaire la liberté de refuser de la fournir, alors là, on pourra vous dire : « Votre soi-disant don, vous prétendez à présent le faire payer, ce n'était pas un don. » La morale de cette histoire est que le don est la cession d'un bien qui implique la renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit qui pourrait émaner de cette cession, en particulier à celui de réclamer quoi que ce soit en contrepartie »<sup>586</sup>. J'ai bien envie de partager la morale de son histoire, mais le *hic*, c'est que sa conclusion ne peut être comprise que si on la rapproche du monde de pensée marchand dominé par des relations d'échanges presque mécaniques basées sur des contrats, des conventions et autres accords négociés (et encore).

Dans ce monde marchand, effectivement, on peut faire valoir son droit, et on a des supports matériels pour le faire. Par contre, dans le contexte du don au sens de *hav* en *kabyè*, ce droit n'a pas besoin d'être revendiqué, cette occasion ne se présentera pratiquement pas<sup>587</sup>. La raison en est que dans la catégorie de pensée des membres de la communauté, chacun est disposé à rendre le don. Mais dans cet engagement, le temps ne compte pas. Et en plus la prestation de don n'est pas forcément personnifiée en ce sens que le don en retour n'est pas obligatoirement attendu par le donateur A de la part du donataire B. Celui-ci peut toutefois rendre le don à un parent P de A, de même,

<sup>586</sup> Testart, 2007, *Critique du don: Études sur la circulation non marchande*, Syllepse Paris.

<sup>587</sup> Pour certaines prestations de don, il arrive qu'on entende les gens dire : *ma haan k hav*, qui veut dire littéralement « je te donne pour donner », en d'autres termes, « je te le donne vraiment gratuitement ». Même dans cette situation, il serait naïf de ma part, de relever ce discours *emic* comme étant une preuve de la gratuité du don, pour la simple raison que la catégorie de pensée à laquelle se réfèrent les prestataires pour penser le don reste inchangée, elle prévoit un contre don, c'est institué et chaque membre l'a encodé.

il peut arriver que ce soit un parent P' de B qui rende le don à A ou à P. Et cet échange peut traverser des générations<sup>588</sup>. De sorte que, chacun, en recevant un don, se sent à la fois redevable (*noblesse oblige*!) et satisfait d'être en possession d'un contre don (qui n'est pas forcément la réaction immédiate suite à un don qu'il aurait fait précédemment). Ce que le monde de pensée *kabyè* réussit à faire, c'est d'« impliquer les personnes dans des relations mutuelles de conflits d'honneur »<sup>589</sup>. Et pourtant c'est bien ce qui manque au monde de pensée marchand pour penser la coopération et la solidarité. Encore une fois, ce qui appelle le contre don, c'est la force du style de pensée que partagent les partenaires de la prestation. Mary Douglas disait à juste titre : « Entre des institutions de même type, fondées sur les mêmes analogies naturelles, et maintenues par les mêmes notions de justice, la diplomatie peut être efficace. Mais, s'agissant d'institutions de types différents, elle sera généralement impuissante. Les avertissements seront mal compris ; les appels à la nature ou la raison, qui ont force impérative dans un camp, sembleront puérils ou malhonnêtes à l'autre camp »<sup>590</sup>.

Tel est en effet, condensé, tout le problème de la coopération en matière de développement. Vipro en tant que technicien du développement a besoin d'être formé pour apprendre à comprendre le monde de pensée de ses partenaires, soit pour s'y adapter, soit pour mieux faciliter l'introduction de « nouveaux » styles de pensée (je dirais plutôt de styles de pensée différents. Il n'y a pas de raison de prétendre que certains styles de pensée soient anciens par rapport à d'autres). Depuis les années 1970, Jean-Paul Leboeuf a souligné cet impératif qu'« aucun programme de coopération, de quelque sorte qu'il soit, ne pourra être appliqué avec toutes les chances de succès que si les membres des

<sup>588</sup> Sahlins parle de « *distance généalogique* » entre les parties engagées dans la prestation. Voir : Sahlins, *et al.*, *op. cit.*, p. 245.

<sup>589</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 215. En effet, comme le dit Julian Pitt-Rivers, la notion d'honneur a cet avantage de réunir « dans sa définition la motivation du sujet et le jugement d'autrui, contribuant ainsi à la formation de normes. En même temps, il permet de saisir l'impact de ces normes sur la conscience des individus qui calculent leur bilan personnel d'honneur selon leur sensibilité et leur caractère ». cf. : Pitt-Rivers et Mer, 1983, *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure de Sichem*, Paris, le Sycomore, p. 10. On a beau prétendre à l'honneur, mais celui-ci se mérite, par les actes qu'on pose. Et par ce mérite, on peut bénéficier de traitement particulier, on peut enfin dire de toi, « tu es un homme ! ». C'est un peu l'idée qui circule tout le long de la construction de *Eyu*, l'individu, au cours de toutes les phases d'initiation et de toutes les cérémonies rituelles en pays *kabyè*. (Voir les chapitres 12, 13 et 14).

<sup>590</sup> Douglas, *op. cit.*, p. 173.

équipes responsables connaissent les liens mythiques existant chez ces peuples entre l'homme et les différents éléments de l'univers, liens qui, étant de même nature pour tous les membres d'un groupe donné, font naître ce que l'on a appelé justement la « conscience collective d'un peuple ». À l'inverse, les programmes se sont plutôt évertués et s'évertuent encore à former plutôt les paysans au style de pensée du monde marchand, ignorant le leur ou parfois le considérant comme obstacle. La question de la représentation du travail ne se pose donc pas de la même manière selon les mondes de pensée. En conséquence, choisir comme indicateur de réussite le nombre de transferts de don, comme prévu dans le cadre logique de l'association d'aide, semble poser problème.





# CONCLUSION GÉNÉRALE

*« Puisqu'il n'y a pas de démarche objective sans la conscience d'une erreur intime et première, nous devons commencer les leçons d'objectivité par une véritable confession de nos fautes intellectuelles ».*  
(Bachelard, 2004: 289)

Dans sa conclusion à *la nature domestique*, Philippe Descola disait : « Toute société singulière propose ses solutions à des problèmes universels et si l'administration de la preuve doit sans doute s'appuyer sur des généralisations comparatives, il n'est pas interdit de penser que chaque illustration particulière puisse livrer sa moisson d'enseignements »<sup>591</sup>.

La présente recherche est partie en effet d'une décision inaugurale et résolue, celle d'étudier une petite communauté de migrants, à partir de l'exemple singulier du village de Bokokopé choisi comme lieu d'expérimentation d'un programme de développement. Cette expérience a été étudiée en tant que représentative d'un vaste mouvement historique, impliquant à la fois des programmes de développement variés et une histoire politique et sociale symptomatique de ce qui se passe plus généralement sur le continent africain, mais aussi sous d'autres latitudes. J'ai choisi ainsi la petite histoire de la chèvre d'Hazou, dans l'idée qu'elle pouvait servir à la fois d'apologue et d'exemple : une sorte de fable narrant des réflexes stéréotypés à travers le monde, réflexes de retour sur soi, sur son groupe domestique et sur son ethnie comme seule manière d'être au monde et de négocier avec ses voisins ; et un exemple démontrant ce que j'ai essayé de décrire comme « résistance » éventuelle des populations à entrer dans des modèles insufflés de l'extérieur, des injonctions de « développement » dont ils ne connaissent au départ ni les logiques, ni le sens profond, et dont ils ne détiennent pas les clés d'accès, même s'ils sont déjà éventuellement convertis malgré eux aux logiques de développement. Ce faisant, j'ai été amené tout naturellement à entrer dans le contexte général et

---

<sup>591</sup> Descola, *op. cit.*, p. 398.

« environnemental » de vie de ces migrants kabyè, dont j'ai parcouru avec eux et en dehors d'eux, quelques étapes essentielles d'une existence de migrants. J'ai vécu et analysé leurs références à ce monde d'exil volontaire, s'appuyant sur des valeurs propres, que j'ai aussi tenté de reconnaître d'abord en moi, puis d'analyser pour eux, même si ces « valeurs » faisaient référence aussi à des manipulations (gouvernementales, touristiques, économiques etc.), des remises en question par une modernité qui était déjà introduite entre les migrants, et entre eux et le contexte dans lequel ils étaient venus gagner leur vie. Je ne vais donc pas prétendre ici avoir présenté une nouvelle théorie générale en anthropologie du développement. Il s'agit bien plutôt d'une contribution à l'étude de ce phénomène qu'est « le développement qui traite de la richesse des nations et des peuples », à partir de l'examen rigoureux et ethnologique de l'intervention des techniciens en développement dans des Organisations Non-Gouvernementales et des projets étatiques, représentative des actions de développement des dernières décennies du XXe siècle.

La méthode d'investigation que j'ai adoptée et qui est essentiellement fondée sur l'observation ethnologique, m'a permis de collecter une quantité considérable d'informations sur la vie de ces migrants *kabyè* de Bokokopé, un village dont j'ai donné toutes les caractéristiques possibles, tant territoriales, qu'historiques, politiques, environnementales et économiques. Le traitement et l'analyse de ces données m'ont présenté plusieurs possibilités d'interprétation, à travers lesquelles il a fallu que j'opère des choix. Cela n'est pas sans conséquence, car j'ai été amené à insister sur certains aspects plutôt que d'autres.

En premier lieu, la question des usages et des pratiques autour de la perception de la notion de *richesse* et du *bien-être* s'est presque imposée à moi par le terrain. Ce qui pourrait s'expliquer en partie par le fait que je me sois présenté d'emblée sur mon terrain de recherche comme un professionnel du développement. Mais cela m'a-t-il empêché pour autant de prendre de la distance et d'apporter une réflexion constructive sur des phénomènes qui sont du ressort de ce champ ? Pour y répondre, je me suis demandé si une



personne totalement étrangère à ce métier aurait regardé ces phénomènes avec plus d'objectivité ? Et ce que ce que l'on aurait pris pour objectivité de sa part, n'aurait-il pas tout simplement été l'expression de sa propre subjectivité, liée à un regard spontanément neutre ? Je suis entré longuement dans des analyses de ma position d'observateur anthropologue, la question de sa propre « neutralité », de son influençabilité par des affects et des émotions, et je pense avoir apporté, par ce retour réflexif, un certain nombre de réponses aux questions contemporaines qui se posent à des chercheurs désireux de ne pas biaiser constamment leur enquête par l'introduction de catégories exploitées par la domination marchande. En effet, de la manière dont la richesse et le bien-être étaient conçus localement, dépendait la pertinence des grandes lignes de l'évaluation des projets ; et j'ai remarqué maintes fois que cette réflexion n'était quasiment jamais faite. Le style de pensée dominant était finalement conçu partout comme 'naturel'. Ce constat a eu bien sûr pour conséquence une perte d'informations, surtout d'ordre qualitatif. J'ai montré en effet comment l'outil principal d'évaluation de projets qui est appelé le « *cadre logique* », insistait sur la collecte d'informations quantitatives, ou du moins quantifiables, par le biais d'*indicateurs objectivement vérifiables* (IOV). Son usage est quasiment généralisé aujourd'hui dans la profession développementiste. Et pourtant, les bénéficiaires des projets, les « objets de mon observation », continuaient d'évoquer nettement certaines dimensions difficiles à quantifier, mais indispensables à leurs yeux. Mais ces dimensions n'entraient pas forcément dans la conception des techniciens. Ce décalage, que j'ai reconnu dès les débuts de mon terrain, a fait l'objet de plusieurs analyses par eux ; cependant, ces analyses se sont rarement orientées vers les mécanismes qui pourraient aider à comprendre les pratiques et les usages des bénéficiaires de projets. Elles sont restées sous l'influence de théories évolutionnistes, que j'ai entrepris à leur tout d'étudier systématiquement, en mettant en avant une acception caricaturée fondée sur « la différence diachronique ». Or, ce qui devrait compter, puisque dans l'évolutionnisme (ou plutôt « évolution » devrait-on dire) il y a nécessairement l'idée de développement, ce sont plutôt les rapports d'homologie entre les phénomènes, en dégagant des éléments

capables de transcender l'histoire et les cultures. Dans le domaine du développement, ces éléments transhistoriques et transculturels sont le travail, la monnaie (en l'occurrence l'argent), le don et les principes du vivre ensemble. Pour comprendre les pratiques des acteurs du développement par rapport à ces éléments transhistoriques et transculturels, il fallait bien comprendre la perception que les acteurs avaient de ces éléments-là, ainsi que le rapport qu'ils entretenaient avec eux. Or, j'ai pu montrer, et cela grâce à ma proximité avec le terrain et les acteurs concernés, et un très long travail d'observation et d'analyse *in situ*, comment leur perception n'était que leur adhésion spontanée à des catégories de pensée qui leur pré-existaient et qui étaient toujours générées par des institutions. Tous les acteurs sociaux, pourrait-on dire, pensent et agissent à travers des institutions qui élaborent et entretiennent des principes axiologiques, auxquels les membres de la communauté se réfèrent pour penser et agir ; ces références peuvent être largement inconscientes, ainsi que nous l'ont rappelé maints sociologues depuis les Ecoles de sociologie française et anglaise. C'est pour cela que j'ai dû parcourir plusieurs étapes, depuis les différentes définitions de ces « styles » de pensée jusqu'à celles des populations que j'observais, pour montrer comment, sur mon terrain aussi, les gens étaient « pris » dans des modes relationnels, des attitudes mentales, des réflexes singuliers conditionnés et conditionnants. Mais j'ai montré également comment des styles de pensée différents pouvaient cohabiter et s'enchevêtrer, par exemple, entre populations voisines, parlant des langues différentes et ayant des inscriptions politiques inégales. Même si les acteurs opéraient des choix, dans le cadre d'un jeu mimétique à la Goffman, ou, dans l'adoption stratégique d'une logique moderniste ou de référence à des « traditions » même réinventées, ils ne le faisaient malgré tout que par rapport à des mondes de pensée dont ils ne possédaient pas les clés d'interprétation globales, mais qui étaient reproduits selon des logiques que j'ai aussi analysées. C'est là où réside l'élément heuristique important de mon travail d'anthropologue.

Parmi le dégagement de ces conditionnements sociaux et de ces cadres de pensée, j'ai insisté sur le « *Ciyam* ». Il peut être compris dans le milieu où j'ai enquêté, comme un élan vital, une force d'adaptation à son milieu. Il émane du

principe selon lequel l'épanouissement d'*Eyu*, l'humain, s'exprime par le corps. C'est pour cette raison que, tout au long du cycle d'initiation qui aboutit au *Waaɣ*, cycle que j'ai été tout naturellement amené à décrire et à analyser, en rapport avec l'accumulation de ressources orientées vers autre chose que la marchandise, un accent particulier était mis sur la corporalité à travers la danse, les rythmes, les chants, les masques, les coiffures, les scarifications et l'expression du corps. Pour les migrants de Bokokopé, un corps solide et sain est un corps bien relié au tout (au *kaliza*, au *wayidu* et au *lèmuw*)<sup>592</sup>. C'est ce principe qui incite l'individu à montrer sa capacité d'adaptation dans chaque situation d'interactions. Le travail est avant tout expression de cette vitalité. À ce titre, il ne saurait être lié ni au temps, ni à un prix quelconque, même si des transactions de type « économique » peuvent avoir été nouées dans le but d'exécuter le rite ou d'y participer.

Du *Ciam*, découlent certaines valeurs, ainsi que je l'ai montré, comme l'humilité, la sobriété, le respect de la nature, le travail (c'est-à-dire des activités qui requièrent des règles de courage et d'héroïsme). Mais également la règle d'*écotisme*<sup>593</sup> (qui rassemble celles de partage, de vie communautaire et de respect de l'autre) ; de vie familiale (mariage, naissance, éducation des enfants, protection familiale, production et consommation, image et reconnaissance) ; et enfin la règle de la joie (pour le migrant *kabyè* de Bokokopé, chacune de ses actions libres doit être vraiment créatrice d'une joie partagée). Être heureux, c'est donc, dans la vie quotidienne, être capable de respecter autant que possible cet ordre social avec ses règles et ses valeurs, quel que soit son niveau de revenu et dans les différents types d'interaction (conversations, occasions sociales, relations en public).

De manière méthodique, ces résultats peuvent être récapitulés comme suit :

---

<sup>592</sup> *Kaliza* s'apparente à ce qu'on pourrait désigner par l'âme d'un individu, ou son « étoile » ; *Wayidu* est l'esprit-gardien qui prend la forme d'un ancêtre réincarné en un animal (souvent le silure) ; quant à *Lèmuw*, il s'agit du double ou de l'ombre de l'individu.

<sup>593</sup> J'ai déjà défini cette notion. Je rajoute ici encore qu'il s'agit d'une « doctrine caractéristique de la vie communautaire des *Kabyè*, l'écotisme consiste au sein du lignage à ce que chaque membre participe à tout en apportant sa quote-part ». KEYEWA, *op. cit.*

L'homme naît riche, c'est la société qui l'appauvrit : la notion de *ñim*, ou conclusions sur la manière dont elle permet de comprendre les clés de l'accès au bien-vivre des populations.

Dans la pensée dominante actuelle, la notion de richesse renvoie à l'idée d'abondance de biens, de fortune. Déclinée au pluriel, on pense aux produits de l'activité économique d'une communauté, ou aux ressources naturelles d'un pays. On peut comprendre dès lors la tentation de vouloir la mesurer. Il suffit de compter ses biens, de calculer sa fortune, de trouver le résultat de son activité économique ou d'évaluer les ressources naturelles dont on dispose. Je crois avoir démontré comment, chez les Kabyè de Bokokopé, le fait de posséder des biens (récoltes, bétail notamment), d'avoir une fortune (revenu issu du métayage, de la vente de récoltes ou de bétail) ne suffisait pas à traduire la notion de *ñim*. Pour saisir le sens de *ñim*, il fallait en outre comprendre comment les Kabyè se représentaient le monde et la place que l'être humain y occupait. J'ai fait ainsi l'étude globale de différents mythes d'origine recensés sur le terrain, pour montrer que le monde était perçu de façon binaire : un monde réel et un monde sur-réel, les deux mondes étant séparés par une rivière symbolique. Dans le monde sur-réel, il y avait un univers<sup>594</sup> sur-réel où habitait *Ɛso*, que j'ai traduit par « Dieu », et une humanité<sup>595</sup> sur-réelle composée des *hadɛdɛnaa*, les ancêtres élus de *Ɛso*. Quant au monde réel, comme un reflet de miroir, il était divisé en univers réel où se trouvaient la nature sauvage et domestique, et l'humanité réelle formée d'hommes et de femmes, d'êtres humains *Eyu*. J'ai dégagé dans ces mythes une idée de « création originelle », qui pourrait bien sûr être rapportée à des éléments de syncrétisme religieux chrétiens, dans la mesure où les populations ont subi le joug colonial et les entreprises de conversions. Les mythes, à leur manière, révèlent aussi comment opèrent les résistances en intégrant ou réintégrant dans les corpus locaux ce qui fait sens pour les populations, dans un cadre de conformité avec les nouvelles règles axiologiques. Comment devenir un bon

<sup>594</sup> Non pas en tant qu'ensemble des différents systèmes de planètes et d'étoiles, mais comme milieu dans lequel vit quelqu'un.

<sup>595</sup> Non pas en tant qu'ensemble des êtres humains ou race humaine, mais au sens de quelque chose qui présente le caractère de ce qui est humain par opposition à ce qui est de l'ordre du divin.

chrétien, aspirant au statut social que cela procure, tout en restant un bon « Kabyé » ou un bon « Ewé », ou un individu affranchi par les nouveaux pouvoirs que peuvent conférer une « richesse » moderne, pécuniaire, sans liens avec les types de production qui l'ont fabriquée, dégagee de tout contexte local (troc, devoirs parentaux, reconnaissance, etc ?

Si certains principes, dans le mythe, comme l'évocation des *psidaañumba* et les *lmdaañumba* favorisaient le franchissement des frontières entre le monde sur-réel et l'humanité réelle, cette frontière restait malgré tout très *poreuse* : l'univers réel demeurant à la disposition de l'humanité réelle pour assurer sa survie, mais dans le même temps, la survie de l'univers naturel dépendant du respect de la volonté d'autres principes (ou « esprits »), les *agolma*, par l'humanité réelle. Le principe, *Esò*, traduit par « Dieu », demeurait toujours présent dans l'équilibre religieux général. Et c'est une forme d'eurythmie entre quatre équilibres qui garantissait l'élan vital aux populations. J'ai abondamment insisté sur le fait que l'initiation avait précisément pour but d'acquérir et d'obtenir le pouvoir conféré par ces grands principes spirituels et religieux, qui était aussi le signe de leur intégration sociale dans un groupe aussi bien social que politique, plus large.

Noblesse oblige. « Deviens ce que tu es » ou la notion de Abalu bua : conclusion sur l'ouverture de nouveaux possibles dans l'accès à un bien vivre collectif.

