

Crimes et châtements dans les contes ivoiriens ou la problématique de la transgression des interdits

Konan Yao, Lambert
Professeur, Université de Bouaké, Côte d'Ivoire
Yaolambertkonan@yahoo.com

Reçu: 16.01.2013

Accepté: 13.02.2013

Résumé

Miroirs dans lesquels la société s'observe et se voit à la fois telle qu'elle est réellement, avec son décor et ses institutions familiales, mais aussi telle qu'elle se souhaite, à travers ses héros idéalisés aux pouvoirs merveilleux réparant les injustices et faisant triompher la vertu, telle enfin qu'elle se redoute du fait des fantasmes inconscients, les contes sont de riches patrimoines sociologiques qui révèlent la façon dont une communauté structure son univers, sa pensée et son comportement, tant individuel que collectif. Les contes de la transgression des interdits, par le biais des personnages indexés, ont montré l'importance de la sanction-pédagogie conduisant l'individu à la parfaite socialisation.

Mots-clés: interdit, responsabilité, sanction-pédagogie, socialisation, transgression.

Introduction

La morale élémentaire, d'abord sociale, commence par une renonciation des interdits; la moralité est matérialisée selon la soumission et l'obéissance. L'interdit est la part que la personne reconnaît et qui la dépasse pour limiter sa subjectivité (Bergson, 1941: 14) et faciliter, en échange, son insertion sociale et culturelle. En ce sens, sa nécessité précède toute constitution de société, puisque sans lui, aucune vie sociale ne serait possible. Il n'est donc efficace que dans son rapport au groupe, et celui qui participe à cette communauté doit se soumettre à ses obligations, pour éviter de compromettre la vie même de sa collectivité. L'interdit est ainsi, plus qu'un simple fait; il est au fondement de la formation du clan et s'inscrit dans les croyances séculaires.

La question de l'interdit et de sa transgression dans les contes ivoiriens met en évidence la croyance en une force vitale cosmique, Dieu, qui émane à la fois des esprits de la nature, des ancêtres, des chefs

de tribu et des prêtres initiés aux connaissances ésotériques. Le prosélytisme n'est pas répandu, en effet, parmi les peuples négro-africains, car la religion africaine est partout semblable, seuls les noms donnés aux éléments religieux changent selon les peuples¹. Le fond et la forme du sentiment religieux des Ivoiriens, à l'instar des Africains, se perçoivent comme un système de relations entre le monde visible des humains et le monde invisible régi par un Créateur et des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce Dieu unique, sont spécifiques dans des fonctions diverses (Lupo, 2006). Reposant sur le totémisme et l'ancestrisme, les religions traditionnelles ivoiriennes, empreintes de naturisme, expliquent que le monde vivant

¹ Les peuples africains sont tous monothéistes dans leurs religions traditionnelles, chacun a son nom pour désigner Dieu: Amma pour les Dogons, Engai