Dans la représentation kabyè, la richesse et le bonheur s'acquièrent donc par un exercice d'équilibre entre les ressources de l'univers réel mais aussi et surtout peut-être, par celles du monde sur-réel. Pour y parvenir, *Eyu*, l'être humain, doit apprendre et graver dans son esprit certaines valeurs transmises essentiellement par le canal de l'initiation, clé de la vie rituelle. Ainsi, de la naissance, *pualulu*, à la mort, *sim*, j'ai montré comment cette vie rituelle est rythmée par six phases correspondant à peu près à des tranches d'âges telles que représentées dans la figure 4. Chaque phase est marquée par des initiations et des rites qui ont pour finalité de fixer des valeurs particulières indispensables à l'équilibre de l'homme. Pour résumer, de la naissance à

environ cinq ans, *Eyu* est considéré comme *pua elɛv* (souvent abrégé *pua*), un être mi-homme, mi-esprit car on l'imagine encore à cheval sur l'humanité sur-réel et l'humanité réel, toujours en compagnie des esprits de la rivière, *lmdañimba* et *psidañimba*, qui l'ont aidé à franchir la frontière symbolique. Ce n'est qu'à partir de la sixième année jusqu'à l'âge pubère qu'il prend le statut de *ɛhɔsiɛ* (*ɛwasɛ*). Il n'y a aucun rite de prévu à ce stade, mais on commence par initier l'enfant aux travaux champêtres et la garde de bétail ; aux activités ludiques avec ses pairs ; aux travaux ménagers et à la garde d'enfants (les cadets) ; à la participation aux groupes d'entraide pour s'occuper des champs situés autour des concessions. À travers ces activités physiques et psychopédagogiques, ce sont les valeurs d'indépendance, de vie communautaire (division sociale du travail), de créativité et de responsabilité qui sont introduites. À la puberté, *Eyu* est préparé à faire son entrée dans la classe des initiés. Il est soumis à des épreuves physiques (la lutte), psychologiques (l'enfermement), à des obligations et interdits alimentaires. Parallèlement, il subit une série de rituels tels que le rapt simulé, les scarifications, le contact avec la viande de chien, le sacrifice du bélier sur l'autel familial, etc. Le but poursuivi est d'apprendre au jeune adolescent la soumission aux normes et le respect des règles de la vie communautaire ; le courage et la capacité de vaincre la peur de l'inconnu ; la limitation de ses besoins ; le respect de la différence et de l'altérité, l'engagement à défendre son clan, etc. La suite des initiations va consister à renforcer ces valeurs en y ajoutant celles de partage, de courage, d'endurance, de maîtrise de soi, de puissance et de virilité, d'équilibre, de maturité, de bravoure, de leadership et de sagesse, etc., jusqu'à l'étape ultime du *Waay* où, *Eyu*, devenu *Kɔndɔ*, adulte mûr, s'apprête à devenir *Egulu*, un adulte complet, doté de toutes les aptitudes pour vivre en harmonie avec lui-même, avec les autres, avec la nature, avec les esprits et avec *ɛsɔ*, Dieu. Cependant, il ne suffit pas de réussir les épreuves, il ne suffit pas d'être consacré *Egulu* pour être riche et heureux, encore faut-il être à même, dans la vie quotidienne, d'user des valeurs acquises pour approcher le plus possible de l'eurythmie des quatre équilibres nécessaires pour conserver *Ñim* et tenter de vivre dans *Kabɔyay*. Il doit être à mesure de vivre tel que ce statut le lui

demande, il doit devenir ce qu'il est, « noblesse oblige »<sup>596</sup> et ce n'est qu'à partir de ce moment qu'on pourra dire de lui : tu es un homme<sup>597</sup>, *abalu bua*.

La richesse, Ñim, et le bien-être, kaboyay, sont en partie quantifiables mais ne peuvent être totalement quantifiés : ou, comment conclure à présent sur les rapports entre « acquisition de richesse avec les êtres de la nature réelle », et « acquisition de bienfaits et de bien-être » avec les êtres de la nature surréelle ?

Il est évident que les tensions demeurent entre, d'une part, l'existence reconstituée dans l'émigration, entre concitoyens kabyé d'un même village et d'une même région, contraints de s'adapter à des conditions de vie en milieu autre, géré politiquement par des élites (ou ce qui à leurs yeux relève d'une certaine élité étrangère), et d'autre part, le désir de rester enraciné dans son milieu de provenance, tout en essayant de s'adapter réellement aux promesses de nouvelles richesses et de statut, tout en se conformant à son style de vie et de pensée

J'ai ainsi constaté qu'à Bokokopé, tous les membres de l'association villageoise qui avaient bénéficié de projets de développement étaient des initiés de différents stades. Cela n'allait, d'ailleurs, pas sans poser quelques problèmes organisationnels par rapport à la mise en place de projets de production agricole ou animale, dans le but d'augmenter les revenus et de contribuer au bien-être général.

J'ai pu montrer ainsi comment trois ONG étaient présentes dans la Région et intervenaient à Bokokopé. Dans le souci d'évaluer le résultat de ces actions, des séances de collecte d'informations étaient organisées, l'outil principal utilisé étant toujours le cadre logique. En analysant les résultats<sup>598</sup>, on se rendait compte que la plupart des indicateurs mobilisés ne couvraient que le secteur de

---

<sup>596</sup> Il s'agit d'une formule utilisée par Bourdieu pour insister sur le fait que « celui qui est institué se sent sommé d'être conforme à sa définition, à la hauteur de sa fonction ». voir : Bourdieu, *op. cit.*

<sup>597</sup> Il ne s'agit pas forcément du sexe masculin. En kabyè, même si c'est une femme qui pose un acte héroïque, on dit souvent « *Ege abalu pua* ».

<sup>598</sup> À partir des indicateurs choisis par l'ONG ARAD, j'ai mené ma propre enquête auprès de 37 familles. Les résultats que je présente ici sont ceux issus de cette enquête. Pour l'ONG ARAD, voir : ARAD, 2011, Bokokopé : Rapport d'évaluation., Kpalimé: ARAD/GTZ.

l'équilibre matériel correspondant aux ressources de l'univers réel. On a compris par exemple qu'en 2011, les migrants de Bokokopé ont cultivé près de 68 ha de terres et ont produit une centaine de sacs de maïs, plus de 30.000 têtes d'ignames, 16.000 tubercules de maniocs, etc. En élevage, ils ont plus de 500 poules, un peu plus de 160 chèvres, environ 90 porcs, etc. En termes monétaire, ils ont totalisé une vente (récoltes, bétail, force de travail) de près de 19.000 euros, dépensé environ 10.000 euros pour s'équiper (outils, ustensiles, meubles, maison, vélo, moto, habillement, téléphone, etc.) et pour des dépenses courantes telles que le déplacement. En somme, c'est surtout tout ce qui était visible et quantifiable qui était relevé, et qui servait d'indice absolu pour la réussite du projet. Or, pour les migrants de Bokokopé, cela ne représentait pas encore tout à fait l'idée qu'ils continuaient de se faire de la richesse. Trois autres dimensions restaient à explorer : la dimension non quantifiable des affects, des émotions et des passions comprenant les indicateurs sur la famille, les relations avec les autres migrants, le rapport avec les autochtones, le statut des migrants, le poids du politique et les jeux de pouvoir. La dimension spirituelle avec des indicateurs liés à l'adaptation/transformation des rites, à l'emprunt et à la convergence des cultures kabyè et éwé, à l'intégration interne ou à l'ouverture, et enfin au va-et-vient identitaire (entre le pays d'origine et le pays d'accueil). Et pour terminer, la dimension religieuse, afin de se questionner sur ce que l'intervention des ONG pouvait apporter comme changement réel dans le rapport que les migrants continuaient d'avoir avec le divin (*Ɛso* vs Église et syncrétisme ?).

Mais faudrait-il réellement que des ONG quelconque aient pour but d'intervenir dans ces domaines ? Et, en allant plus loin, étant donné la reconnaissance de l'importance que j'ai trouvé, au cours de mes enquêtes chez les populations cibles, du rapport et du rattachement à des modes de vie en définitive tenus volontairement à l'écart des actions des associations d'aide, ne faudrait-il pas s'interroger maintenant sur le véritable bien-fondé (ou tel qu'il est allégué en tout cas), de telles entreprises de développement, ou de chercher à limiter volontairement leur impact ? Les indicateurs des trois dernières dimensions se donnent, en effet, difficilement à voir. Ils sont de l'ordre du qualitatif. On peut



toujours essayer d'en produire des indices, mais cela tronquerait l'aspect subjectif même de ces dimensions, celui qui leur apporte précisément leur pertinence ! Pour avancer dans une telle direction, il s'agirait de collecter le maximum possible de témoignages, de descriptions *in situ*, de photographies. Cette collecte doit se faire au jour le jour en établissant un plan de recherche et en mettant en place une veille informationnelle. C'est un programme d'*intelligence sociale* permettant de trouver la bonne information sociale au bon moment, au bon endroit, et à mettre à la disposition de la bonne personne dans un processus de prise de décision pour l'amélioration des prestations de service d'un projet de développement. Comme tout modèle, dans celui que j'ai analysé, *Ñim* qui induit *kaboyay*, est un idéal. Comme tout idéal, il demeure un horizon à atteindre, et il serait difficile qu'un agent ou qu'un acteur retrouve l'eurythmie parfaite des quatre équilibres en question. Le but reste, socialement parlant, de pouvoir détecter ceux qui s'en rapprochent le plus possible.

L'argent est indispensable, mais il ne peut pas tout acheter. Il doit être affecté à des emplois qui permettent d'obtenir ce qu'il ne peut pas garantir : ou, conclusion sur les raisons anthropologiques de démontrer la relativité des fonctions de l'échange monétaire

Nous avons observé que le poste de consommation le plus élevé à Bokokopé était celui du transport et de la communication. Cela traduisait l'importance que les migrants accordaient au maintien du lien avec le pays d'origine, Kukudè. Le voyage au village de départ était toujours l'occasion de cérémonies rituelles en rapport avec les diverses occurrences, qu'elles soient liées à la collectivité (rites de saisons), à l'individu (naissance, initiation, mort) ou occasionnelles (maladies, catastrophes, accidents, etc.). La satisfaction que leur procurait le va-et-vient ne pouvait point s'acheter par l'argent (tout au moins, pas encore !). Garder l'argent qui aurait pu être affecté à l'emploi (transport, communication) ne permettait pas non plus de combler ce besoin. Il en allait de même pour les relations interpersonnelles. Ni l'argent, ni la possession de biens matériels, ne fondaient à eux seuls le pouvoir à Bokokopé. Pour le dire encore autrement, les pouvoirs émergents ne dépendaient pas de cette forme de richesse et les

stratégies sociales ne s'élaboraient pas mécaniquement en fonction de l'argent. Ces considérations m'ont conduit à revenir sur des questions anthropologiques classiques concernant le mécanisme général du don, gratuit ou pas, et ses modalités infiniment variées dans les sociétés.

Il n'existe point de don gratuit : ou conclusions concernant la négociation du don dans le contexte que j'ai analysé.

Les relations interpersonnelles sont énormément marquées par des échanges de biens. On vend, on achète, l'argent circule, il arrive qu'on paye immédiatement ou qu'on reporte, ce qui devient une sorte d'emprunt. On échange aussi, entre voisins, certains produits contre d'autres, qu'on peut rembourser ensuite, mais quand ? On ne sait pas vraiment. Parfois aussi, on dit qu'on vous donne, *hav*, mais celui qui reçoit, aussi bien que celui qui donne savent que chacun donnera ou recevra à son tour, selon la logique du : « c'est comme ça » ! Ainsi, on ne se demande pas quand est-ce qu'on donnera à notre tour ou quand est-ce qu'on recevra notre contre-don, ce qui est certain, c'est que la transaction se complètera un jour ou l'autre. Elle prendra le temps qu'il faut, mais elle aura lieu. Le don est donc exigible d'une façon induite et entretenue par le monde de pensée partagé par les membres de la communauté. Ce style de pensée n'est bien évidemment pas partagé par certains techniciens de développement et ne l'est pas non plus d'ailleurs pour la totalité des migrants de Bokokopé. Mais, pour ceux-ci, c'est une des garanties de la solidarité dont ils ont besoin pour vivre en terre d'accueil.

En somme, je demeurai devant plusieurs exigences : celles d'entrer moi-même, en tant que professionnel du développement et ethnologue participant, dans les formes particulières de ce style de don pour l'infléchir. Ou considérer que, une fois le travail d'observation fait, il fallait militer pour empêcher que des interventions extérieures ne sapent totalement ce qui pouvait devenir une véritable forme de résistance collective, sous la forme de l'entretien d'un lien social solidaire, contre des tentatives mercantiles d'exploitation des ressources locales, même avec l'impératif pseudo-universel du développement à buts humanitaires. Pour y répondre et me positionner, mon propre terrain m'a donné

des réponses. Je me suis trouvé réellement sommé de choisir, en effet, entre deux styles de pensée, deux mondes qui continuaient tant bien que mal de cohabiter : un monde de pensée « marchand » (avec la monnaie comme référent unique, une monnaie issue de mondes capitalistes), et un monde de pensée non-marchand (avec l'échange et la réciprocité comme moteurs, mais fondées sur des valeurs auxquelles les migrants de Bokokopé adhèrent, plutôt qu'aux injonctions de développement). Selon les circonstances et les interactions, les acteurs du développement se référaient d'ailleurs à l'un ou à l'autre pour penser et agir, mais jamais dans la même logique que celle des bénéficiaires des projets, et pour cause. Il ne s'agissait pas d'une question de tradition ni de modernité, encore moins de niveau d'instruction. Il s'agissait simplement de choix d'un style de pensée, par les migrants, qui impliquait ses propres usages et ses propres pratiques. Si on pouvait parler d'un refus caractérisé par eux, je dirais maintenant qu'il s'agissait d'un refus de « regarder l'argent dormir » comme le dirait Ama, en d'autres termes, le refus d'accumuler de l'argent (mais aussi d'autres biens matériels), ou en clair, le refus de l'affecter à des emplois précis autres que ceux utiles à la survie d'*Eyu*, l'être humain pourvu de toutes ses dimensions, irréductibles à une quantification généralisée.

Les conséquences théoriques finales de mes enquêtes peuvent se décliner sous deux angles, épistémologique et méthodologique, qui ouvrent autant de nouvelles recherches à venir :

Sur le plan épistémologique, le développement comme objet d'étude, et surtout la question de son évaluation a été pendant longtemps l'apanage de l'économie et de la macrosociologie. Depuis quelques décennies, à la faveur de la nouvelle orientation axée sur la lutte contre la pauvreté, des études beaucoup plus microsociologiques ont été réalisées, notamment dans le corpus de la socio-anthropologie du développement. Elles concernent aussi bien la « recherche action » que la recherche fondamentale, et se présentent généralement sous l'aspect des études d'impact, des travaux sur les jeux des acteurs, les relations de pouvoir, la question de la terre, les problèmes identitaires etc. Si la question

des principes axiologiques et des codes de vie est abordée ici, c'est dans le cadre du débat qui consiste à démontrer que celle-ci constitue un frein au développement vu comme un impératif. La particularité de la présente recherche est d'être entrée dans le débat bipolaire qui règne dans ce champ, en plaçant tous les acteurs du développement sous le même procès : ils sont tous rationnels et obéissent tous à des styles de pensée institutionnalisés qui cohabitent et s'enchevêtrent. Pour simplifier le système, je l'ai schématisé en deux grands mondes peut-être un peu manichéens : un monde marchand et un monde non-marchand, mais en optant pour la caractérisation de mes populations à travers le monde non-marchand.

Cependant, entre les deux, j'ai suggéré qu'il y avait une multitude d'adaptations et de syncrétismes qui transcendaient toute considération temporelle ou culturelle. Le monde marchand demeurant néanmoins une référence dominante, et tentant de phagocyter le monde non-marchand ; mais là encore, des résistances existent, et là aussi, indépendamment de l'appartenance ou non à une communauté donnée. S'intéresser aux institutions pour comprendre les interactions suppose enfin qu'on s'intéresse d'une manière ou d'une autre aux rapports politiques, aux valeurs, aux sentiments et aux passions. D'où la nécessité d'une certaine interdisciplinarité en sciences humaines et sociales.

Sur le plan méthodologique, la période des grandes théories a fait place à des études plus circonscrites en matière de développement. Il s'agit désormais de mener des enquêtes directement sur le terrain, auprès des ménages. La socio-anthropologie du développement a même pu introduire l'observation participante et l'analyse qualitative dans cette sphère. Pour la collecte des données, les questionnaires côtoient les guides d'entretien.

Les analyses qualitatives sont orientées vers l'interactionnisme vu comme jeux des acteurs, arènes, luttes, stratégies, idéologies etc. Dans le cadre de ma recherche, afin de mieux appréhender le *bien-être* tel que vécu quotidiennement par les migrants de Bokokopé, j'ai opté pour l'interactionnisme d'Olivier de Sardan, avec en filigrane un recours notamment à l'approche théâtrale des interactions de Goffman. Seulement, à la différence d'Olivier de

Sardan, je pense qu'on ne saurait tout interpréter par des choix de logiques car il demeure le problème de l'analyse de la source de ces logiques et les mécanismes de leur apparition.

C'est là que se pose la question cruciale de la place exacte de l'enquêteur et celle qu'il assigne aux enquêtés, ainsi que celle de la validation scientifique à donner aux entreprises de rationalisation des catégories des uns et des autres. J'espère avoir donné un certain nombre de réponses à cette question, ainsi qu'à celle de l'ouverture des entreprises de développement vers une compréhension plus fine, et une intelligence plus grande de la « mesure » du bien-être, et de son importance dans le monde, au-delà de l'exemple de mon terrain.



# BIBLIOGRAPHIE

## 1. Ouvrages.

- ABÉLÈS, M. & COLLARD, C., 1985, *Age, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, KARTHALA.
- AITHNARD, K., 1975, *Aspects de la politique culturelle au Togo*, Unesco.
- AMIN, S., 1976, *Accumulation à l'échelle mondiale*, Union générale d'éditions.
- AMOZOU, E., 2010, *Gilchrist Olympio et la lutte pour la libération du Togo*, Editions L'Harmattan.
- AMSELLE, J. L. & M'BOKOLO, E., 1985, *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte.
- ANZIEU, D. & MARTIN, J.-Y., 1968, *La dynamique des groupes restreints*, Paris, PUF.
- ARENDET, H. & RICOEUR, P., 1983, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- ARENDET, H., 1972, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- ARISTOTE, 2004, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion.
- BACHELARD, G., 2004, *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin.
- BAKOUNINE, M., 1997, *Dieu et l'État*, Fayard/Mille et une nuits.
- BAYART, J. F., 1996, *L'illusion identitaire*, Fayard.
- BAYLY, C. A. & CORDILLOT, M., 2007, *La naissance du monde moderne*, Paris, Editions de l'Atelier.
- BEAUD, S. & WEBER, F., 2010, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte.
- BELMONT, N., 1973, *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Flammarion.
- BERTHELOT, J.-M., 1990, *L'intelligence du social*, Paris, Puf.
- BLAIS, M., 1974, *L'Échelle des valeurs humaines*, Montréal, UQAC.
- BOHANNAN, P. & DALTON, G., 1962, *Markets in Africa*, Evanston, Northwestern University Press.
- BOLTANSKI, L. & THÉVENOT, L., 1991, *De la justification*, Paris, Gallimard.
- BORNAND, S. & LEGUY, C., 2013, *Anthropologie des pratiques langagières*, Armand Colin.
- BOUDON, R., 1999, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF.
- BOUGLÉ, C. C. A., 1922, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, Armand Colin.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C. & PASSERON, J.-C., 1973, *Le métier de sociologue: préalables épistémologiques deuxième*, Mouton.

- BOVE, E., DARROUSSIN, J. P., STROH, V., *et al.*, 2006, *Le pressentiment*, Le Castor Astral.
- BRAUDEL, F., 1985, *La dynamique du capitalisme*, Arthaud Paris.
- CASSIRER, E. & MASSA, N., 1975, *Essai sur l'homme*, Éditions de Minuit.
- CAZENEUVE, J., 1966, *Les mythologies à travers le monde*, Hachette.
- CHARBIT, Y., HILY, M. A. & POINARD, M., 1997, *Le va-et-vient identitaire: migrants portugais et villages d'origine*, Ined.
- CHARNOZ, O. & SEVERINO, J. M., 2010, *L'aide publique au développement*, La découverte.
- CHÂTELET, F., 2009, *Logos et praxis: recherches sur la signification théorique du marxisme*, Hermann.
- CHERVEL, M., DELANOË, G. & SALAMA, P., 2008, *Mondialisation des marchandises et marchandisation du monde: matériau de pensée économique pour le nouveau siècle*, Éd. Publisud.
- CLERC, D., 1990, *Déchiffrer l'économie*, Paris, Editions Syros/Alternatives
- CORBALAN, F., 2011, *Le nombre d'or. Le langage mathématique de la beauté*, Barcelone, RBA Coleccionables. S.A.
- CORNEVIN, R., 1969, *Histoire de la colonisation allemande*, Presses universitaires de France.
- COSNIER, J., 1994, *Psychologie des émotions et des sentiments*, Retz.
- CUCHE, D., 2004, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Ed. La Découverte.
- DARWIN, C., 2013, *L'origine des espèces*, Paris, Seuil.
- DE GAULEJAC, V., 2006, La société malade de la gestion, *Revue française de gestion*, 2, 169-185.
- DE JOUVENEL, B., 2002, *Arcadie : essais sur le mieux-vivre*, Paris, Gallimard.
- DE LA TORRE, I., 1991, *Le vodu en Afrique de l'Ouest : rites et traditions : le cas des sociétés Guen-Mina (Sud-Togo)*, Paris, L'Harmattan.
- DE LAMARCK, J.-B. D. M., 1839, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Meline, Cans et Compagnie.
- DELEUZE, G., 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G., 2001, *Spinoza: immortalité et éternité*, Gallimard Paris.
- DESCARTES, R., 1984, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin.
- DESCOLA, P., 1986, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DESROSIÈRES, A., 2010, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte.
- DOUGLAS, M., 1971, *De la souillure: essai sur les nations de pollution et de tabou*, Maspero.
- DOUGLAS, M., 2004, *Comment pensent les institutions: suivi de La connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit*, Paris, La découverte.
- DUPRÉ, G., 1991, *Savoirs paysans et développement*, KARTHALA Editions.



- DURKHEIM, E., 1991, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Générale Française.
- DURKHEIM, É., 2004, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- EDGAR, M., 1991, *Méthode IV. Les idées: leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*: Paris: Le Seuil.
- EDJA, H., 1999, *Colonisation agricole spontanée et milieux sociaux nouveaux: la migration rurale dans le Zou-Nord au Bénin*, Wissenschaftsverlag Vauk.
- ELIADE, M., 1963, *Aspects du mythe*, Gallimard Paris.
- EMMANUEL, A., 1975, *L'échange inégal*, François Maspero.
- FAINZANG, S., 1986, *"L'intérieur des choses". Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*, Paris, L'Harmattan.
- FAVRET-SAADA, J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard.
- FOLIVI, A., 2010, *Gnassingbe Eyadema (volume IV): Discours et allocutions (1987-1992)*, Paris, Editions L'Harmattan.
- FRANÇOIS, Y., 1993, *Le Togo*, Karthala.
- FRAZER, J. G., 1970, *The golden bough: A study in magic and religion*: Limited Editions Club (New York).
- GADREY, J. & JANY-CATRICE, F., 2005, *Les nouveaux indicateurs de richesse*, La Découverte.
- GAYIBOR, N. L., ADOTEVI, L., AGUIGAH, D., 2011, *Histoire des Togolais : Des origines aux années 1960. Le refus de l'ordre colonial*, Lomé/Paris, Presses de l'UL/KARTHALA.
- GAYIBOR, N. L., ADOTEVI, L., AGUIGAH, D., et al., 2011a, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960 : Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, KARTHALA/PRESSE DE L'UL.
- GAYIBOR, N. L., ADOTEVI, L., AGUIGAH, D., et al., 2011b, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960 : Le Togo sous administration coloniale*, Paris/Lomé, KARTHALA/PRESSE DE L'UL.
- GAYIBOR, N. L., ADOTEVI, L., AGUIGAH, D., et al., 2011c, *Histoire des Togolais: Des origines aux années 1960. Tome 1, De l'histoire des origines à l'histoire du peuplement*, Lomé/Paris, Presses de l'UL/KARTHALA.
- GBEMOU, G., 2010, *Le revenu paysan. Entre la logique sociale et la raison utilitaire*, Québec, PUL.
- GBIKPI-BENISSAN, F., 2011a, *Le système scolaire au Togo sous mandat français*, L'Harmattan.
- GBIKPI-BENISSAN, F., 2011b, *Le système scolaire au Togo sous mandat français. Sa mise en place*, L'Harmattan.
- GBOGBOTCHI, K. A., GNOSSA, K. E., KPEGLO, M. M., et al., 2000, *Les écoles d'initiatives locales au Togo*, Paris, Unesco-IIPE.
- GENNEP, A. V., 1909, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Librairie Critique Emile Nourry. Paris.

- GIROUD, A., 1955, *Les malformations congénitales et leurs causes*, Paris, Biol. med.
- GOBBI, R., 2006, *Un grand peuple élu. Messianisme et antieuropéanisme aux Etats-Unis : des origines à nos jours.*, Lyon, Parangon/Vs.
- GODELIER, M., 2010, *Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie*, Flammarion.
- GOFFMAN, E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit.
- GOLEMAN, D., 1995, *Emotional intelligence*, New York, Bantam Books.
- GRAFMEYER, Y. & JOSEPH, I., 2004, *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion.
- GUICHAOUA, A. & GOUSSAULT, Y., 1993, *Sciences sociales et développement*, Paris, A. Colin.
- GUILLAUMONT, P., 1985, *Économie du développement: Dynamique interne du développement*, Presses universitaires de France.
- HOUSEMAN, M. & SEVERI, C., 2009, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS-Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- JONAS, H. & GREISCH, J., 2007, *Le principe responsabilité*, Éditions CEC.
- KAHN, A. & SÈVE, L., 2000, *Et l'homme dans tout ça?*, Nil Paris,, France.
- KAKOU, C. N., 2007, *Conquêtes coloniales et intégration des peuples: cas des Kabyè au Togo (1898-1940)*, l'Harmattan.
- KAO WIYAO, B., 2003, *Anthropologie culturelle : L'initiation du jeune garçon en pays kabyè*, Lomé, SAKOM/BUTODRA.
- KAO WIYAO, B., 2011, *Sulum. Son origine et autres écrits*, Lomé, SAKOM/BUTODRA.
- KEYEWA, G. O., 1997, *Vie, énergie spirituelle et moralité en pays Kabyè (Togo)*, Paris, L'Harmattan.
- KOYRÉ, A., 1973, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard.
- KUHN, T. S., 2008, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- LABOURDETTE, J.-P., 2007, *Togo 2008-2009*, Petit Futé.
- LAFARGUE, P., 2000, *Le droit à la paresse*, Paris, MILLE ET UNE NUIT.
- LARIVIÈRE, C., 1975, *Le 1er [ie premier] mai: fête internationale des travailleurs*, Éditions A. Saint-Martin.
- LEACH, E., 1986, *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*, London and Atlantic Highlands, NJ, Athlone Press.
- LECHEVALLIER, A., MOREAU, J. & PACQUEMENT, F., 2007, *Mieux gérer la mondialisation ? L'aide publique au développement*, Paris, Ellipses.
- LEFORT, J., 1998, *La saga des calendriers ou le frisson millénariste*, Pour la science.
- LESERVOISIER, O., 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales: retour réflexif sur la situation d'enquête*, KARTHALA Éditions.

- LEVINAS, E., 1982, *Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard Paris.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
- LEWIS, W. A., 1970, *Tropical development, 1880-1913*, Northwestern University Press.
- LORDON, F., 2013, *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Paris, Ed. du Seuil.
- LUCIEN-BRUN, B. & PILLET SCHWARTZ, A. M., 1987, *Les migrations rurales des Kabyé et des Losso (Togo)*, Paris, ORSTOM.
- MALINVAUD, E., 1991, *Voies de la recherche macroéconomique*, Odile Jacob.
- MAUSS, M. & PAULME, D., 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot Paris.
- MAUSS, M., 1968a, La prière, *Œuvres, Les fonctions sociales du sacré, tome I, Paris, éditions de Minuit.*
- MAUSS, M., 1968b, *Oeuvres, vol. 1, Les Fonctions sociales du sacré: Paris: Minuit.*
- MAUSS, M., 2007, *Essai sur le don*, Paris, PUF.
- MÉDA, D., 1999, *Qu'est-ce que la richesse ?*, Paris, Aubier.
- MENDRAS, H. & FORSÉ, M., 1983, *Le changement social. Tendances et paradigmes*, Paris, Armand Colin.
- MERTON, R. K., 1968, *Social theory and social structure*, Simon and Schuster.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1995, *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*, KARTHALA Editions.
- O'NEILL, O., 2002, *A question of trust: The BBC Reith Lectures 2002*, Cambridge University Press.
- PAQUETTE, C., 1982, *Analyse de ses valeurs personnelles: s'analyser pour mieux décider*, Montréal, Editions Québec/Amérique.
- PARIAS, L.-H., 1965, *Histoire générale du travail. Préhistoire et antiquité*, Paris, Nouvelle librairie de France.
- Paris, Gallimard.
- PARSONS, T., 1937, The Structure of social action, *Social Action*, 768.
- PHARO, P., 2004, *Morale et sociologie, le sens et les valeurs entre nature et culture*, Paris, Gallimard.
- PIKE, K. L., 1967, Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior, The Hague: Mouton.
- PIOT, C., 2008, *Isolément global: la modernité du village au Togo*, KARTHALA Editions.
- PIRES, C., 2012, Uruguay. Le vrai Président normal, *Courrier international*, N°1152, 42-47.
- PITT-RIVERS, J. A. & MER, J., 1983, *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure*
- POLANYI, K., 1983, *La grande transformation*, Gallimard Paris.
- POPPER, K., 1998, *La connaissance objective. Une approche évolutionniste*, Paris, Flammarion.

- POULET, G., 1961, *Les Métamorphoses du cercle*, Paris, Plon.
- QUESNAY, F., 1969, *Tableau économique des physiocrates*, Calmann-Lévy.
- RABINOW, P., 1988, *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette.
- RABOURDIN, S., 2005, *Les sociétés traditionnelles au secours des sociétés modernes*, Delachaux et Niestlé.
- RAWLS, J. & AUDARD, C., 1987, *Théorie de la justice*, Editions du Seuil.
- RICŒUR, P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RIST, G., 2001, *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*, Les Presses de Sciences Po.
- ROYER, M. & COURT, H., 1931, *Arithmétique*, Paris, Armand Colin.
- RUTHERFORD, S., 2002, *Comment les pauvres gèrent leur argent*, Karthala.
- SACHS, W., ESTEVA, G., DURANTHON, V., et al., 1996, *Des ruines du développement*, Ecosociété.
- SAHLINS, M. D., JOLAS, T. & CLASTRES, P., 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Gallimard.
- SAUVAGET, C., 1981, *Boua: village de Koude: un terroir Kabye (Togo septentrional)*, Paris, ORSTOM.
- SCHILTER, C., 1991, *L'agriculture urbaine à Lomé*, Karthala.
- SCHOPENHAUER, A., 1880, *Essai sur le libre arbitre*, Germer Baillières.
- SCHÜTZ, A., 2009, *Contribution à une sociologie de l'action*, Paris, Hermann.
- SCHUMPETER, J. A. & PERROUX, F., 1935, *Théorie de l'évolution économique*, Dalloz.
- SECA, J.-M., 2005, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin.
- SEGALEN, M., 2009, *Rites et rituels contemporains*, Armand Colin.
- SEGUIN, M.-T. & ALBERT, M.-F., 1995, *Pratiques coopératives et mutations*
- SEN, A., 1999, *L'économie est une science morale*, Paris, La Découverte & Syros.
- SÉNÈQUE, 1949, *De la vie heureuse*, Paris, Les Belles Lettres.
- SEWANE, D., 2003, *Le souffle du mort: la tragédie de la mort chez les Batāmmariba du Togo, Bénin*, Plon.
- SMITH, A., 1999, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF.
- sociales*, Paris, Editions L'Harmattan.
- STEINMANN, B., 1987b, *Les Tamang du Népal : usages et religion, religion de l'usage*, Paris, ADPF. Éditions Recherche sur les civilisations.
- STEINMANN, B., 2001, *Les Enfants du Singe et de la Démone. Mémoires des Tamangs, récits himalayens*. Nanterre, collection Haute-Asie dir. par Macdonald.
- TESTART, A., 2007, *Critique du don: Études sur la circulation non marchande*, Syllepse Paris.
- TESTART, A., 2012, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*,

- THOMAS, W. I., ZNANIECKI, F. & TRIPIER, P., 1998, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique: récit de vie d'un migrant (Chicago, 1919)*, Paris, Nathan.
- TOULABOR, C. M., 1986, *Le Togo sous Eyadéma*, KARTHALA Editions.
- VAN DEN BOSCH, P., 1997, *La philosophie et le bonheur*, Paris, Flammarion.
- VAN GENNEP, A., 1981, *Les rites de passage: études systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité*, Picard.
- VERDIER, R., 1981, *Le pays Kabyè : cité des dieux, cité des hommes*, Paris, Karthala.
- WAGNER, P., 2007, *La logique*, Presses universitaires de France.
- WALZER, M., 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil.
- WEBER, M. & CHAVY, J., 1967, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.: suivi d'un autre essai*.
- WINKIN, Y., 2001, *Anthropologie de la communication: de la théorie au terrain*, Paris, Editions De Boeck & Larcier S.A./Editions du Seuil.
- WOODSON, C. G., 1933, *The mis-education of the Negro*, Washington, D.C., Associated Publishers.

## **2. Chapitres d'ouvrages.**

- BALANDIER, G., 2012, Comment peut-on être socio-anthropologue ? Libre propos, *In BESSETTE, J.-M. & PÉQUIGNOT, B. (dir.), Comment peut-on être socio-anthropologue ?*, Paris: L'Harmattan.
- BARTH, F., 1995, Les groupes ethniques et leurs frontières, *In POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. (dir.), Théories de l'ethnicité*, Paris: PUF.
- BASTIDE, R., 1968, La mythologie : Les théories, *In POIRIER, J. (dir.), Ethnologie Générale*, Paris: Editions Gallimard.
- BOUTILLIER, J.-L., 1968, L'enquête d'ethnologie économique, *In POIRIER, J. (dir.), Ethnologie générale*, Paris: Gallimard.
- CARTRY, M., 1993, Les bois sacrés des autres: les faits africains, *Les bois sacrés*, Actes du colloque international de Naples: Collection du Centre Jean Bérard.
- DAUGEY, M., 2010, Quand les bois sacrés exigent d'être brûlés. La logique d'un paradoxe (Pays kabyè, Nord-Togo), *In JUHÉ-BEAULATON, D. (dir.), Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*, Paris: Karthala.
- DORTIER, J.-F., 2014, L'univers des représentations, *In DORTIER, J.-F. (dir.), Le cerveau et la pensée. Le nouvel âge des sciences cognitives*, Paris: Sciences Humaines Editions.
- FERGUSON, J., 1997, Anthropology and its evil twin. "Development" in the constitution of a discipline, *In COOPER, F. & PACKARD, R. M. (dir.), International development and the social sciences : Essays on the history and politics of knowledge*, London: University of California Press.

- FOLI, M., 1982, La réforme agrifoncière et le droit coutumier au Togo, *In* LE BRIS, E., LE ROY, E. & LEIMDORFER, F. (dir.), *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris: ORSTOM/KARTHALA.
- HÉRITIER, F., 1977, L'identité samo, *In* LÉVI-STRAUSS, C. (dir.), *L'Identité. Séminaire Interdisciplinaire dirigé par C. Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris: QUADRIGE / PUF.
- JOURNET, N., 2014, Les croyances collectives selon R. Boudon, *In* DORTIER, J.-F. (dir.), *Le cerveau et la pensée. Le nouvel âge des sciences cognitives*, Paris: Sciences Humaines Editions.
- KOFFI, K., 1999, Réjouissances privées et cérémonies officielles. Une histoire sociopolitique de la fête à Lomé, *In* GOERG, O. (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris: Karthala.
- LEBEUF, J.-P., 1968, Ethnologie et coopération technique, *In* POIRIER, J. (dir.), *Ethnologie Générale*, Paris: Editions Gallimard.
- LEIRIS, M., 1952, L'expression de l'idée de travail dans une langue d'inités soudanais, *Le travail en Afrique Noire, Présence Africaine, Paris, Le Seuil*, 80.
- LENCLUD, G., 1991, Méthode ethnographique, *In* BONTE, P. & IZARD, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*: Paris: PUF.
- MICHÉA, J., 1968, La technologie culturelle. Essai de systématique, *In* POIRIER, J. (dir.), *Ethnologie Générale*, Paris: Editions Gallimard.
- NOUGIER, L.-R., 1962, Origine du travail, *In* PARIAS, L.-H. (dir.), *Histoire générale du travail*, Paris: Nouvelle Librairie de France.
- OLIVIER DE SARDAN, J. P., 2013, Logiques de la corruption, *In* FASSIN, D. & LÉZÉ, S. (dir.), *La question morale. Une anthropologie critique*, Paris: PUF.
- PINTO, L., 1999, Expérience vécue et exigence scientifique d'objectivité, *In* CHAMPAGNE, P., LENOIR, R., MERLLIÈ, D. & PINTO, L. (dir.), *Initiation à la pratique sociologique*, Paris: Dunod.
- ROSSI, J.-P., 2014, Le rôle des schémas cognitifs, *In* DORTIER, J.-F. (dir.), *Le cerveau et la pensée. Le nouvel âge des sciences cognitives*, Paris: Editions Sciences Humaines.
- STEINMANN, B., 2007, ed. *Socio-Anthropologie. Revue interdisciplinaire des sciences sociales. Petits objets, grands enjeux ou le terrain comme attente de l'ethnologue*. N°20, 1<sup>er</sup> semestre, ERASH, Châlon-sur-Saône.
- SCOTT, J., 2013, Ethique de la subsistance, *In* FASSIN, D. & LÉZÉ, S. (dir.), *La question morale. Une anthologie critique*, Paris: PUF.
- WEBER, F., 2007, Vers une ethnographie des prestations sans marché, *In*: MAUSS, M. (dir.) *Essai sur le don*, Paris: PUF.

### **3. Articles de périodiques.**

- ADJAMAGBO, A., DELAUNAY, V. & LÉVI, P., 2006, Comment les ménages d'une zone rurale du Sénégal gèrent-ils leurs ressources?, *Études rurales*, 69-90.
- ANDRE, C., 2006, Peut-on gérer ses émotions?, *Sciences Humaines*, 34-37.

- ASSOGBA, Y., 1993, Entre la rationalité des intervenants et la rationalité des populations bénéficiaires: l'échec des projets en Afrique noire, *Cahiers de géographie du Québec*, 37.
- BAZENGUISSA-GANGA, R. & YENGO, P., 1999, La popularisation de la violence politique au Congo, *Politique africaine*, 186-192.
- BAZENGUISSA-GANGA, R., 1996, Milices politiques et bandes armées à Brazzaville, *Les Cahiers du CERI*, 13.
- BAZENGUISSA-GANGA, R., 1999, Les Ninja, les Cobra et les Zoulou crèvent l'écran à Brazzaville: le rôle des médias et la construction des identités de violence politique, *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines*, 33, 329-361.
- BEND, P., 2007, Repenser le concept de développement, des impasses d'un processus de standardisation des sociétés à la nécessaire émergence d'un sens historique, *Codesria, Afrique et développement*, 32.
- BETI, M., 1978, Contre M. Robert Cornevin et tous les pharasiens de l'Afrique de papa. (Réponse à la lettre parue dans le n°3 de Peuples noirs-Peuples africains), *Peuples Noirs Peuples africains*, 4, 77-98.
- BOUDON, R., 2004, Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ?, *Revue du MAUSS*, 24, 281-309.
- BOURDIEU, P. & BOLTANSKI, L., 1976, La production de l'idéologie dominante, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, 3-73.
- BOURDIEU, P., 1980, Le capital social, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, 2-3.
- BOURDIEU, P., 1982, Les rites comme actes d'institution, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 58-63.
- BOURDIEU, P., 1994, L'économie des biens symboliques, *Raisons pratiques*, Paris: Seuil, "Points Essais".
- BOUTILLIER, J.-L., 1964, Les structures foncières en Haute-Volta, *Etudes Voltaïques*.
- BRAND, R., 1974, Initiation et consécration de deux vodûnî dans les cultes vodu, *Journal de la Société des Africanistes*, 1, 44.
- CORNEVIN, R., 1961, Connaissance des Kabrè depuis Frobenius, *Le Monde Non-Chrétien*, 59-60.
- COSTANZA, R., HART, M., POSNER, S., *et al.*, 2009, Beyond GDP: The need for new measures of progress, *The Pardee Papers*, 4, 46.
- DE VROEY, M., 1972, Une explication sociologique de la prédominance du paradigme néo-classique dans la science économique, *Économies et Sociétés, Cahiers de l'ISMÉA*, 1655-1701.
- FASSET, C., 2011, Tout ce qui compte ne peut être compté: La (non-) fabrication d'un indicateur de sécurité dans le contrôle aérien, *Sociologie et sociétés*, 43.
- FASSIN, D. Les économies morales revisitées. *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2009. Editions de l'EHESS, 1237-1266.
- FORTIN, B., 2002, Les émotions et la santé, *Psychologie Québec*, 19, 25-28.

- FULLER, L. L., 1949, The case of the speluncean explorers, *Harvard Law Review*, 616-645.
- HARRIS, J. R. & TODARO, M. P., 1970, Migration, Unemployment and Development: A Two-Sector Analysis, *The American Economic Review*, 60, 126-142.
- HÉRITIER, F., 2003, Une anthropologie symbolique du corps, *Journal des africanistes*, 73, 9-26.
- HOURS, B., 2007, La sociologie du développement dans la revue tiers monde 50 années pour une discipline improbable, *Revue Tiers Monde*, n° 191, 699-716.
- ISAMBERT, F.-A., 1996, Valeur et rationalité chez Max Weber, *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIV, 27.
- JACQUET, P., 2009, Simon Kuznets, le père des comptes nationaux, *Le Monde Economie*, mars 2009.
- KUZNETS, S., 1934, National Income, 1929-1932, *National Income*, 1-12.
- LAFAGE, S., 1985, Français écrit et parlé en pays éwé (Sud-Togo), *Sociolinguistique*, 9-594.
- LE ROY, P., 2010, Comment mesurer le bonheur?, *Futuribles*, 37-50.
- LEMONNIER, P., 2006, L'objet du rituel: Rite, technique et mythe en nouvelle-guinee, *Hermès*, 43, 121-130.
- LYKKEN, D. & TELLEGEN, A., 1996, Happiness is a stochastic phenomenon, *Psychological Science*, 7, 186-189.
- MACÉ, A., 2004, Politique et démocratie au Togo, *Cahiers d'études africaines*, 841-885.
- MARGUERAT, Y., 1986, *Recensement de 1981 : la répartition ethnique des populations rurales*, Lomé, ORSTOM.
- MARGUERAT, Y., 1988, L'État et l'organisation territoriale du Togo, *Afrique contemporaine*, 145, 47-54.
- MASSIAH, G., 2003, Le mouvement citoyen mondial., *Revue du MAUSS*, N°21, 23.
- MUNZELE MUNZIMI, J.-M., 2004, L'aide au développement est-elle une thérapie pour l'Afrique ?, *Mungazi*, 13, 11-16.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 2001, Les trois approches en anthropologie du développement, *Tiers-Monde*, 42, 729-754.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 2007, De la nouvelle anthropologie du développement à la socio-anthropologie des espaces publics africains, *Revue Tiers Monde*, 543-552.
- PERE-KEWEZIMA, E. K., 2008, Structuration du temps dans la langue kabiyè de la notion de evemyè "Journée" et ses macro/micro-espaces : étude morpho-sémantique, *Mozaïque - Revue interafricaine de Philosophie, Littérature et Sciences Humaines*, 1-13.
- PERE-KEWEZIMA, E. K., 2010, Contribution des systèmes de numération et monétaire des langues nationales africaines à la maîtrise des concepts



- mathématiques en français par les élèves : le cas du kabiyè, *Journal de la Recherche Scientifique de l'Université de Lomé*, 12, 13-27.
- PLUTCHIK, R., 2002, Emotion and Life, *American Psychological Association*.
- RAVENSTEIN, E. G., 1889, The Laws of Migration, *Journal of the Royal Statistical Society*, 52, 241-305.
- ROCHER, P., 2000, Les calendriers, *Temps & Calendriers*, Paris: Bureau des longitudes.
- ROSCH, E. H., 1973, Natural categories, *Cognitive psychology*, 4, 328-350.
- ROSENSTEIN-RODAN, P. N., 1944, The international development of economically backward areas, *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 20, 157-165.
- SARRAZY, B., 2003, Le problème d'arithmétique dans l'enseignement des mathématiques à l'école primaire de 1887 à 1990, *Carrefours de l'éducation*, 82-101.
- SEN, A., 2003, L'indice de développement humain, *Revue du MAUSS*, 259-260.
- STEINMANN, B., 1987a, La cérémonie funéraire chez les Tamang de l'Est, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 76, 217-280.
- STEINMANN, B., 2007, Retour critique sur la naturalisation des savoirs. Un empirisme raisonné à propos des théories indigènes et des systèmes normatifs locaux : le cas des "boissons fermentées", *Socio-Anthropologie*, n°20, 1er sem. 2007, ERASH, 87-110.
- SURGY, A. D., 1990, Bo et vodu protecteurs du sud-Togo, *Nouvelle Revue d'Ethno-psychiatrie*, 16, 77-100.
- TESTART, A., 1995, Âge et génération chez les Aborigènes australiens, *L'Homme*, 171-178.
- TOULABOR, C. M., 1996, Jeunes, violence et démocratisation au Togo, *Afrique contemporaine*, 116-128.
- TOULABOR, C. M., 1999, Violence militaire, démocratisation et ethnicité au Togo, *AUTREPART-BONDY PARIS-*, 105-116.
- TOULABOR, C., 1991, Transition démocratique en Afrique, *Afrique*, 52-67.
- TURNER, V., 1977, Variations on a Theme of Liminality, *Secular ritual*, 36, 52.
- VEENHOVEN, R., 1997, Progrès dans la compréhension du bonheur, *Revue québécoise de psychologie*, 18, 29-74.
- WITTGENSTEIN, L., 2000, Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer, *revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie*, 13-31.

#### **4. Articles électroniques.**

- ALTERNATIVES\_EUROPEENNES, 2013, Les limites du PIB, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.euroalter.com> [Consulté le 03/01/2013].
- Anonyme, *De 1957 à 2000 : historique des Conventions avec les pays ACP* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr> [Consulté le 04/05/2012].

- Anonyme, RT40 Sociologie des institutions, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.afs-socio.fr> [Consulté le 10/03/2012].
- APHTAL, C. Fête des travailleurs au Togo: Un fiasco de plus « Le Bruit du Silence. ligne]. Disponible sur: <http://aphtal.mondoblog.org>.
- AUREL, J., 2014, Pour alléger certaines pratiques sociales et culturelles préjudiciables aux enfants dans les couvents vaudous, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.savoirnews.net> [Consulté le 24/02/2014].
- BRADU, J. F., 2008, La colonisation grecque, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.ac-orleans-tours.fr>.
- CLERC, M., GAINI, M. & BLANCHET, D., 2010, Les préconisations du rapport Stiglitz-Sen-Fitoussi : quelques illustrations, *L'économie française. Comptes et dossiers* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.insee.fr> [Consulté le 12 janvier 2012].
- CONTE, B., 2003, La diversité des approches du développement, [En ligne]. Disponible sur: <http://conte.u-bordeaux4.fr> [Consulté le 12/06/2012].
- DONALD, *Fête du 1er mai 2012 au Togo: LA TRADITION RESPECTEE* [En ligne]. Disponible sur: <http://pa-lunion.com>].
- DORTIER, J.-F. & PERSIAUX, R., 2007, Les lois du bonheur, *Sciences Humaines* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.scienceshumaines.com> [Consulté le 08 août 2012].
- DURAND, M., 2012, Conclusions provisoires. Conférence africaine sur la mesure du bien-être et du progrès des sociétés, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.slideshare.net/OECD> [Consulté le 02 août 2012].
- GROOTAERT, C., 1998, Social capital, the missing link ?, *The World Bank, Social Capital Initiative, Working Paper N°3* [En ligne]. Disponible sur: <http://siteresources.worldbank.org> [Consulté le 07/07/2011].
- LAZARFELD, P. F., 1958, Evidence and Inference in Social Research, *Daedalus*, [En ligne], 87. Disponible sur: <http://www.jstor.org> [Consulté le 10/08/2011].
- LE ROY, E., 1935, Ce que la Microphysique Apporte ou Suggere a la Philosophie, *Revue de Métaphysique et de Morale* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.jstor.org> [Consulté le 18/06/2011].
- LEMONDE.FR, 2011, L'OCDE lance un indicateur du bien-être, *Le Monde* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.lemonde.fr> [Consulté le 22/08/2011].
- LENIN, V. I., 1908, Le développement du capitalisme en Russie, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.marxists.org> [Consulté le 03/08/2010].
- LEROY-BEAULIEU, P., 1882, De la colonisation chez les peuples modernes, [En ligne]. Disponible sur: <ftp://ftp.bnf.fr> [Consulté le 06/10/2012].
- MAGGIORI, R., 1984, Ce que Bourdieu veut dire, *La revue de Presse* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.leseditionsdeminuit.com> [Consulté le 02/03/2009].
- MARCHAL, J.-Y., 1970, Un exemple de colonisation agricole à Madagascar: Antanety-Ambohidava (Sous-préfecture de Betafo), *Études rurales* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.jstor.org/stable/20120031> [Consulté le 22/09/2008].

- MARGUERAT, Y., 1983, Les migrations en Afrique noire (campagnes et villes), *Séminaire de l'URD* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.documentation.ird.fr> [Consulté le 1983/07].
- MARX, K., 1969, Le capital: Livre I, [En ligne]. Disponible sur: <http://dx.doi.org> [Consulté le 04/05/2008].
- MAUSS, M., 2002, Les techniques du corps, [En ligne]. Disponible sur: <http://doclaios.hypotheses.org> [Consulté le 22/06/2009].
- METRODIFF, 2013, *Le système métrique décimal* [En ligne]. Paris: METRODIFF. Disponible sur: <http://smdsi.quartier-rural.org> [Consulté le 05/06/2013].
- PERRET, B., 2002, Indicateurs sociaux, état des lieux et perspectives, [En ligne], 2012. Disponible sur: <http://bernard.perret.pagesperso-orange.fr> [Consulté le 22/08/2011].
- PERSPECTIVE, M., *Togo - Gouvernement - Partis politiques - Élections* [En ligne]. Disponible sur: <http://perspective.usherbrooke.ca>.
- PUTNAM, R., 1995, Bowling alone, *Journal of democracy* [En ligne], 6. Disponible sur: <http://archive.realtor.org> [Consulté le 20/05/2011].
- RENAULT, M., 2008, Une approche transactionnelle des indicateurs sociétaux de bien être, [En ligne]. Disponible sur: <http://halshs.archives-ouvertes.fr> [Consulté le 17/08/2012].
- RFI, *Togo: manifestations du 1er-Mai sous le signe du deuil national* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.rfi.fr/afrique/2>.
- SANTOS, I., DOS, 2007, Continuité et rupture dans la migration : la problématique mémorielle, *Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise (5-6 février 2007)* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.msh-clermont.fr> [Consulté le 5-6 février 2007].
- SAUVY, A., 1952, Trois mondes, une planète, *L'observateur* [En ligne], 14. Disponible sur: <http://ebonnet.fr/docs/Sauvy.doc> [Consulté le 20/12/2012].
- SCHULLER, G., 2003, Economie et bonheur : une relation ambivalente, mais réciproque, *Economie et justice sociale* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.portstnicolas.org> [Consulté le 04 juillet 2012].
- SEIBT, S., 2011, L'indice du mieux-vivre n'est pas un gadget, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.france24.com> [Consulté le 22/08/2011].
- SOUZA, K., *République Togolaise - Fête des travailleurs et fête du travail* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.republicoftogo.com>.
- TRUMAN\_LIBRARY, 2013a, Inaugural Address, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.trumanlibrary.org> [Consulté le 10/01/2013].
- TRUMAN\_LIBRARY, 2013b, Truman's Inaugural Address to the American People, January 20 1949, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.trumanlibrary.org> [Consulté le 10/01/2013].
- VEENHOVEN, R., 2012, Key Competence Happiness, [En ligne]. Disponible sur: <http://project.key> [Consulté le 14/09/2012].

WIEDERMAN, M., 2007, Why It's So Hard to Be Happy, *Scientific American Mind* [En ligne], 18. Disponible sur: <http://web.ebscohost.com>. [Consulté le 30/08/2012].

### **5. Thèses, Mémoires.**

AFELI, A., 2003, Politique et aménagement linguistique au Togo : Bilan et perspectives. Thèse de Doctorat, Université de Lomé (Togo).

CENTLIVRES, P. & HAINARD, J., 1986, Les Rites de passage aujourd'hui: actes du colloque de Neuchâtel, 1981, L'Age d'homme.

CHABOT, M., 1997, Compte rendu : Philippe van den Bosch, La philosophie et le bonheur, Horizons philosophiques, 9, 285 p.

GILLI, B., 1997, Naissances humaines ou divines ? Analyse de certains types de naissances attribuées au Vodou. Thèse de doctorat, Université de Lomé.

NAPO, A. P., 1996, Le Togo à l'époque allemande (1884-1914). PhD diss, University de Paris-La Sorbonne.

N'DJAMBARA, M., 2005, Stratégie de mise en oeuvre de projets de coopération et pérennisation des actions à Mango (Togo) par l'A.V.E.De.P (Association des volontaires pour l'émancipation et le développement des peuples) : la radio communautaire La voix de l'Oti. Université des sciences et technologies de Lille1.

N'DJAMBARA, M., 2008, La mort des groupements villageois ? Analyse socio-anthropologique des discours de justification de l'engagement individuel : le cas des groupements villageois au sud du Togo. Université des sciences et technologies de Lille1.

PIGNAN, P., 1987, Le mariage chrétien et le mariage traditionnel Kabiye à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II.

ROBERTS, D., 2008, L'orthographe du ton en kabyè au banc d'essai. Thèse de Doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

### **6. Congrès, Conférences.**

ASSEMBLEE\_GENERALE, 2012, Résolution 65/309. Le bonheur : vers une approche globale du développement, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.un.org> [Consulté le 20/09/2012].

NATIONS\_UNIES, 2013, Résolutions de la Troisième session de l'Assemblée générale, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.un.org> [Consulté le 05/01/2013].

N'DJAMBARA, M., 2012, Chercheur, engagé et professionnel du développement en milieu rural au Togo : Equilibre entre affects, technique et distanciation, *Connaissances No (s) Limit (es) - Congrès d'ethnologie et d'anthropologie* [En ligne]. Disponible sur: <http://afea2011.sciencesconf.org> [Consulté le 15/10/2012].

OSBERG, L. & SHARPE, A., 2002, *Une évaluation de l'indicateur du bien-être économique dans les pays de l'OCDE*, Séminaire DARES.

STEINMANN, B., 1992, Doila et rites mdos : image des ancêtres à travers les textes rituels, *Tibetan Studies*, Proceedings of the 5th Seminar of the IATS, Narita, Japan.

### **7. Rapports, Manuels, Guides.**

ARAD, 2011, *Bokokopé : Rapport d'évaluation.*, Kpalimé: ARAD/GTZ.

CHERVEL, M. & LE GALL, M., 1976, *Manuel d'évaluation économique des projets: la méthode des effets*, Paris, Ministère de la Coopération.

COMMISSION\_ON\_GROWTH\_AND\_DEVELOPMENT, 2008, *The Growth Report: Strategies for Sustained Growth and Inclusive Development*, Washington, DC, World Bank Publications.

EUROPEAIDE, 2004, *Méthodes de l'aide. Lignes directrices Gestion du Cycle de Projet*, Bruxelles, Commission Européenne.

FAO, 1995, *Manuel pour les agents vétérinaires communautaires*, Rome, FAO.

FIDA, 2003, *Guide pratique de suivi-évaluation des projets de développement*

FSE, 2006, *La Gestion du Cycle de Projet expliquée aux porteurs de projets*, EQUAL.

GRUNEWALD, F. & GROUPE, U., 1995, Vous avez dit évaluation?, *travail pour le CICR* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.qualityproject.urd.org> [Consulté le 23/04/2011].

ICA, 2013, *ICA Rules & Bye-laws* [En ligne]. Disponible sur: <http://ica.coop/fr> [Consulté le 03/03/2013].

MINISTERE-DU-DEVELOPPEMENT-RURAL, 1989, *La coopérative. Les principes coopératifs*, Lomé, PNUD/BIT/TOG.

NSCT, 2013, La campagne cotonnière 2013/2014, *Nouvelle Société Cotonnière du Togo - Actu Express*, N°2.

OCDE, 2001, *Du bien-être des nations: le rôle du capital humain et social*, OECD Publishing.

PNUD, 1990, *Rapport mondial sur le développement humain*, PNUD.

PNUD, 1997, *Rapport mondial sur le développement humain*, [En ligne]. Disponible sur: <http://hdr.undp.org> [Consulté le 26/04/2009].

*rural*, FIDA.

STIGLITZ, J. E., SEN, A. & FITOUSSI, J.-P., 2009, *Rapport de la Commission sur la mesure des performances économiques et du progrès social*, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr>.

TOGO, R. D., 2009, DSRP-C : Document complet de Stratégie de Réduction de la Pauvreté 2009 - 2011., Lomé: Secretariat Technique du DSRP.

TOGO, R., 2013, *SCAPE. Version semi définitive (Janvier 2013)*, Lomé, République Togolaise.

### **8. Encyclopédies, Dictionnaires, Glossaires.**

BASTIDE, R., 2013, *Initiation, Universalis 2013*, Multimedia ed, Paris: Encyclopaedia Universalis France.

- BIDOU, P. & DÉSVEAUX, E., 1991, Mythe, *In* BONTE, P. & IZARD, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF.
- BLAY, M., 2012, Mathématisation, *In* BLAY, M. (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: LAROUSSE/CNRS.
- BOUDON, R. & BOURRICAUD, F., 1982, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BOYER, P., 1991, Cognitive (anthropologie), *In* BONTE, P. & IZARD, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF.
- CLERC, D., 2013, Coopératives, *Universalis 2013*, France: Encyclopaedia Universalis.
- DORTIER, J., 2004, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Sciences Humaines.
- ECHAUDEMAISON, C. D., BAZUREAU, F., BOSCH, S., *et al.*, 2003, *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Paris, Nathan.
- GANDELOT, B., GERARD, D., GIBERT, E., *et al.*, 1995, *Dictionnaire de la langue française*, MERLAT, Guy.
- GÉRAUD, M. O., LESERVOISIER, O. & POTTIER, R., 2007a, Evolutionnisme, *In* GÉRAUD, M. O., LESERVOISIER, O. & POTTIER, R. (dir.), *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris: Armand Colin.
- GÉRAUD, M. O., POTTIER, R. & LESERVOISIER, O., 2007b, *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin.
- GUITTON, H., 2013, Economie. Définition et nature, objets et méthodes, *Universalis*, Paris: Universalis.
- ISABELLE, J. M., 2008, *Le petit Larousse illustré*.
- JACOB, P., 2013, Loi (épistémologie), *Encyclopaedia Universalis*, Paris: UNIVERSALIS.
- JULIEN, V., 2012, Mathématiques, *In* BLAY, M. (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: LAROUSSE/CNRS.
- LEFRANC, J., 2003, Développement (Psychologie du), *In* BLAY, M. (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: Larousse.
- LERCHER, A., 1985, *Les mots de la philosophie*, Paris, Belin.
- MUCCHIELLI, A., 2009, *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*, Armand Colin.
- OCDE, 2002, *Glossaire des principaux termes relatifs à l'évaluation et la gestion axée sur les résultats*, Paris, OCDE.
- RAULET, G., 2012, Communisme, *In* BLAY, M. (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: LAROUSSE-CNRS.
- REY, A. & REY-DEBOVE, J., 2009, *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris.
- REY, A., 1992, *Dictionnaire historique de la langue française (2 volumes)*, Paris, Le Robert.
- SINACEUR, H., 2012, Mathématiques, *In* BLAY, M. (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: LAROUSSE/CNRS.

VINCIGUERRA, M. C., 1999, *Le Petit Larousse Illustré 2000*.

### **9. Pages web, bases de données.**

- Alien theory : Dieux sous influence*, 2010. Directed by HENS, J. LLC: PROMETHEUS ENTERTAINMENT / A&E TELEVISION NETWORKS.
- DIGITHÈQUE\_MJP, 2007, Pacte de la Société des Nations, [En ligne]. Disponible sur: <http://mjp.univ-perp.fr> [Consulté le 21/05/2011].
- EVS, 2012, European Values Study, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.europeanvaluesstudy.eu>.
- INSEE, 2012, Insee - Définitions et méthodes - Définitions, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.insee.fr> [Consulté le 11/05/2009].
- ONG-TOGO.TG, 2014, *Annuaire électronique des ONG au TOGO* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.ong-togo.tg/>.
- REPUBLICOFTOGO, 2011, *Médias. Mardi dans les journaux* [En ligne]. Lomé: Republicoftogo. Disponible sur: <http://www.republicoftogo.com> [Consulté le 21/01/ 2014].
- STATISTIQUESMONDIALES, 2012, Statistiques mondiales.com, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.statistiques-mondiales.com/index.html>.
- THE WEBSITE, S. & COORDINATION STAFF, U. S. C. B., 2012, Census Bureau Home Page, [En ligne]. Disponible sur: <http://www.census.gov> [Consulté le 2012-01-04].
- TOGO, R., 2014, *Ministère du Développement à la base, de l'Artisanat, de la Jeunesse et de l'Emploi des jeunes* [En ligne]. Disponible sur: <http://www.mindevbase.tg/>.
- URA, K. & GALAY, K., 2004, *Gross national happiness and development*, Centre for Bhutan Studies.





# ANNEXES

### A.1. Complément : au nom de la science et de la logique !

*« En nous, le XVIIIe siècle continue sa vie sourde, il peut –hélas- réapparaître. Nous n'y voyons pas, comme Meyerson, une preuve de la permanence et de la fixité de la raison humaine, mais bien plutôt une preuve de la somnolence du savoir, une preuve de cette avarice de l'homme cultivé ruminant sans cesse les mêmes acquis, la même culture et devenant, comme tous les avarés, victime de l'or caressé ».*  
(Bachelard, 2004: 10)

Le retour sur l'origine du développement montre que l'histoire de cette notion est indissociable de celle de la science ou du moins des critères de scientificité d'un phénomène dont le principal est celui de la *vérité*, soit par l'évidence, soit par la déduction rationnelle ou la démonstration logique, soit par l'expérimentation. En d'autres termes, « il y a connaissance scientifique d'un phénomène à partir du moment où : soit on peut répéter ce phénomène ; soit on peut prévoir avec certitude l'apparition de ce phénomène quand certaines conditions déterminées sont réunies »<sup>599</sup>. Le phénomène doit donc être mesurable et prévisible. L'idée que la seule vérité qui compte ne serait que la mathématisation de la nature est non seulement l'héritage des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècle en Europe, marqués par le rejet de toute forme de pensée magique et par le respect de la connaissance scientifique, mais aussi, elle était prégnante dans les années 1950, date d'invention du concept de développement<sup>600</sup>. Dans ces conditions, la notion de développement ne saurait échapper à cette démarche qui a abouti à la découverte de lois et de théories qui ont permis de mieux comprendre l'univers et de trouver les moyens de moderniser la vie humaine. Seulement, ces critères sont-ils scrupuleusement applicables à tous les phénomènes de la nature, et surtout au développement comme objet d'étude ? Mon propos ici est d'essayer de montrer qu'en cherchant à étudier le développement sur la base des critères de scientificité à

<sup>599</sup> Lercher, 1985, *Les mots de la philosophie*, Paris, Belin, p. 314.

<sup>600</sup> Cf. Mendras et Forsé, 1983, *Le changement social. Tendances et paradigmes*, Paris, Armand Colin, pp. 231, 237.

l'instar des sciences de la nature, les théories du développement se sont presque « naturellement » éloignées de la réalité, je dis « naturellement » car l'histoire des sciences montre que le prix de l'universalisme (concepts, lois, théories), c'est l'abandon des particularismes (détails qualitatifs du monde sensible).

Pour se faire, je présente dans un premier temps les conditions d'émergence desdits critères, depuis l'apparition du nombre comme première tentative de conceptualisation de la réalité jusqu'à la formulation des propositions logiques à l'aide de variables et d'opérateurs. Ce qui me permettra de montrer le caractère fécond des conclusions auxquelles on peut aboutir du fait qu'elles peuvent être générales et même universelles, donc *vraies* en quelque sorte. Mais je montrerai par la même occasion que ce qui semble être un avantage peut être aussi un inconvénient, en ce sens qu'il pourrait s'agir en fin de compte des conclusions qui ne reflètent plus forcément la réalité. Dans un deuxième temps, je montrerai que les théories du développement sont conçues sur cette base de scientificité et donc susceptibles d'être fécondes mais également en décalage avec les réalités ainsi conceptualisées.

De tout temps et dans chaque société, la question du rapport de l'homme<sup>601</sup> à son environnement s'est toujours posée. Au départ, il (l'homme) était soumis aux forces de la nature qu'il avait du mal à s'expliquer, si ce n'est par la magie, la superstition, les mythes et plus tard par la philosophie. Pour survivre, l'homme a su s'adapter en inventant de manière empirique quelques outils qui lui ont permis d'améliorer sa capacité de production pour non seulement satisfaire ses besoins de subsistance, mais aussi à prévoir les moments de rareté. Afin de gérer ces stocks issus entre autres de l'agriculture et de l'élevage notamment, la première forme d'*abstraction* ou de *conceptualisation* universelle voit le jour : le *nombre*. Le nombre est universel parce qu'il est utilisé par tous les peuples

---

<sup>601</sup> Le lecteur comprendra qu'il ne s'agit point ici de l'être humain mâle (homme/femme), mais du mot homme en tant qu'*idée* d'une certaine variété animale que les anthropologues appellent homo sapiens et qui s'est forgée dans la civilisation chrétienne et gréco-latine antique (voir : Lercher, *op. cit.*, pp. 230-233.). Cette confusion n'existe pas par exemple en kabyè où l'homme, sous cette acception, est appelé *eyu* et comprend *abalv* (homme en tant que être humain mâle) et *halv* (femme). Dans mon propos, j'utiliserai donc *homme* au sens de *eyu*, sauf dans un contexte évident où il est employé avec *femme* ou sous-entendu implicitement.

du monde, du moins sous sa forme d'entiers naturel. Il est une conceptualisation, parce qu'il s'agit de ne plus voir les objets uniquement dans leur *particularité*, mais d'un point de vue *général*. Le chasseur de l'Antiquité, qui ramène *un* sanglier, *deux* chevreuils, *trois* lapins, dans le souci de faire le point de ces différents animaux abattus au cours d'une partie de chasse, est amené à trouver une astuce qui consiste par exemple à fixer les têtes des animaux abattus sur des piliers. Ces piliers peuvent être dans la cours ou plantés à l'entrée des concessions comme en le voit encore en pays *kabyè*<sup>602</sup>. Le chasseur se retrouve ainsi avec *six* têtes d'animaux sur le pilier. À force de les visualiser ensemble sur un même pilier, il finit par *inventer* un *concept*<sup>603</sup> qui puisse regrouper ces éléments en un ensemble, celui de « gibier »<sup>604</sup> par exemple<sup>605</sup>, et pourra dire à ses compères qu'il possède *six* têtes de gibiers sur son pilier. Sanglier, chevreuils et lapins vont perdre leurs identifications particulières pour être désignés sous le concept général de « gibier ». Par la suite, il (ou un de ses descendants, compère, etc.) pourra être amené à constituer l'ensemble des ensembles qui ont un élément qu'il appellera le nombre « un » ou en *kabyè* « *kuyum* » ; l'ensemble des ensembles qui ont deux éléments, « deux » ou « *naale* » ; l'ensemble des ensembles de trois éléments, « trois » ou « *naadozo* ». la différence entre notre premier chasseur de l'Antiquité et celui qui vient d'inventer le nombre est que ce dernier a substitué à chaque sous-ensemble un concept unique, un quantificateur<sup>606</sup>. Il vient de *codifier* chaque gibier. Il s'agit d'une propriété commune à tous les différents ensembles (ensemble sanglier, ensemble chevreuils, ensemble lapins) et chaque nombre ci-dessus désigne par conséquent la propriété commune à tous

<sup>602</sup> Voir à ce propos une illustration dans : Sewane, 2003, *Le souffle du mort: la tragédie de la mort chez les Batāmmariba du Togo, Bénin*, Paris, Plon, p. 609.

<sup>603</sup> Le concept est l'élément de base du raisonnement et du savoir, comme je vais le montrer par la suite à propos du développement ou du sous-développement pris comme concepts. Il s'agit d'une idée purement abstraite et générale qui permet d'englober divers éléments particuliers. De ce fait, on parlera de *compréhension* du concept en tant qu'ensemble des différents éléments qui constituent sa définition (exemple : l'homme, c'est un mammifère, bipède, etc.), et d'*extension* du concept, c'est-à-dire l'ensemble des éléments particuliers auxquels il s'étend (exemple : il y a en ce moment sept milliards d'êtres sur terre appelés homme). Pour plus de détail, Cf. Lercher, *op. cit.*, pp. 66-68.

<sup>604</sup> Entendu comme animal que l'on chasse afin de le manger, tel que défini dans le Larousse.

<sup>605</sup> J'ai choisi cet exemple pour être plus proche de mon terrain de recherche, car le peuple *kabyè* est aussi un peuple de chasseur. Sinon le lecteur trouvera au besoin un exemple similaire dans l'ouvrage d'Alain Lercher. Cf. Lercher, *op. cit.*, pp. 273-274.

<sup>606</sup> On dira aujourd'hui qu'il sait compter.

les ensembles : le nombre 1 pour l'ensemble de tous les ensemble de un élément (exemple de l'ensemble sanglier), le nombre 2 pour l'ensemble de tous les ensembles de deux éléments (ensemble chevreuils), le nombre 3 pour l'ensemble de tous les ensembles de trois éléments (ensemble lapins), ainsi de suite. Pour connaître la somme totale de ce qu'il a ramené, il suffit désormais de faire l'addition des trois nombres<sup>607</sup>. La propriété commune ainsi identifiée (gibier) représente une unité de chaque ensemble, indifféremment de leurs particularités et qui permet tout de même de les *quantifier*. Cela est rendu possible parce que « gibier » est un concept qui *comprend* à la fois le sanglier, le chevreuil, le lapin et bien plus encore, mais libéré de l'irrégularité avec la possibilité d'existence. À partir de ce moment, il est possible de proposer une définition des éléments de la nature à partir d'une subordination des concepts<sup>608</sup>.

Mais, on le voit bien, cette avancée notable a tout de même un revers de taille : sous l'arbre à palabre, lorsque notre chasseur parlera de *six gibiers*, ses compères auront du mal à comprendre qu'il s'agit bien de un sanglier, deux chevreuils et trois lapins. Les plus exigeants et curieux de mesurer la puissance de notre chasseur, pourraient lui demander de *expliquer* ce qu'il entend par *six gibiers* et pour cause, cela ne correspond pas vraiment à un animal particulier (il a peut-être tué un lion, et là ça change tout par rapport à l'exploit du chasseur)<sup>609</sup>. Qu'à cela ne tienne, l'homme bénéficie à l'avenir, d'une ressource supplémentaire pour non seulement *compter*, mais aussi, par ricochet, *ordonner*, *mesurer* et *codifier*<sup>610</sup>. Ce qui permet cet exercice, c'est bien la double abstraction qui permet de conceptualiser et de quantifier. Compter et

---

<sup>607</sup> Voir à ce propos : Lercher, *op. cit.*, pp. 272-274.

<sup>608</sup> C'est ainsi qu'au IIIe siècle par exemple, le philosophe grec Porphyre propose une représentation arborescente permettant de définir le concept « homme » à partir du concept général de « substance » auquel il fait subordonner les concepts de « corps », « vivant », « animal ». Cf. *Ibid.* p. 36.

<sup>609</sup> C'est le lieu de préciser en effet la marge de manœuvre que cette conceptualisation donne au chasseur : l'explication qu'il donnera de son concept dépendra de l'image qu'il voudrait bien se donner en ce moment précis. S'il veut être considéré comme un héros, il pourrait bien dire que parmi ses gibiers il y a un lion. Il pourra garder le suspens, apporter la preuve par une démonstration ou par les faits en présentant la tête ou la queue du lion à l'auditoire. De toutes les manières, c'est bien lui qui décidera en ce moment précis de ce qu'il a envie de présenter.

<sup>610</sup> Corbalan, 2011, *Le nombre d'or. Le langage mathématique de la beauté*, Barcelone, RBA Coleccionables. S.A., p. 18.

ordonner semble les plus évidents en ce sens qu'on pourrait s'imaginer que le second soit un réflexe stimulé par le premier. Après avoir attribué les nombres (numéroté) 1, 2, 3 à ses sous-ensembles sanglier, chevreuils, lapins, le premier réflexe de notre chasseur de l'antiquité pourrait être en effet de les mettre en ordre : du sous-ensemble ayant le moins d'éléments à celui ayant le plus d'élément (1<sup>er</sup>, 2<sup>ème</sup>, 3<sup>ème</sup>) ou l'inverse (3<sup>ème</sup>, 2<sup>ème</sup>, 1<sup>er</sup>), procédant de ce fait à une classification sur des entiers naturels cardinaux (1, 2, 3, ...) et ordinaux (1<sup>er</sup>, 2<sup>ème</sup>, 3<sup>ème</sup> ...).

Cependant, c'est bien plus tard que vont apparaître les fonctions un peu plus complexes de *mesure* et de *codification*, à partir du besoin d'affiner la classification des éléments de la nature. La fonction de mesure est plus complexe, elle va nécessiter l'adoption d'une unité de référence, d'un *étalon*, pour chaque grandeur, puis l'érection des résultats de cette *comparaison* en *principes* ou *lois* généraux, à la faveur de leurs codifications et de leur mise en *relation*. L'histoire de la science montre que tous les peuples ont utilisé les nombres pour tenter de comprendre le monde qui les entoure et mener à bien leurs activités, mais pas pour les mêmes finalités<sup>611</sup>. Dans tous les cas, c'est le début de la conceptualisation et de l'abstraction dont la manipulation va permettre de proposer des descriptions et des explications de plus en plus *cohérentes* et *sensées* des phénomènes de la nature, à l'aide de la *démonstration*. Il est désormais possible de rechercher, de manière *rationnelle*, les *causes* des phénomènes (le vent, le feu, l'eau, la vie, la maladie, la mort, la naissance, le sommeil, le rêve, les intempéries, le jour, la nuit, l'ordre des choses matérielles ou immatérielles, les astres, le mouvement, etc.). Le principe de causalité est « un principe recteur de la pensée scientifique, une ligne de démarcation entre systèmes d'intelligibilité scientifiques et non

---

<sup>611</sup>Dans l'Égypte et la Mésopotamie antique, les nombres ont surtout servi à améliorer la vie quotidienne, les prêts avec intérêts ; les échanges de biens avec des valeurs définies ; le partage d'héritage ; les travaux d'irrigation ; les fondations et les terrassements ; les prévisions de volumes ; les évaluations de pentes inclinées ; etc. Les Arabes ont universalisé la manière d'écrire les nombres, les Indiens (Brahmagupta en l'occurrence) ont publié en 628 le premier livre dans lequel apparaît le système décimal complet, les Maya sont les premiers à faire usage du chiffre le plus important de notre système numérique : le zéro, etc. Cf. *Ibid.*

scientifiques ». Il détermine les « rapports de causalité exprimables au moyen de fonctions mathématiques »<sup>612</sup>

Les premières réponses construites se présentent sous la forme de mythes<sup>613</sup>. À une époque où il n'y avait pas d'explication scientifique des choses, les mythes ont constitué, pour pratiquement tous les peuples du monde, les premières tentatives d'interprétation différentes de l'ignorance totale. Il s'agit généralement d'interprétation des phénomènes naturels ou de l'histoire de grands hommes (évhémérisme ou mythe comme événements de la vie des peuples, personnification de la nature et notamment des astres). Certains mythes se présentent comme une forme d'expression d'inquiétudes collectives et d'un moyen de les apaiser (étrangeté du sommeil, du rêve ou de la mort qui entraîne la conception des âmes distinctes du corps et de l'extension de ce principe à tous les éléments de la nature, aboutissant au fétichisme, aux cultes des ancêtres et à la fabrication des divinités). On peut aussi voir dans les mythes, un moyen d'expression qui déborde la raison mais ne s'y oppose pas (explications étiologiques, quelquefois justifications des usages, des coutumes ou d'institutions sociales). Le mythe peut servir à expliquer aussi bien les situations extérieures que les conflits de l'inconscient (la peur, la crainte existentielle, l'inconscient collectif). Il est différent de la légende par son caractère sacré et son prolongement dans le rite (analogie avec des pratiques religieuses). C'est une synthèse entre la condition humaine et quelque chose qui la dépasse, une affirmation que l'homme ne peut se saisir lui-même et justifier sa position dans le monde qu'en créant, par l'imagination, l'affabulation, un monde qui le représente et qui est en même temps différent de lui. Mais, c'est surtout en Europe, et précisément en Grèce que va prendre corps et se développer, l'idée de justifier les calculs et de démontrer un résultat<sup>614</sup> au lieu

---

<sup>612</sup> Berthelot, 1990, *L'intelligence du social*, Paris, Puf, 30. La notion de causalité a l'avantage de traduire tous les projets de connaissance, autant dans son usage courant associé à « effet » que couplé avec les épithètes « matérielle », « formelle », « efficiente » et « finale ». La recherche sur le développement, c'est aussi la recherche de causalités.

<sup>613</sup> Sur la formation et les théories explicatives des mythes, voir : Cazeneuve, 1966, *Les mythologies à travers le monde*, Hachette, pp. 307-318.

<sup>614</sup> Mon propos peut donner à penser que je me laisse aller dans la tentation à proclamer un certain exceptionnalisme européen qui expliquerait la tournure que prennent certains phénomènes socio-économiques et politiques contemporains par « l'essor de l'Occident ». Je suis conscient qu'il y a eu dans d'autres civilisations des formes diverses de connaissances

de faire recours au surnaturel. La première *discipline* dont le but consiste à « créer des concepts »<sup>615</sup>, va être la philosophie, l'amour de la sagesse, une méthode d'investigation rationnelle, c'est-à-dire une connaissance de toutes choses par la recherche de leurs causes et devant aboutir à un enseignement. Il s'agit donc désormais de *savoir*, soit de posséder, dans son esprit, des objets abstraits tels que des notions, des relations, des opérations, des données de la perception, et surtout d'être habile à les transmettre à tous, afin qu'elles puissent être *vérifiées* par tous. C'est une connaissance opposée à la croyance ou à l'opinion, une érudition claire et certaine de quelque chose, fondée sur des principes évidents ou sur la démonstration, sur des raisonnements expérimentaux. La plupart des philosophes étaient aussi ceux qui savaient manipuler les nombres<sup>616</sup>. Les siècles se succèdent<sup>617</sup>, les « accomplissements scientifiques » s'accumulent, sont considérés par tel groupe scientifique « comme suffisants pour fournir le point de départ d'autres travaux »<sup>618</sup>, se constituent en disciplines et s'autonomisent vis-à-vis de la philosophie en brandissant l'argument de la *logique*, des jugements par lesquels on distingue

---

(pratiques ou abstraites). Seulement, dans le cadre présent de mon analyse, je trouve que l'idée de développement dans son acception actuelle par la communauté internationale, est fortement liée à l'avantage compétitif qu'avait l'Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Comme le dirait Bayly, « L'Europe et ses colonies américaines s'étaient peut-être déjà assuré des avantages compétitifs dans certains domaines dès les années 1750. Elles étaient en mesure de mettre plus efficacement à profit leur propre révolution industrielle en matière de production et de consommation locales, ainsi que celles des autres. Mais cela ne veut pas dire que tous les changements importants y virent le jour. Les lieux où prirent naissance ces changements importants furent de tout temps multiples ». cf. Bayly et Cordillot, 2007, *La naissance du monde moderne*, Paris, Editions de l'Atelier, p. 757.

<sup>615</sup> Deleuze, 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, p. 10.

<sup>616</sup> Dans l'Antiquité grecque, les mathématiciens étaient souvent des philosophes ou travaillaient dans des cercles dirigés par des philosophes comme l'école des Éléates, celle des sophistes, l'académie de Platon ou le Lycée d'Aristote. Cf. Sinaceur, 2012, *Mathématiques*, In Blay (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: LAROUSSE/CNRS, p. 654.

<sup>617</sup> Le lecteur comprendra qu'il est quasi-impossible de résumer l'histoire passionnante de l'origine et de l'évolution des sciences dans un paragraphe, ni même dans un chapitre. Au risque d'être caricatural, il s'agit ici d'un aperçu que je veux cohérent, susceptible de construire mon argumentation. Pour aller plus loin, on pourra se référer à : Kuhn, 2008, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion; Bachelard, 2004, *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin; Koyré, 1973, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard.

<sup>618</sup> À la suite de Thomas Kuhn, je conçois que l'idée d'une « science normale » n'apparaît historiquement qu'à partir de l'accumulation de résultats passés de recherches reconnus par ce qu'on appelle aujourd'hui « communauté scientifique » et surtout diffusés par les manuels scientifique sous forme de théories acceptées, expérimentées et pouvant avoir des applications diverses. Cf. Kuhn, *op. cit.*, p. 29.



le vrai du faux, au-delà de toute subjectivité, par l'analyse des formes de raisonnement, indépendamment de leurs contenus<sup>619</sup>.

La connaissance la plus proche de ces critères est la *mathéma*<sup>620</sup>, c'est-à-dire la connaissance du nombre et de l'étendue, de la quantité et de l'ordre, de l'espace et du mouvement, des caractères et des relations. Cette démarche féconde va permettre à des érudits de « découvrir » ou de « inventer » des lois, des théories, des théorèmes des axiomes, des modèles ayant un caractère « universel », les deux critères principaux de scientificité (ou plutôt de *mathématicité*) étant le recours à la *déduction rationnelle* (qui peut être répétée ou reproductible) et à la *vérification expérimentale* (qu'on peut prévoir) à partir du *langage mathématique* (les nombres, les concepts, les propositions). La tradition est bouleversée<sup>621</sup>. On démontre que l'homme est « un animal de raison » (Aristote), on découvre que la Terre est ronde, qu'elle n'est pas le centre de l'univers, qu'elle tourne sur elle-même et autour du soleil avec bien d'autres planètes (Copernic, Galilée, Newton). Par une démonstration logique, Descartes apporte aux érudits la seule évidence qui subsiste au doute méthodique : *cogito ergo sum*, « je pense, donc je suis » qui est une incitation à soumettre l'étendue aux lois mathématiques, faisant ainsi de l'homme un être abstrait, sujet de la connaissance et maître de l'univers (parce qu'il sait qu'il pense et qu'il est capable de mesurer l'étendue). Historiquement, la logique a pris deux formes : une première, dite classique, formelle ou aristotélicienne<sup>622</sup> qui cherche les propriétés des êtres (tel sujet a telle ou telle qualité) puis une seconde appelée logique moderne, symbolique, mathématique ou logistique,

---

<sup>619</sup> Descartes dira d'ailleurs plus tard que la philosophie pourrait finalement être présentée comme « arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc [...] la physique, et les branches qui sortent de ce tronc [...] toutes les autres sciences », cf. Descartes, 1984, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, p. 42.

<sup>620</sup> Sinaceur, *op. cit.*, p. 654.

<sup>621</sup> C'est le lieu de préciser qu'en plus de la capacité de conceptualiser et de mener un raisonnement logique, toute connaissance scientifique part toujours d'un postulat issu de la critique d'une théorie ou d'une conception antérieure. Cf. Kuhn, *op. cit.*

<sup>622</sup> Aristote et Platon avaient deux conceptions différentes du *mathéma* : pour Aristote, il s'agit d'une abstraction, c'est-à-dire une conceptualisation à partir d'objets sensibles et matériels, sans pour autant, aucune possibilité d'existence d'une séparation entre le concept et l'objet. Tandis que pour Platon, il prend la forme d'une idéalité, un monde supérieur et immatériel. Alexandre Koyré dit d'ailleurs à ce propos : « Le platonisme et le néo-platonisme ont toujours eu tendance, du moins en principe, à traiter par les mathématiques les phénomènes naturels et à donner ainsi aux mathématiques un rôle beaucoup plus important dans le système des sciences que celui que leur attribuait l'aristotélisme ». Cf. Koyré, *op. cit.*, p. 79.

qui commence au XVIIe siècle avec Leibniz et qui se formalise au XIXe siècle, grâce aux mathématiciens et logiciens Boole, Hilbert, De Morgan et surtout Frege<sup>623</sup> et Russell.

À la différence de la logique classique, la logistique examine plutôt les propriétés des relations. Ce processus va prendre le nom de « mathématisation » au XIXe siècle, c'est-à-dire, « reconstruire les phénomènes de la nature à l'intérieur du domaine de l'intelligibilité mathématique, de telle sorte que ces phénomènes se trouvent soumis à des lois quantitatives exploitables et, donc, susceptibles d'assurer la prévision et, par là même, l'emprise de la raison mathématique sur les phénomènes de la nature »<sup>624</sup>. Comme le dit Vincent Julien, « [...] Bien qu'elles se doivent d'être non empiriques mais essentiellement rationnelles, les sciences mathématiques parcourent avec beaucoup d'assiduité les chemins qui leur sont suggérés ou indiqués par le monde matériel, l'expérience sensible ou l'enquête phénoménale. La puissance d'action des mathématiques, notamment lorsqu'elles sont associées aux sciences de la nature en a fait le « langage dans lequel se laisse interpréter le livre de l'univers » pour paraphraser Galilée. Cette tendance, entraperçue dans l'Antiquité, s'épanouit à l'âge classique pour triompher depuis lors ».(Julien, 2012: 655)

Dans son esprit, il faut reconnaître que la logique a de quoi convaincre les plus sceptiques : aboutir à des jugements par lesquels le vrai et le faux apparaissent de manière presque évidente. Si je prends par exemple la proposition « Tous les A sont des B », logiquement, sans connaître ce à quoi correspondent A et B, je peux en déduire, sans courir le moindre risque de me tromper, que « Quelques B sont des A », mais en aucun cas que « Tous les B sont des A », si je le faisais, la probabilité de me leurrer serait grande. Comment pourrait-on refuser une proposition qui se présenterait sous cette forme. La reconnaissance de sa véracité ne nécessite même pas un recours à l'intuition sensible. Dans la logique classique, toute proposition est ramenée à la forme « Socrate est

<sup>623</sup> Frege est d'ailleurs considéré comme le père fondateur de la logique moderne. Cf. Wagner, 2007, *La logique*, Presses universitaires de France, p. 14.

<sup>624</sup> Blay, 2012, *Mathématisation*, In Blay (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris: LAROUSSE/CNRS.

mortel ». Elle est composée de trois éléments : un *sujet* (Socrate) ; un *prédicat*, synonyme *d'attribut* (mortel) et une *copule* (est) qui est le *lien* entre le sujet et le prédicat. Elle prend toujours la forme du verbe être, non pas parce qu'il affirme l'existence de quelqu'un ou de quelque chose, mais parce qu'il établit un lien, une *relation* entre le sujet et l'attribut. Par exemple, la proposition « Abalo marche vers l'école » sera converti en « Abalo est *marchant* vers l'école » (sujet = Abalo, prédicat = marchant vers l'école, copule = est). C'est cette relation qui caractérise le *jugement* qui peut être *prédicatif* ou *d'inhérence*, c'est-à-dire qui affirme une qualité d'un sujet (par exemple Abalo est grand, Koffi est riche, Socrate est mortel, l'Afrique est pauvre, l'Europe est riche, etc.).

Le deuxième type de jugement est le *jugement de relation* qui montre qu'une propriété quelconque est attribuée à un sujet par comparaison à un autre sujet (Abalo est plus grand que Koffi, l'Europe est plus riche que l'Afrique, etc.). C'est sur cette notion de *relation* que va s'opérer la modernisation de la logique. Le reproche fait à la logique classique est que, de par sa structure sujet-copule-prédicat ramenée à la forme « Socrate est mortel », elle ne peut analyser les attributs que de manière globale, quelle que soit leur étendue. Dans la proposition « Abalo reçoit une corne de son grand père » qui peut être transformée classiquement par « Abalo est *recevant* une corne de son grand père », le prédicat « recevant une corne de son grand père » ne pourra être analysé que dans son ensemble, à l'instar de l'attribut « mortel », or on aurait pu l'analyser beaucoup plus finement en mettant l'accent sur les différents *éléments* de la proposition. Ainsi, rien ne prouve par exemple que Abalo ait reçu la corne des mains de son grand père ou simplement qu'il ait reçu effectivement une corne, il a pu recevoir une dent de phacochère, un talisman en forme de corne ou autre chose. Dans cet exemple précis, les éléments pourraient être : *élément 1* : Abalo ; *relation* : reçoit de ; *élément 2* : une corne ; *élément 3* : son grand père. De ce fait, toute proposition peut être facilement formalisée au langage mathématique, avec la possibilité de remplacer les éléments par des *symboles* (A, B,...) et par des *variables* (x, y, etc.). Ces variables peuvent prendre des *valeurs* différentes, pouvant être un nombre ou un terme particulier (un concept). Frege va plus loin en proposant l'usage de

signes spécifiques, de *quantificateurs*, pour traduire des mots comme « aucun », « certains », « tous », « quelques » etc. Il examine des expressions de type « si...alors », « et », « ou », « ne...pas », « non-... », appelées *connecteurs propositionnels* ou *opérateurs logiques*, qui permettent de relier une ou plusieurs propositions entre elles afin d'en obtenir une autre plus complexe.

La proposition « Tous les Africains sont pauvres » pourrait ainsi être analysée en ces termes : pour tout individu  $x$ , si  $x$  est Africain ( $Ax$ ), alors  $x$  est pauvre ( $Px$ ) ; et pourrait même s'énoncer en une formule :  $\forall x(Ax \rightarrow Px)$ . Dans cette formule, «  $x$  » est la variable qui désigne n'importe quel individu, «  $A$  » est un symbole de relation unaire et «  $Ax$  » se lit «  $x$  est un Africain ». De même, «  $P$  » est un symbole de relation unaire et «  $Px$  » se lit «  $x$  est Pauvre ». Le connecteur propositionnel «  $\rightarrow$  » se lit « *si...alors* » et «  $\forall$  » est le quantificateur universel qui se lit « *pour tout ...* », «  $\forall x$  » se lit donc « pour tout individu  $x$  ». La logique moderne préconise par conséquent, de construire des fonctions propositionnelles en distinguant les propriétés et les relations. En conséquence, les propositions qui expriment une propriété ont une *fonction unaire*, c'est-à-dire une relation à une place (Socrate est mortel, Abalo est riche...).

D'autres propositions pourraient exprimer des relations *binaires* (à deux places) comme dans « l'Europe est plus riche que l'Afrique » qui peut être formulée  $\mathcal{R}ab$ ; ( $a$  et  $b$  étant les variables désignant respectivement « l'Europe » et « l'Afrique » et  $\mathcal{R}$  la relation « ...est plus riche que ... ») ; ternaire (à trois places), exemple de « Abalo donne de l'argent à Koffi » ; quaternaire (à quatre places), par exemple «  $x$  transforme  $y$  en  $z$  au moyen de  $t$  » ; ainsi de suite. Finalement, la logique moderne va donc se concentrer sur les propriétés des relations et sur le calcul des propositions pour donner la possibilité de porter la quantification non seulement sur les individus ou les objets de l'univers, mais également sur les propositions ( $\forall p$ , pour toute proposition) et les fonctions ( $\forall f$ , pour toute fonction). En plus, cette quantification peut être multiple (pour tout individu  $x$  et  $y$ ) et même alternée (pour tout individu  $x$ , il existe un individu  $y$  tel que,  $z$  ....), donnant ainsi une force de formalisation non négligeable qu'on ne

trouverait pas dans la logique classique. Le discours logique est marqué par des niveaux décisifs du raisonnement et des articulations fondamentales. Einstein distingue les axiomes (A), les propositions déduites de ceux-ci (S) et les expériences (E). En s'inspirant du schéma de Einstein et à la suite de Popper, Berthelot remplace les symboles « A, S, E » par « T, p, e » et estime que tout discours de connaissance à prétention scientifique doit pouvoir se ramener au schéma :  $T \rightarrow \{p\} \simeq \{e\}$  ou à une forme dérivée de celui-ci. « T désigne un système conceptuel organisé (une théorie),  $\{p\}$  un ensemble de propositions explicatives,  $\{e\}$  une classe de propositions empiriques,  $\rightarrow$  l'inférence logique et  $\simeq$  l'adéquation empirique »<sup>625</sup>. Même si Berthelot s'empresse de préciser que dans les sciences sociales les théories se présentent rarement sous cette forme axiomatisée et propose la mise en relation de « propositions explicatives » sous la forme  $A_p B$ , le principe reste le même : il s'agit d'une *inférence*, de l'opération de l'esprit qui consiste à tirer d'une proposition initiale une autre proposition appelée conclusion.

De ce fait, il y a des propositions qui sont considérées comme des principes logiques et qui sont à la base de tout raisonnement parce que admises comme vraies, même si on ne peut pas toujours les démontrer<sup>626</sup>. En dépit de cette rigueur, le raisonnement logique comporte un risque majeur qui celui d'aboutir à des conclusions vraies *vi formae* mais pas forcément vraies *vi materiae* et vice versa. Dans l'exemple « tous les hommes sont des mammifères ; or les serpents ne sont pas des hommes ; donc les serpents ne sont pas des mammifères »<sup>627</sup>, la conclusion est sans doute matériellement vraie mais il faut reconnaître qu'elle a été tirée *abusivement*, car il suffit de remplacer serpent par chien et on aura une conclusion qui interrogera la sensibilité des défenseurs d'animaux les plus extrémistes. Ce qui est en cause, ce n'est pas ce critère de scientificité, mais l'utilisation abusive qui pourrait en être faite et qu'on retrouve

<sup>625</sup> Berthelot, *op. cit.*, p. 39.

<sup>626</sup> Il s'agit de : le principe d'identité ( $A=A$ ) ; le principe de contradiction ou de non-contradiction (le contraire du vrai est faux, une même proposition ne peut pas être à la fois vraie et fausse) ; le principe du tiers exclu ou du milieu exclu (de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre est fausse) ; et le principe du syllogisme (si A implique B, et si B implique C, alors A implique C). cf. Wagner, *op. cit.*, pp. 14-29.

<sup>627</sup> Exemple tiré de :Lercher, *op. cit.*, p. 105.

dans certaines théories du développement. De toutes les manières, plus une connaissance se mathématise (c'est-à-dire utiliser le langage des mathématiques qui est la logique), plus elle est considérée comme « pure » ou « exacte ». Le rapport que les hommes ont avec le monde va beaucoup changer et va aboutir au XVIIe siècle, avec Galilée, Descartes, Newton, à « l'idée, dont nous semblons plus que convaincus, que les seules connaissances valables que nous puissions forger viennent d'une mathématisation de la nature ». (Lercher, 1985: 323).

Ainsi, le consensus semble régner, depuis l'antiquité, autour des critères de scientificité. Il existe des règles communes qui permettent de distinguer le vrai du faux. Et il n'y a pas de doute que cette démarche a favorisé la formulation d'importantes théories qui ont suscité de grandes découvertes techniques, aboutissant au progrès économique et à l'amélioration des conditions de vie de l'homme dans bien des domaines. Cependant, même s'il existe une démarche pour distinguer le vrai du faux, l'histoire de la science montre que les savants ont toujours eu du mal à s'entendre sur l'explication des phénomènes. La science a plutôt évolué par erreurs/rectifications, comme si l'utilisation du même langage censé les exempter de toute intuition ou de toute subjectivité ne suffisait pas. Mais, pour Popper, c'est justement ce caractère de *falsifiabilité* qui fait le propre d'une science<sup>628</sup> : une théorie qui se veut scientifique se doit d'être réfutable, d'accepter qu'elle s'est trompée au lieu d'ajouter à sa description des éléments particuliers d'interprétation à chaque cas. Et lorsqu'il y a un large accord sur des connaissances assez structurées qui s'imposent comme « *paradigme* »<sup>629</sup>, ce n'est pas seulement parce qu'elles sont exprimées dans le langage logique, mais c'est aussi parce qu'elles bénéficient des effets d'autres facteurs extérieurs à la science, tels que des appuis institutionnels. Michel de Vroey n'hésite pas d'ailleurs à parler de la science comme d'un système social,

---

<sup>628</sup> Popper, *op. cit.*

<sup>629</sup> Au sens de Thomas Kuhn, c'est-à-dire les performances qui ont en commun la capacité à « définir implicitement les problèmes et les méthodes légitimes d'un domaine de recherche pour des générations successives de chercheurs [...] », et d'être à même d'ouvrir « des perspectives suffisamment vastes pour fournir à ce nouveau groupe de chercheurs toutes sortes de problèmes à résoudre ». cf. Kuhn, *op. cit.*, pp. 30-31.

un « *collège invisible* »<sup>630</sup>. L'exposé sur l'émergence des critères de scientificité montre bien que ceux-ci contiennent en eux-mêmes les germes du décalage des théories auxquelles ils aboutissent et la réalité. Même si, « le vécu par sa richesse, par sa diversité, excède toujours la description scientifique qu'on en peut donner »<sup>631</sup>, le premier bon vers l'objectivité scientifique semble pourtant être l'abstraction. Les choses « données-là » doivent être un obstacle à franchir. L'objet scientifique est dépourvu du « vécu », du « perçu » et de l'« éprouvé ». Il doit être exactement mesurable et prévisible. À première vue, cela semble largement concevable pour les sciences de la nature, et pourtant, il convient de préciser, qu'en fin de compte, toute théorie est plutôt le produit de l'idiosyncrasie humaine et que « sans l'existant humain, il n'y aura que la positivité compacte du donné » (Châtelet, 2009)

Par exemple, « les diverses positions de la bille sur le plan incliné ne sont pas des événements, mais de simples faits juxtaposés. Ce qui constitue un événement, c'est que le savant devant ce phénomène, à la lumière de ce qu'il sait, *invente*<sup>632</sup> un concept nouveau qui, selon sa justesse, déterminera en un certain sens le futur »<sup>633</sup> En somme, quel que soit le degré de positivité d'une connaissance, il y a toujours une part de subjectivité. Et si ceci est valable pour les sciences de la nature, qu'en serait-il pour les sciences dites humaines et sociales où le sujet est aussi objet de recherche, donc empreint de volonté, de passions, de sentiments, de morales, contrairement aux forces mécaniques de

---

<sup>630</sup> Il écrit précisément : « Mais la science normale est plus qu'un ensemble de connaissances, elle est aussi un système social, un « collège invisible »... qui existe à travers une série d'institutions et de valeurs. Ces dernières concernent par exemple les critères d'admission dans la profession, le contenu de l'enseignement ou la définition des critères de validité des recherches empiriques ». cf. De Vroey, 1972, Une explication sociologique de la prédominance du paradigme néo-classique dans la science économique, *Économies et Sociétés, Cahiers de l'ISMÉA*, 1655-1701. Chervel ajoute sur la même lancée « ... c'est sur le plan politique que le paradigme géocentrique manifesta sa toute puissance : Galilée dut se rétracter devant l'inquisition en 1633, 90 ans après la publication du livre de Copernic ! Le collège invisible et la société ne pouvaient admettre cette nouvelle représentation du monde ». Chervel, *et al.*, 2008, *Mondialisation des marchandises et marchandisation du monde: matériau de pensée économique pour le nouveau siècle*, Éd. Publisud, p. 339.

<sup>631</sup> Châtelet, 2009, *Logos et praxis: recherches sur la signification théorique du marxisme*, Hermann, p. 47.

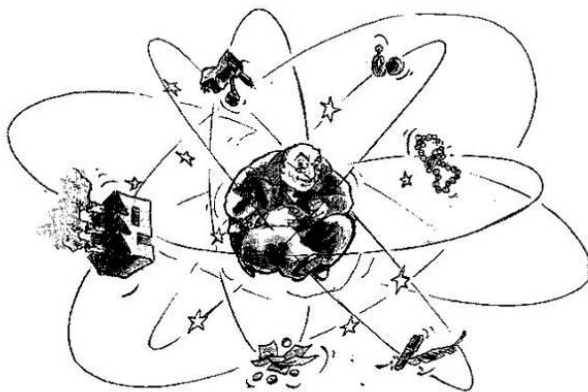
<sup>632</sup> Souligné par moi-même, pour insister sur le fait que malgré la rigueur logique et la force de conceptualisation, une théorie reste une orientation d'esprit, qui a la marque d'un sujet connaissant. Elle puisera sa légitimité non seulement dans le caractère opératoire de ses concepts, mais aussi dans le soutien du « collège invisible ».

<sup>633</sup> Châtelet, *op. cit.*, p. 57.

la nature. Quoi qu'il en soit, les sciences humaines et sociales n'ont visiblement pas le choix. Comme le dit Berthelot, la connaissance du social ne peut « s'inscrire que dans le mode d'intelligibilité de la science moderne »<sup>634</sup>, car « elle est née au tournant du siècle dans l'euphorie d'une extension du savoir scientifique à de nouveaux espaces »<sup>635</sup> adoptant du coup son approche de l'objet. Et cet excès de scientificité en sciences sociales du développement engendre un décalage entre les théories dominantes et la réalité.

Si les critiques s'accordent à attribuer le mérite de l'invention du développement au président Truman, c'est parce qu'il a été le premier à l'utiliser officiellement en opposition avec le terme sous-développement. Comme je l'ai déjà montré, le couple développement/sous-développement vient remplacer celui déjà utilisé auparavant : indigène/civilisé, archaïque/moderne, avancé/arriéré. De ce fait, la première théorie qui semble fonder le concept de développement (ou de sous-développement) est la théorie de l'évolution.

*FIGURE : le Bonheur par la production et la consommation de masse : « Our aim should be to help the free peoples of the world, through their own efforts, to produce more food, more clothing, more materials for housing, and more mechanical power to lighten their burdens. » (Truman)*



Source : (Lafargue, 2000: 60)

*« Mesurer exactement un objet fuyant ou indéterminé, mesurer exactement un objet fixe avec un instrument grossier, voilà deux types d'occupations vaines que*

<sup>634</sup> Berthelot, *op. cit.*, p. 16.

<sup>635</sup> *Ibid.* p. 13.



*rejette de prime abord la discipline scientifique. »  
(Bachelard, 2004: 252)*

*« Sur ce problème des mesures, en apparence si pauvre, on peut aussi saisir le divorce entre la pensée du réaliste et la pensée du savant. [...] Finalement, c'est sa méthode de mesure plutôt que l'objet de sa mesure que le savant décrit. [...] Le savant croit au réalisme de la mesure plus qu'à la réalité de l'objet. [...] L'objectivité est alors affirmée en deçà de la mesure, en tant que méthode discursive, et non au-delà de la mesure, en tant qu'intuition directe d'un objet. Il faut réfléchir pour mesurer et non pas mesurer pour réfléchir. » (Bachelard, 2004: 253-254)*

### Les indicateurs classiques.

*« L'instrument de mesure finit toujours par être une théorie et il faut comprendre que le microscope est un prolongement de l'esprit plutôt que de l'œil ». (Le Roy, 1935)*

*« le PIB est composé de deux parties. La première est la valeur marchande de tous les biens et services qui se vendent dans un pays pendant une année (pour être précis, il faudrait dire : la valeur ajoutée marchande, mais on peut simplifier, car cela ne modifie rien à la suite) ; on ajoute ensuite à cette valeur marchande une seconde partie, qui est le coût de production des services non marchands des administrations publiques : l'enseignement public, les services de l'Etat et des collectivités locales, etc. La création de richesse économique ainsi mesurée, c'est-à-dire le PIB, est donc, point essentiel, un flux de richesse purement marchande et monétaire. Quant à la croissance, c'est la progression du PIB, c'est-à-dire la progression du volume de toutes les productions de biens et de services qui se vendent, ou qui coûtent monétairement, produites par du travail rémunéré. A nouveau, il s'agit d'une simplification, car pour évaluer le PIB en volume (ou « en termes réels »), on doit neutraliser des variations de prix. Mais cela est sans conséquence pour la suite. Il n'est pas besoin d'en savoir plus pour comprendre les enjeux. Cette façon de mesurer la richesse nationale a en effet trois conséquences majeures, qui vont être illustrées par la suite sur la base d'exemples : - tout ce qui peut se vendre et qui*

*a une valeur ajoutée monétaire va gonfler le PIB et la croissance, indépendamment du fait que cela ajoute ou non au bien-être individuel et collectif ; - de nombreuses activités et ressources qui contribuent au bien-être ne sont pas comptées, simplement parce qu'elles ne sont pas marchandes ou qu'elles n'ont pas de coût de production monétaire direct ; - le PIB ne mesure que des outputs, c'est-à-dire des quantités produites. Indifférente aux outcomes (les résultats en termes de satisfaction et de bien-être de la consommation de ces biens), qui sont plus importants pour évaluer le progrès, cette mesure indique le « beaucoup-avoir » et le « beaucoup-produire » d'une société, et non son bien-être. La mesure du PIB est aussi indifférente à la répartition des richesses comptabilisées, aux inégalités, à la pauvreté, à la sécurité économique, etc., qui sont pourtant presque unanimement considérées comme des dimensions du bien-être à l'échelle d'une société »*

## A.2. Un chien comme en trouve au Togo.



### A.3. Exemple de transect

**Exemple A2a - Transect**  
Transect des hommes (jeunes), Misera, Gambie



Zone	Habitat	Terre arable	Dépression	Communications (route)	Jardins	Terre arable	Habitat
<b>Type de sol</b>	Sablo-limoneux	Argileux et limoneux	Sablo-argileux		Sablo-limoneux	Sablo-limoneux	Sablo-limoneux
<b>Utilisation des sols</b>	Petites plantations, comme le maïs	Production agricole, jardins, vergers, pâturages, petite production rizicole	Production rizicole faible en raison de pluies insuffisantes au cours de 10 dernières années. C'était une zone potentielle de production rizicole à grande échelle		Production maraîchère, tomates amères, poivre, laitues, oseille, etc.	Production d'arachides, millet précoce, sorghum, millet tardif	Petites plantations, par ex., de maïs, de dtrouille, de manioc
<b>Essences d'arbres</b>	Manguiers, omalins, margosiers	Manguiers, noix de cajou, tila, gayeviers et autres	Manguiers, légumes, etc.		Bananiers, noix de cajou, tila, manguiers, orangers et pepeyers	Acajou, mûriers à soie, coton, keno, santango, kurtangawo	
<b>Interventions</b>	Puits CEE			Gouvernement sénégalais	AATG (aide au développement en Gambie)	Département services agricoles striga	
<b>Problèmes</b>	Installations de stockage, machine à millet, outils agricoles	Parasites et maladies des arbres fruitiers, manque de pesticides	Pluies insuffisantes depuis 10 ans	Transport que le dimanche	Débouchés commerciaux, termites, dôtures, diminution progressive de niveau de l'eau avec la sécheresse		

#### A.4. Point IV du discours de HARRY TRUMAN

**ENCADRE : Point IV du discours d'investiture du Président Truman le 20 janvier 1949.**

*« Fourth, we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas. For the first time in history, humanity possesses the knowledge and skill to relieve the suffering of these people.*

*The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques. The material resources which we can afford to use for assistance of other peoples are limited. But our imponderable resources in technical knowledge are constantly growing and are inexhaustible.*

*I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development.*

*Our aim should be to help the free peoples of the world, through their own efforts, to produce more food, more clothing, more materials for housing, and more mechanical power to lighten their burdens. We invite other countries to pool their technological resources in this undertaking. Their contributions will be warmly welcomed. This should be a cooperative enterprise in which all nations work together through the United Nations and its specialized agencies whenever practicable. It must be a worldwide effort for the achievement of peace, plenty, and freedom.*

*With the cooperation of business, private capital, agriculture, and labor in this country, this program can greatly increase the industrial activity in other nations and can raise substantially their standards of living. Such new economic developments must be devised and controlled to the benefit of the peoples of the areas in which they are established. Guarantees to the investor must be balanced by guarantees in the interest of the people whose resources and whose labor go into these developments. The old imperialism-exploitation for foreign profit-has no place in our plans. What we envisage is a program of development based on the concepts of democratic fair-dealing. All countries, including our own, will greatly benefit from a constructive program for the better use of the world's human and natural resources. Experience shows that our commerce with other countries expands as they progress industrially and economically. Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater production is a wider and more vigorous application of modern scientific and technical knowledge. Only by helping the least fortunate of its members to help themselves can the human family achieve the decent, satisfying life that is the right of all people. Democracy alone can supply the vitalizing force to stir the peoples of the world into triumphant action, not only against their human oppressors, but also against their ancient enemies-hunger, misery, and despair. ».* Harry Truman.

Source:(Truman\_Library, 2013a). Pour la version audio, voir sur le site Harry S. Truman Library and Museum (Truman\_Library, 2013b).

## A.5. QUELQUES DONNÉES BRUTES.

N°	Maisonnée	champsbrousse (ha)	champs maison (ha)	autres champs ((ha)	superficie totale	maïs sacs	Ignames têtes	manioc (têtes)	riz (sacs)	mil (sacs)	coton (kg)	autres	poules (nbre)	chèvres (nbre)	porcs (nbre)	chiens (nbre)	autres (nbre)
1	TASSIKA Kawila II	3	0,25	0	3,25	3	800	1 000	0	0	0	11	10	6	0	3	0
2	ATTIYA Kpanti	0,75	1	0	1,75	4	300	900	0	0	0	1,5	15	0	0	1	0
3	ATTIYA Koubonou	1,5	1,5	0	3	6	1 900	1 200	2	1	1 100	0	30	8	9	2	0
4	TASSIKA Komla	2,5	0,5	0	3	3	3 500	2 000	2	0	0	0	32	12	0	4	0
5	TASSIKA Bonifasse	1	1,25	0	2,25	3	750	0	1	0	800	0,5	15	2	0	3	0
6	KOUTASSINKA Kokou	1	0,5	0	1,5	2	300	500	0,5	1	0	0	12	8	0	4	0
7	KOUTASSINKA Tètounima	0,5	1,5	0	2	3	700	0	0,5	0	900	0	21	2	0	3	0
8	GNANTA Kouma	1	2	0	3	4	2 000	1 000	1	3	950	0	25	3	9	1	0
9	GNANTA Patrice	1	0,25	0	1,25	3	600	0	0	0	780	0	11	0	0	1	0
10	GNANTA Kossi	0,5	0	0	0,5	2	200	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0
11	OURO Blaise	1,5	0	0	1,5	3	0	0	0	1	500	0	7	0	0	1	0
12	OURO Kossi	0	2	0	2	5	2 400	0	3	2	0	0	20	10	0	3	0
13	KOUTOUKPA Komla	0	1	0	1	2,5	700	0	0	0	800	0	11	7	0	2	0
14	KOUTOUKPA Komlavi	0	1,25	0	1,25	2	200	0	0	0	950	0	13	8	0	1	0
15	KOURAFEI Kossi	2	0,5	0	2,5	2	0	870	1	0,75	0	0	15	3	5	0	0
16	KOURAKOMA Henry	4	1,5	0	5,5	10	1 200	2 500	4,5	0,25	0	0	21	6	48	2	0
17	ANANGA Pascal	0	2,5	0	2,5	3	1 000	0	3	1,5	1 150	0	27	9	0	3	0
18	ANANGA Cyril	1	0,75	0	1,75	1	0	0	0	0	300	0	2	0	0	1	0



## A.6. Questionnaire sur l'ethnicité.

### FORMULAIRE ENQUÊTE TRANSETHNICITÉ

#### A. PROFILE

##### 1.

Sexe	1=Masculin 2=Féminin
Âge	
Etat Civil	0=célibataire 1=marié(e) 2=en couple 3=divorcé(e) 4=veuf/veuve 99=non Répondue
LieuNaiss	
LieuRésid	
StatProf	0=sans profession 1=étudiant/élève 2=apprenti(e) 3=fonctionnaire 4=libéral(e) 99=non répondue
NivInstruc	0=non scolarisé(e) 1=primaires 2=secondaires 3=supérieures 99=non répondue

#### B. ORIGINE ETHNIQUE

EthnieSupp	1=Ewe 2=Kabyè 3=Kotokoli 4=Moba 99=non répondue
LangEthnieSupp	0=pas du tout 1=juste quelques mots 2=passablement 3=assez-bien 4=bien

	5=très bien 99=non répondue
EthniePère	1=identique à ethnie supposée 2=non identique à ethnie supposée 3=non connue 99=non répondue
EthnieMère	1=identique à ethnie supposée 2=non identique à ethnie supposée 3=non connue 99=non répondue
LieuOriginEthnic	1=identique à lieu de naissance 2=non identique au lieu de naissance 3=non connue 99=non répondue
LieuEnfance	1=identique au lieu d'origine ethnique 2=non identique au lieu d'origine ethnique 99=non répondue
LieuRésid	1=identique au lieu d'origine ethnique 2=non identique au lieu d'origine ethnique 3=identique à langue ethnie supposée 4=non identique à langue ethnie supposée 99=non répondue
EthnieAttrib	1=oui 2=non 3=ne sait pas 99=non répondue
CritèresAttribEthnie	1=allure 2=habillement 3=cicatrices/marques physiques 4=teint de la peau 5=manière de réagir dans une interaction 6=religion 7=caractère 8=tempérament 9=prise de position politique 10=ne sait pas 99=non répondue
EthnieChoix	1=oui 2=non 99=non répondue
RaisonEthniChoix	1=ethnie supposée de la mère 2=ethnie supposée du père 3=ethnie supposée d'une autre personne



	3=influence environnement résidence 4=harmonie couple 5=raison politique 6=opportunité professionnelle 7=motif religieux 8=complexe 9=sans raison 99=non répondue
--	--

## A.7. La mythologie et ses théories.

THÉORIES DE LA GENÈSE ET DE LA FORMATION DES MYTHES	
Enseignements	Tenants
<p><b>EVHEMERISME :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- les récits mythiques ont une base historique.</li> <li>- le mythe relate les événements de la vie des peuples anciens.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Evhémère (IV<sup>e</sup> siècle av. J-C).</li> <li>- K. O. Müller (1825)</li> </ul>
<p><b>ECOLE SYMBOLIQUE :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- à l'origine de l'humanité, les hommes manquaient de vocabulaire juste pour exprimer le sentiment de l'infini.</li> <li>- d'où l'usage de la langue et de l'art comme moyens d'expression symbolique.</li> <li>- ce symbolisme était spontané au départ, puis réfléchi et constitue la base de toute mythologie.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- F. Creuzer (1810-1812).</li> </ul>
<p><b>ECOLE DE LINGUISTIQUE/LA MYTHOLOGIE COMPAREE/ASTRALE :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- École née de la découverte du sanscrit.</li> <li>- la mythologie est une « maladie du langage ». Les premiers hommes, en donnant des qualificatifs aux objets de l'univers, ont fini, avec le temps, à les transformer en dieux.</li> <li>- les figures mythologiques sont des personnifications des choses de la nature, notamment des astres ou des phénomènes météorologiques.</li> <li>- toute mythologie est basée sur le principe du « naturisme ». (dieux personnels, spéciaux consacrés aux divers actes de la vie).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- A. Kuhn (pluie, orage, tempête).</li> <li>- Max Müller (lever, course et coucher du soleil).</li> <li>- Michel Bréal.</li> <li>- Usener</li> </ul>
<p><b>EVOLUTIONNISME (influence) :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- les mythes permettent de découvrir les religions les plus primitives (mânisme, animisme).</li> <li>- les mythes sont basés sur le principe de la distinction des âmes et des corps (dans le but de décrire des phénomènes étranges comme le sommeil, le rêve, la mort).</li> <li>- Extension du principe de la distinction âmes/corps à tous les éléments de la nature. Ce qui conduit au fétichisme, au culte des ancêtres, aux divinités et aux totémismes (croyance en une force impersonnelle, « mana »).</li> <li>- Les mythes représentent les aventures poétiques des divinités. Il s'agit d'œuvres de l'imagination artistique.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Spencer.</li> <li>- Tylor.</li> <li>- Durkheim.</li> <li>- W. Wundt.</li> </ul>
<p><b>ECOLE DE LA MYTHOLOGIE ASTRALE :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- École née de la découverte des civilisations antiques (Babyloniennes, Sumériennes, Sémitiques, Assyriennes).</li> <li>- Les mythes n'ont rien à voir avec les rêves ou autres phénomènes oniriques.</li> <li>- Les mythes sont basés sur des « motifs » (ou thèmes) et des « types » (ou séquences de thèmes).</li> <li>- Dans les séquences de thèmes se trouve le déroulement des phénomènes de la nature (les phases de la lune, le cours du soleil). Il faut le découvrir.</li> <li>- Généralisation de l'explication astrale à l'ensemble des peuples à partir de Babylone comme origine.</li> <li>- d'où la conception selon laquelle les mythes des peuples dits « primitifs » (non-babyloniens) seraient le résultat de la diffusion à partir de l'Asie centrale.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- H. Lessmann.</li> <li>- P. Ehrenreich.</li> <li>- E. Stucken.</li> <li>- F. Boas.</li> </ul>
<p><b>ECOLE DES CERCLES CULTURELS (École d'Ethnologie historique) :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Née de la découverte des mythes primitifs des peuples « sauvages » (Australie, Afrique, Amérique).</li> <li>- Le mythe est basé sur le principe de l'existence d'un Dieu Créateur, d'où l'idée d'un monothéisme primitif.</li> <li>- Domination de la croyance à un Être suprême, créateur, père et parfois législateur.</li> <li>- L'Être suprême se confond avec l'ancêtre de la tribu. L'ancêtre à son tour se confond au premier homme et s'identifie avec la lune ou le soleil.</li> <li>- On distingue trois (3) types de mythes : le type de nomades éleveurs de bestiaux (l'Être suprême se confond avec le ciel, au-dessous il y a l'Esprit du mal, de la nature etc.) ; le type de grands chasseurs avec totémisme (l'Être suprême est mis de côté même s'il est</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Le Père Schmidt.</li> <li>- Wissler.</li> <li>- Grabner.</li> <li>- Ankermann.</li> </ul>

<p>reconnu comme âgé et décrépité. Le soleil ne meurt pas et remplace la lune comme source de vie. Le totémisme engendre de nouvelles mythologies animales) ; le type de petite culture avec droit maternelle (l'Être suprême est considéré comme féminine, la Terre-Mère. Celle-ci est identifiée avec la lune qui règle la fécondité des femmes. Au-dessous se trouvent deux frères : la lune claire qui s'occupe de tout ce qui est bon et utile, la lune sombre qui incarne tout ce qui est mauvais ou absurde, voire ridicule).</p> <p>- la mythologie se lie avec les genres de vie comme avec des structures sociales : agriculture, chasse, élevage, cueillette.</p>	
--	--

THÉORIES DE LA GENÈSE ET DE LA FORMATION DES MYTHES (suite et fin)	
Enseignements	Tenants
<p><b>MYTHES ETIOLOGIQUES, MYTHES ET RITES</b></p> <p>- Le mythe fournit les raisons des choses.</p> <p>- Le mythe est une tentative d'explication, peut-être enfantine, mais différente de l'ignorance totale à une époque pré-scientifique.</p> <p>- Le mythe sert à justifier des usages, des coutumes et à rendre compte de certaines particularités du monde naturel.</p> <p>- Le mythe est, soit la cause, soit l'effet de la pratique religieuse ou profane.</p>	<p>- Reik</p> <p>- Robertson Smith</p> <p>- Marie Delcourt.</p>
<p><b>LES MODELES ET LES ARCHETYPES</b></p> <p>- Le mythe a pour fonction de fournir des modèles éternels, des « archétypes » qui justifient les institutions sociales.</p> <p>- Le mythe fournit des modèles exemplaires de toutes les activités humaines significatives.</p> <p>- à partir du mythe, on enseigne aux hommes (à la naissance, lors des rites de passage, etc.) comment les dieux ont mis en ordre le monde et institué les choses et les façons de vivre telles qu'elles existent.</p>	<p>- Mircea Eliade.</p>
<p><b>MYTHOLOGIE-RECIT Vs MYTHOLOGIE-SAVOIR</b></p> <p>- La mythologie est caractérisée par une ambiguïté. Elle est à la fois un ensemble de récits, de mythes et le savoir (logos) sur ce même mythe.</p> <p>- Il est indispensable de faire le distinguo entre la mythologie-récit et la mythologie-savoir, de comprendre leur formation, leur objet et leur méthode.</p> <p>- Sur la mythologie, trois points peuvent être considérés comme acquis : 1. l'idée d'une mythologie au sens qui ne serait que mythographie et qui accorderait très peu de place aux récits oraux (paroles, chants, etc.) ; 2. L'analyse de la mythologie par l'interprétation (produit culturel du monde grec) induit trois voies pour découvrir le sens des mythes : la voix du Tautégorique, celle allégorique et celle symbolique ; 3. La mythologie ne saurait être assimilée à genre littéraire particulier ou à un type de récit bien déterminé.</p> <p>- Le présupposé selon lequel un mythe serait perçu comme tel par tout lecteur dans le monde entier est un leurre : la difficulté à distinguer le mythe du conte ou le commentaire scientifique du mythe d'une interprétation pré-scientifique c'est-à-dire basée sur des considérations religieuses ou subjectives.</p>	<p>- Marcel Détiéne.</p>

THÉORIES EXPLICATIVES DES MYTHES	
Enseignements	Tenants
<p><b>LA PEUR</b></p> <p>- Les croyances et les pratiques exprimées dans les mythes sont des manifestations de la peur.</p> <p>- L'invention des dieux est l'expression de la terreur des hommes devant les catastrophes et les dangers que produit une nature hostile.</p> <p>- La peur est non seulement la cause mais aussi l'effet de la crainte. Cette crainte disparaît quand on cesse de redouter les dieux.</p>	<p>- Lucrèce</p> <p>- Radin</p> <p>- Krappe</p> <p>- Bergson.</p>

<p>- à l'origine des mythologies se trouve une « crainte existentielle », une terreur irraisonnée devant le mystère.</p> <p>- La mythologie est un remède naturel contre la peur (elle n'est ni la source ni la conséquence directe de la peur). Le mythe a une « fonction fabulatrice » : substitution de l'instinct social par des « imaginaires » susceptibles de contrecarrer le travail intellectuel, source de dissociation et de destruction de la cohésion sociale (contrairement aux animaux qui, dotés d'instinct qui assure leur cohésion, n'ont pas besoin de religion).</p>	
<p>L'INCONSCIENT</p> <p>- Le mythe est au point de vue phylogénétique ce qu'est le rêve dans la vie individuelle. L'étude des rêves permet une meilleure compréhension de celle des mythologies.</p> <p>- Le rêve est le mythe d'un individu, il ne s'explique que par sa propre libido personnelle, tandis que le mythe est le rêve d'un peuple et s'explique par la libido collective.</p> <p>- Les mythes sont des créations de l'imagination collective. Celles-ci sont des expressions des conflits de notre inconscient.</p> <p>- De même que chacun de nous doit surmonter le complexe d'Œdipe, de même les sociétés archaïques ont été hantées par le souvenir des événements qui ont marqué, dans le temps lointain, le passage de la vie animale à la civilisation née du parricide primitif. (Lévi-Strauss parlera de « mythe d'Œdipe »).</p> <p>- Comme la névrose, la religion fournit à l'homme un moyen de déguiser les conflits de son inconscient et lui permet de réaliser avec eux une sorte de modus vivendi, d'accommodement.</p> <p>- Le mythe est « un rêve collectif du peuple ».</p>	<p>- Freud - Roheim - O. Rank - K. Abraham. - H. Sachs.</p>
<p>L'ÂME COLLECTIVE</p> <p>- Dans les mythologies s'expriment un inconscient collectif, distinct de l'inconscient individuel et structuré par des archétypes (lignes directrices de l'inconscient collectif) qui sont des manières de percevoir et de sentir tout ce qui vient de l'expérience. Il a une fonction régulatrice. Rencontre de l'expérience et des structures de l'âme humaine.</p> <p>- L'archétype est une sorte de propension à répéter toujours les mêmes images mythiques. C'est une disposition générale que l'on peut considérer comme héritée de l'espèce.</p> <p>- C'est à partir des données de l'expérience humaine que l'inconscient collectif produit des mythes. L'existence des archétypes sert donc simplement à expliquer la cohérence et la convergence que l'on observe entre tous les mythes.</p> <p>- On peut voir dans la pensée mythique une manière particulière pour l'homme de percevoir le monde comme une donnée dramatique (en y incorporant ses passions) et comme un moyen d'objectiver l'expérience sociale, de la rendre compréhensible et supportable en la transformant en images, en exprimant les émotions sous une forme symbolique que le discours rationnel ne saurait énoncer.</p>	<p>- Jung - Desoille - Cassirer. - Kérényi. - Ricoeur.</p>
<p>L'HOMME ET LE MONDE</p> <p>- Le mythe est le résultat de la convergence de deux courants de déterminations, l'un qui vient de l'extérieur (les données historiques et sociales), l'autre de l'intérieur (les nécessités affectives, les besoins de la sensibilité).</p> <p>- Le mythe est une puissance d'investissement de la sensibilité en rapport avec certaines situations. Il est générateur de comportement.</p> <p>- Dans la mythologie, on trouve deux systèmes d'affabulation : l'affabulation des situations (projection des conflits psychologiques) et celle des héros (projection de l'individu lui-même).</p> <p>- Si le fait social peut offrir les composantes externes du mythe, il n'en donne pas la raison suffisante. De sorte que, entre le mythe et le rite il y a toujours un écart.</p>	<p>- Roger Caillois.</p>

THÉORIES EXPLICATIVES DES MYTHES : Etudes Scientifiques.	
Enseignements	Tenants
<p><b>LE STRUCTURALISME</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Le mythe est un moyen d'expression, analogue, dans une certaine mesure, au langage.</i></li> <li>- <i>L'étude du mythe consiste à retrouver dans celui-ci même, les mécanismes qui en sont comme la syntaxe. Approche rigoureuse et quasi mathématique du mythe qui consiste à appliquer à l'analyse des mythes, les méthodes qui ont fait leur preuve dans la linguistique.</i></li> <li>- <i>Le mythe relève de l'ordre du langage, mais il est plus complexe en ce sens qu'il est composé de plusieurs « paquets de relations » qui en constituent les thèmes principaux à travers ses différentes versions.</i></li> <li>- <i>Il existe deux manières de déchiffrer les « paquets de relations » : on peut suivre les éléments dans leur succession marquant le déroulement de l'histoire ou alors on les groupe d'après les thèmes qui se répètent.</i></li> <li>- <i>On arrive ainsi à retrouver la logique profonde du mythe qui fait apparaître (par approximation successive) des termes intermédiaires entre des données contradictoires de chacun des thèmes fondamentaux (exemple : la vie/ mort remplacées par agriculture/guerre). Le mythe a un caractère dialectique.</i></li> <li>- <i>Les thèmes des différents mythes, les Mythèmes, ne sont pas en nombre illimité et peuvent donc être définis, catalogués.</i></li> <li>- <i>Pour commencer, il faut parvenir à mettre de l'ordre dans toutes les variantes des principaux mythes qui, autrement, présentent un aspect chaotique.</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Claude Lévi-Strauss.</li> </ul>
<p><b>APPROCHE SOCIOLOGIQUE (mythe comme Allégorie)</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>L'étude des mythes consiste à analyser comment les diverses situations sociales sont traduites d'une manière ou d'une autre par les mythologies.</i></li> <li>- <i>La société se reflète dans ses mythes, même si elle ne les détermine pas entièrement.</i></li> <li>- <i>Dans l'inconscient, les conflits sont les résultats des situations familiales, des rapports entre parents et enfants.</i></li> <li>- <i>Les divinités et les mythes qui leur sont associés peuvent correspondre aux différentes classes ou couches sociales chez les peuples en question.</i></li> <li>- <i>Il y a une correspondance entre la hiérarchie de l'ordre social et celle de l'ordre religieux.</i></li> <li>- <i>Le mythe correspond à des pratiques religieuses. Il convient de ne pas le dissocier de son contexte vivant, c'est-à-dire aux cultes auxquels il est lié : le rite est une traduction en acte du mythe.</i></li> <li>- <i>Cependant, le mythe peut être vu aussi comme une illustration (traduction en idées et en images) des pratiques pré-existantes qu'il permet de comprendre ou de légitimer (une sorte de « rationalisation après coup »).</i></li> <li>- <i>La mythologie naît avec le passage de la magie (fait premier) à la religion (paroles explicatives des rites archaïques).</i></li> <li>- <i>La mythologie est un ensemble de représentations, mais de représentations orientées de manière très particulière. Elle constitue moins une interprétation primitive de la nature qu'une idéologie émanée de la société, un transfert dans le monde mythique de sa structure et de ses pratiques.</i></li> <li>- <i>La représentation pure existe et ne doit pas toujours être liée à la religion. Il peut arriver qu'un mythe d'illustre point de religion. La religion ne se passe pas de l'imagination, mais l'imagination qui la sert est religieuse.</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Clémence Ramoux</li> <li>- Auteurs marxistes</li> <li>- Jean-Pierre Vernant.</li> <li>- V. Bérard.</li> <li>- J. Frazer</li> <li>- J. Soustelle.</li> <li>- . Lowie</li> <li>- H. Hubert.</li> </ul>
<p><b>APPROCHE HISTORIQUE</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>L'étude des mythes consiste à comparer les aspects qu'un même type de divinité présente dans plusieurs d'entre eux.</i></li> <li>- <i>Retrouver la source commune des mythologies de divers peuples issus de la souche indo-européenne et expliquer comment cette mythologie originelle s'est diversifiée par la suite, sans perdre ses caractéristiques essentielles.</i></li> <li>- <i>Étudier les correspondances entre les structures de la société et celle des mythologies, les dieux sont répartis selon trois fonctions : la souveraineté (les dieux souverains), la guerre (les dieux de la guerre), la production (les dieux de la fécondité).</i></li> <li>- <i>Le mythe est la transposition dans le monde des dieux de ce qui a lieu effectivement dans le monde des hommes.</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Georges Dumézil</li> <li>- Jeanmaire</li> <li>- Jean Przyluski.</li> <li>- Gernet.</li> <li>- Herkenrath.</li> </ul>

## A8. La théorie du choix rationnel.

### LA THÉORIE DU CHOIX RATIONNEL.<sup>636</sup>

Il s'agit d'une conception d'ensemble des sciences sociales. Pour des chercheurs comme G. Becker, la théorie du choix rationnel est la seule à même d'être commune aux sciences sociales. Elle se décline en trois points essentiels avec des spécificités :

**l'individualisme** : en ce sens que tous les phénomènes sociaux sont le résultat d'une combinaison d'actions individuelles (ce qui fait que le travail du chercheur va consister à "comprendre" les actions, les croyances et les attitudes individuelles responsables du phénomène qu'on cherche à expliquer). L'une des attitudes est le calcul coût-bénéfice (CCB), plébiscitée par les économistes, qui suppose que l'acteur agit en tenant compte de son intérêt. Dans cet ordre d'idée, certains soutiennent que l'acteur est poussé à l'acte par sa volonté de puissance (approche nietzschéenne) ou par ses intérêts de classe (vision marxienne).

**La compréhension** : comprendre les actions de l'individu, c'est découvrir le sens que celui-ci leur donne. Ce sens peut être vu par l'acteur dans les conséquences de son action (vision conséquentialiste ou instrumentaliste). Pour certains acteurs, il n'y a que les conséquences qui les concernent directement qui comptent (égoïsme).

**La rationalité** : l'individu n'agit que parce qu'il a des raisons de le faire, parce que cela a un sens pour lui (ce qui exclut par exemple l'explication de la croyance en la magie par la "mentalité primitive", la "pensée sauvage" ou la "violence symbolique", car ce sont là des mécanismes qui opèrent à l'insu de l'individu).

Il s'agit d'une variante de l'*individualisme méthodologique* qu'on oppose souvent au *holisme*, c'est-à-dire à la théorie qui favorise le tout sur les éléments qui le composent, la société sur l'individu. Pour l'anthropologue L. Dumont par exemple, le prototype d'une société holiste est la société indienne en ce sens qu'elle valorise la sujétion de l'individu à la société, contrairement à la société occidentale qui privilégie la satisfaction des besoins de chacun, l'égalité, la liberté, et qui de ce fait est plutôt individualiste. La théorie holiste considère la société comme un tout autonome, extérieur à l'individu et déterminant sa manière de penser et d'agir.

### DES RAISONNEMENTS BIAISÉS<sup>637</sup>.

Raymond Boudon considère que tout raisonnement – sans faire appel à l'inconscient – comporte des éléments implicites qui en biaisent le déroulement. Les biais peuvent être de trois sortes.

**Les effets de « situation »** : tout sujet occupe une position dans la société et, de ce fait, développe des dispositions vis-à-vis des informations qu'il reçoit. Un commerçant tendra à penser que le négoce est le fondement de la richesse, un chômeur technique accusera les machines de détruire les emplois, même si ce n'est pas exact. Un Occidental à qui l'on présentera un faiseur de pluie africain

<sup>636</sup> Je me suis inspiré de : Boudon, 2004, *Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ?*, *Revue du MAUSS*, 24, 281-309., et de : DORTIER, *op. cit.*, p. 308.

<sup>637</sup> Extrait de : Journet, 2014, *Les croyances collectives selon R. Boudon*, *In* Dortier (dir.), *Le cerveau et la pensée. Le nouvel âge des sciences cognitives*, Paris: Sciences Humaines Editions, pp. 428-429.

verra en lui un spécialiste rituel, pas un technicien, car dans son esprit, on ne fait pas la pluie comme on allume du feu en frottant des baguettes. De ce simple fait, il classe son action du côté de la magie. En réalité, même les gens instruits ont des raisonnements bancals : ils se trompent souvent en matière de probabilités. Notre compréhension du monde n'est pas parfaite, celle d'un paysan illettré non plus : nous n'avons pas le droit de le juger « irrationnel ». Toutes ces dispositions favorisent l'émergence de préjugés, qui réduisent les possibilités de raisonnements exacts.

**Les effets de « communication » :** personne ne peut tout connaître, ni maîtriser tous les savoirs. Nous acceptons donc des vérités qui nous sont simplement communiquées, sans pouvoir les vérifier, et il est normal que nous fassions confiance aux physiciens pour nous expliquer le monde matériel. Cependant, c'est la porte ouverte aux effets d'autorité et aux modes qui véhiculent l'opinion de groupes spécifiques d'intellectuels : ainsi en va-t-il de nombreuses idéologies économiques ou sociales, telles que le marxisme ou le néolibéralisme, qui forment des cadres implicites limitant l'exercice de la pensée.

**Les effets « E », comme « épistémologies » :** les producteurs mêmes du savoir sont sujets à des biais de connaissance. Ils peuvent être contenus dans des concepts, véhiculant un *a priori* (tiers-monde, communauté, etc.), ou bien encore dans des modèles théoriques implicites. Dans les sciences sociales, ce sont par exemple l'utilitarisme ou le fonctionnalisme qui veulent que tout, dans une société, réponde à un besoin ou à un intérêt. R. Boudon en profite, au passage, pour égratigner des auteurs aussi influents (et concurrents) que Michel Foucault et Pierre Bourdieu : n'est-il pas hâtif d'affirmer que la prison existe parce qu'elle profite à la classe au pouvoir (M. Foucault, *Surveiller et Punir*, 1975) ? N'est-il pas abusif de limiter le rôle de l'école, de la culture, de la religion à la reproduction de la domination de classe et de sexe, *via* les *habitus* (P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 1972) ? les exemples abondent, même chez les classiques, de généralisations fondées sur de *a priori*, qui ne résisteraient pas à une analyse tenant compte de ce que pensent les acteurs et de ce que montre l'histoire. En mettant face-à-face deux doctrines politico-économiques ayant connu, en leur temps, de grands succès intellectuels (le développementalisme et le tiers-mondisme), mais en montrant aussi de mémorables échecs sur le terrain, R. Boudon étaye sa thèse : aussi « raisonnées » soient-elles, les sciences n'échappent pas à l'idéologie.

## A.9 Togo : nombre de hameaux par préfectures et Régions

RÉPARTITION DU NOMBRE DES LOCALITÉS DU TOGO PAR PRÉFECTURE

ID	RÉGION	PRÉFECTURE	NOMBRE		
			CANTON	VILLAGE	Hameaux + Fermes
1	MARITIME	BAS-MONO	6	36	401
2		GOLFE	10	58	34
3		LACS	8	66	562
4		VO	10	99	1299
5		YOTO	12	55	584
6		ZIO	17	131	1753
7		AVÉ	8	81	392
<b>TOTAL MARITIME</b>			<b>70</b>	<b>526</b>	<b>5025</b>
8	PLATEAUX	AGOU	14	98	749
9		AKÉBOU	8	83	89
10		AMOU	14	115	191
11		ANIÉ	4	48	125
12		DANYI	6	30	78
13		EST-MONO	7	80	207
14		HAHO	8	58	888
15		KLOTO	17	61	1193
16		KPÉLÉ	9	43	149
17		MOYEN-MONO	6	21	123
18		OGOU	10	155	365
19	WAWA	11	93	157	
<b>TOTAL PLATEAUX</b>			<b>114</b>	<b>885</b>	<b>4314</b>
20	CENTRALE	TCHAOUDJO	14	84	313
21		TCHAMBA	10	61	290
22		SOTOUBOUA	16	226	171
		<i>Dont S/P DE MÓ</i>	5	86	62
23	BLITTA	21	140	621	
<b>TOTAL CENTRALE</b>			<b>61</b>	<b>511</b>	<b>1395</b>
24	KARA	ASSOLI	6	54	50
25		BASSAR	10	100	254
26		BINAH	9	64	65
27		DANKPEN	12	149	257
28		DOUFELGOU	14	74	95
29		KÉРАН	9	104	132
30		KOZAH	15	104	117
<b>TOTAL KARA</b>			<b>75</b>	<b>649</b>	<b>970</b>
31	SAVANES	CINKASSÉ	8	85	9
32		KPENDJAL	11	197	156
33		TONE	18	383	30
34		TANDJOARE	16	193	72
35		OTI	17	215	184
<b>TOTAL SAVANES</b>			<b>70</b>	<b>1073</b>	<b>451</b>
<b>ENSEMBLE PAYS</b>			<b>391</b>	<b>3644</b>	<b>12155</b>

Tableau : Nombre de villages et hameaux par préfecture. (Source : DGSCN).



## A.10. Les enquêtés cités dans la présente thèse :

Les développeurs:

- Tchanna : la comptable.
- Afi : Aku
- Vipro : Kosi.
- Koudjo : ARAD.
- Passi : l'APS.

Des habitants de Bokokopé :

- HENRY : mon Doc.
- Tchaa : frère aîné de Henry.
- Augustin : frère cadet de Henry.
- Solim : artisan menuisier (patron de Augustin).
- Piyalou : 1ère épouse de Henry.
- Koudjouka : 2ème épouse de Henry.
- Gimdu : 3ème épouse de Henry.
- Maza : épouse de Tchaa.
- Kouméalo : la présidente du groupement.
- Hazou : l'époux de la présidente du groupement.
- Hodo : le vieux du hameau.
- Koboh : le chef Kawila, chef du hameau.
- Yoklé : chef de Yoklé.
- Koffi : fils du chef de Yoklé (propriétaire terrien).
- Kpanti, son enfant handicapé (malformation des bras et des oreilles).
- Tchilalo, 1ère épouse de Kpanti.
- Mana, 2ème épouse de Kpanti, maman de Esso, l'enfant handicapé.
- Boni, Secrétaire du chef de Bokokopé.
- Koubo, voisin immédiat du chef.
- Atna, la veuve, la seule femme chef de ménage à Bokokopé.
- Abla, la voisine de Atna (à qui elle a prêté du cube jumbo).
- Adja, éleveur de poules, aidé par Sami à reconstituer sa basse-cours.
- Sami, a aidé Adja à reprendre son élevage de poule.
- Maana, épouse de Azoti, membre du groupement.



# Index

- accumulation...22, 108, 110, 111, 122, 123, 127, 163, 164, 177, 227, 232, 265, 287, 288, 409, 445, 482
- administration ..... 73, 76, 80, 82, 146, 147, 150, 151, 154, 159, 175, 406, 441, 459
- agriculture. 24, 54, 77, 89, 92, 96, 152, 155, 157, 158, 159, 233, 238, 239, 245, 256, 308, 309, 401, 405, 418, 462, 477, 500, 503
- argent . 21, 25, 29, 40, 54, 55, 56, 59, 65, 66, 69, 70, 125, 150, 159, 164, 176, 177, 187, 188, 189, 210, 217, 223, 228, 248, 255, 257, 258, 259, 260, 292, 334, 405, 409, 411, 414, 420, 421, 423, 424, 426, 444, 452, 454, 462, 486
- autochtones...25, 40, 66, 73, 146, 149, 157, 160, 192, 199, 209, 212, 213, 243, 262, 263, 264, 367, 450
- besoins....25, 29, 69, 84, 98, 100, 113, 118, 122, 125, 126, 127, 135, 136, 142, 150, 167, 210, 242, 247, 259, 260, 264, 265, 283, 285, 287, 296, 326, 384, 395, 419, 420, 426, 435, 448, 477, 502, 505
- bien-être .22, 28, 35, 38, 45, 66, 67, 68, 69, 100, 108, 109, 116, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 161, 165, 175, 177, 191, 200, 225, 226, 269, 412, 414, 419, 442, 449, 450, 455, 456, 469, 471, 472, 492
- Bokokopé .... i, vii, ix, xi, xiii, xvii, xviii, 21, 24, 28, 29, 35, 37, 39, 40, 41, 45, 47, 49, 50, 58, 59, 60, 63, 66, 68, 69, 70, 79, 83, 84, 85, 92, 96, 121, 142, 165, 188, 191, 192, 193, 195, 196, 198, 199, 201, 203, 209, 210, 212, 218, 221, 223, 225, 226, 228, 231, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 271, 275, 282, 287, 288, 291, 292, 293, 294, 299, 305, 307, 308, 311, 315, 316, 323, 330, 347, 348, 352, 355, 356, 359, 360, 363, 368, 375, 377, 379, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 397, 398, 399, 406, 410, 412, 414, 415, 418, 420, 421, 422, 423, 426, 427, 428, 429, 431, 433, 434, 441, 442, 445, 446, 450, 452, 453, 455, 471
- bonheur .. v, 22, 23, 81, 106, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 164, 192, 328, 342, 448, 463, 466, 468, 469, 470, 471
- cadre logique .. xiii, xvii, 40, 45, 67, 68, 94, 114, 411, 438, 443, 450
- capitalisme 22, 87, 103, 104, 106, 108, 111, 116, 164, 168, 226, 426, 458, 463, 469
- catégories de pensée..... 22, 27, 29, 94, 165, 176, 183, 260, 372, 399, 409, 411, 412, 444
- cérémonies ..... xviii, 24, 52, 149, 153, 256, 286, 291, 298, 303, 305, 307, 320, 326, 327, 337, 343, 347, 352, 355, 359, 362, 366, 367, 375, 380, 382, 388, 396, 397, 398, 401, 417, 428, 437, 452, 464
- CFA ..... 52, 53, 56, 57, 59, 291, 392, 421, 424
- collectivité .... 186, 245, 280, 298, 304, 349, 355, 376, 401, 452
- colonisation ..xvii, 39, 55, 72, 73, 76, 79, 80, 83, 103, 106, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 155, 157, 158, 160, 172, 182, 244, 300, 302, 392, 393, 405, 458, 468, 469
- Colonisation agricole des terres neuves* ..... 145
- Compte d'exploitation ..... xi, 58
- consommation de masse..... 22, 107, 165, 265
- coopérations ..... 118, 145, 236
- croissance. 22, 68, 72, 85, 87, 96, 102, 103, 106, 113, 114, 116, 132, 134, 154, 164, 166, 171, 227, 232, 397, 492
- culturelles. 25, 40, 107, 153, 161, 209, 288, 322, 326, 405, 406, 464, 468
- cultures..... 22, 26, 63, 77, 80, 81, 103, 150, 151, 163, 165, 166, 168, 175, 177, 183, 236, 244, 249, 262, 299, 396, 397, 405, 408, 444, 451
- cycle de projet .....xiii, 46, 48
- développement.... i, v, 21, 23, 24, 28, 35, 37, 38, 39, 40, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 57, 58, 60, 61, 62, 66, 68, 70, 71, 72, 79, 84, 85, 87, 93, 94, 95, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 121, 126, 128, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 161, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 188, 189, 192, 198, 199, 203, 204, 209, 210, 211, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 226, 231, 232, 233, 236, 245, 246, 247, 254, 256, 268, 282, 287, 291, 292, 294, 375, 395, 408, 415, 427, 429, 431, 432, 438, 441, 442, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 472, 476, 477, 478, 481, 482, 488, 490
- diachronique..... 26, 157, 183, 444
- don 21, 27, 29, 41, 58, 59, 70, 79, 176, 177, 187, 188, 189, 223, 228, 237, 248, 256, 259, 265, 351, 379, 407, 409, 411, 422, 423, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 436, 438, 444, 452, 453, 459, 461, 463, 465
- Économie* ..... 52, 154, 460

- élevage 24, 38, 41, 46, 47, 49, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 69, 196, 200, 210, 219, 233, 236, 238, 239, 245, 248, 249, 253, 256, 287, 382, 415, 429, 435, 450, 477, 500
- Évaluation ..... 48
- évolutionnisme 26, 111, 116, 166, 168, 169, 170, 172, 444
- Eyadéma.... 71, 82, 356, 391, 392, 395, 402, 463
- identité ... 25, 161, 281, 323, 401, 404, 405, 464, 487
- indépendance ..... xi, 54, 72, 82, 86, 88, 94, 273, 317, 319, 405, 448
- indicateurs 23, 28, 41, 48, 67, 98, 100, 107, 110, 115, 116, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 165, 227, 412, 443, 450, 451, 459, 470, 491
- individualisme ..... 22, 107, 165, 181, 465, 505
- initiation xviii, 69, 191, 210, 227, 255, 256, 259, 262, 275, 286, 291, 298, 299, 302, 303, 305, 311, 312, 316, 318, 320, 325, 326, 327, 331, 332, 333, 336, 338, 341, 342, 344, 347, 355, 360, 363, 364, 369, 370, 391, 399, 401, 437, 445, 447, 448, 452, 460
- initiés ..... 39, 190, 265, 302, 308, 318, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 341, 342, 343, 347, 353, 354, 355, 356, 357, 361, 364, 367, 370, 424, 428, 448, 450, 464
- institutions...i, 21, 27, 28, 29, 37, 68, 72, 79, 87, 94, 108, 112, 113, 116, 118, 139, 140, 164, 175, 177, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 210, 222, 228, 256, 294, 353, 375, 376, 382, 383, 398, 400, 407, 408, 411, 412, 414, 437, 444, 455, 459, 468, 481, 489, 501
- kabyè 29, 42, 273, 274, 299, 301, 348, 369, 398, 434
- marchandisation ..... 22, 164, 168, 414, 458, 489
- marché.. 22, 52, 53, 55, 56, 64, 85, 87, 100, 108, 113, 114, 165, 166, 200, 246, 247, 251, 257, 258, 287, 291, 303, 317, 337, 377, 392, 421, 425, 429, 465
- marxisme..... 22, 165, 458, 489, 506
- Mary Douglas... 28, 79, 181, 182, 183, 185, 186, 189, 190, 294, 311, 375, 376, 377, 381, 382, 383, 385, 410, 413, 422, 437
- matérielle..... xviii, 108, 112, 116, 122, 231, 263, 306, 347, 357, 481
- mesure..... xiii, 21, 48, 57, 72, 83, 97, 101, 105, 107, 108, 109, 111, 114, 116, 118, 121, 123, 125, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 142, 143, 155, 164, 183, 190, 191, 202, 226, 231, 248, 258, 277, 291, 292, 296, 315, 343, 350, 388, 398, 412, 419, 422, 426, 427, 428, 435, 447, 449, 456, 469, 472, 480, 482, 491, 492, 503
- mesurer... 21, 23, 38, 63, 64, 100, 105, 107, 109, 112, 116, 128, 129, 131, 133, 134, 140, 164, 282, 446, 466, 479, 483, 491, 492
- migrants ... 21, 25, 28, 29, 37, 39, 40, 66, 68, 69, 91, 93, 121, 143, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 191, 192, 193, 195, 196, 199, 200, 201, 203, 209, 210, 212, 214, 218, 219, 221, 225, 228, 231, 235, 237, 239, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 282, 305, 311, 322, 347, 348, 359, 360, 368, 375, 379, 382, 384, 386, 388, 397, 398, 406, 412, 415, 420, 424, 426, 428, 430, 431, 433, 434, 441, 442, 445, 450, 452, 453, 455, 458
- migration.. 24, 28, 35, 39, 40, 78, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 255, 459, 470
- modernité 24, 142, 167, 182, 191, 288, 308, 352, 359, 364, 391, 442, 454, 462
- mythe.... xviii, 69, 191, 226, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 276, 288, 291, 293, 294, 337, 358, 360, 369, 383, 447, 459, 467, 481, 500, 501, 502, 503
- mythologie ..... xiii, xix, 267, 268, 269, 274, 275, 276, 279, 281, 326, 332, 350, 360, 371, 372, 379, 381, 383, 418, 464, 500, 501, 502, 503
- objectivation... 29, 201, 202, 207, 217, 221, 222, 227
- Olympio ..... 71, 82, 85, 457
- oncle maternel ..... 312, 313, 317, 319, 327, 334, 336, 340, 342, 350, 424, 434
- pauvres..... 37, 116, 486
- plantations..... 77, 92, 146, 244, 369
- politique.... xvii, xviii, 48, 55, 67, 71, 77, 79, 80, 83, 85, 86, 88, 94, 107, 109, 112, 114, 145, 151, 152, 156, 159, 169, 170, 175, 178, 226, 231, 232, 243, 244, 254, 293, 298, 351, 356, 362, 364, 365, 389, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 402, 403, 408, 417, 419, 441, 447, 451, 457, 458, 465, 489, 498
- pratiques i, 22, 26, 29, 46, 70, 80, 100, 113, 115, 157, 166, 186, 188, 223, 228, 265, 288, 295, 305, 322, 325, 331, 336, 358, 366, 367, 377, 381, 386, 395, 406, 414, 429, 442, 454, 457, 466, 468, 481, 482, 501, 503
- qualitatifs ..... 23, 134, 165, 201, 477
- quantitatifs ..... 23, 118, 165
- rationnelles..... 27, 375, 484
- redistribution ..... 22, 112, 114, 165, 258, 432
- Région de la Kara. 24, 71, 89, 90, 146, 151, 155, 159, 161, 395
- Région des Plateaux .. 24, 39, 45, 71, 72, 84, 89, 90, 92, 96, 98, 146, 155, 159, 210, 231, 233, 394
- régulation ..... 22, 165, 381
- religieux... 74, 88, 105, 218, 280, 285, 288, 297, 344, 349, 366, 396, 399, 403, 429, 447, 498, 503

- revenu.....xvii, 23, 24, 66, 67, 68, 69, 109, 132, 136, 137, 141, 166, 227, 231, 248, 254, 282, 300, 357, 430, 446, 459
- richesse. 21, 26, 45, 46, 66, 67, 68, 70, 108, 110, 112, 116, 118, 138, 161, 165, 174, 175, 176, 177, 187, 188, 223, 225, 226, 231, 245, 247, 265, 267, 269, 270, 281, 282, 286, 295, 347, 357, 366, 368, 406, 409, 411, 414, 425, 442, 446, 448, 449, 450, 452, 459, 461, 489, 492, 505
- rite... xviii, 21, 39, 142, 165, 191, 200, 210, 226, 270, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 307, 308, 311, 312, 318, 322, 327, 331, 333, 335, 337, 338, 342, 344, 347, 348, 349, 350, 353, 354, 355, 358, 359, 363, 377, 381, 384, 391, 398, 402, 404, 445, 448, 481, 502, 503
- rituels ....xiii, 142, 179, 180, 186, 189, 261, 291, 294, 295, 304, 305, 322, 325, 329, 335, 336, 340, 343, 367, 370, 371, 397, 399, 401, 424, 429, 448, 462, 471
- solidarité.....27, 59, 60, 112, 183, 185, 200, 237, 370, 385, 386, 422, 430, 432, 437, 453
- sous-développées .....26
- styles de pensée 27, 29, 187, 188, 189, 225, 228, 366, 375, 382, 398, 400, 411, 413, 414, 423, 438, 444, 453, 454
- terres ...xiii, xvii, 24, 39, 66, 77, 79, 91, 99, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 168, 213, 235, 242, 244, 247, 250, 400, 418, 420, 450
- Togo i, vii, 24, 28, 31, 34, 35, 38, 39, 46, 51, 52, 54, 55, 61, 65, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 97, 111, 130, 140, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 200, 209, 210, 231, 233, 236, 243, 244, 245, 248, 255, 275, 287, 299, 300, 301, 303, 305, 326, 352, 364, 369, 386, 387, 391, 392, 394, 395, 398, 402, 403, 416, 417, 418, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 466, 467, 468, 470, 471, 472, 478, 493, 507
- travail. 21, 25, 29, 41, 46, 54, 64, 66, 70, 77, 80, 92, 114, 125, 127, 132, 140, 150, 154, 157, 158, 159, 167, 176, 177, 181, 187, 188, 189, 195, 198, 202, 211, 216, 217, 221, 223, 228, 232, 236, 237, 238, 239, 242, 244, 245, 247, 253, 255, 258, 262, 265, 275, 286, 316, 319, 344, 351, 357, 367, 368, 369, 376, 379, 380, 383, 403, 411, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 426, 438, 444, 445, 448, 450, 453, 461, 464, 470, 472, 492, 501, 505
- usages 27, 29, 127, 170, 423, 442, 454, 463, 481, 501
- valeurs 21, 22, 25, 101, 106, 111, 116, 118, 123, 125, 127, 128, 136, 137, 139, 140, 164, 191, 193, 245, 297, 302, 365, 366, 395, 404, 406, 409, 423, 424, 433, 442, 445, 448, 453, 455, 457, 461, 462, 480, 485, 489
- vivre ensemble 21, 27, 29, 70, 79, 138, 176, 177, 187, 188, 189, 223, 228, 411, 444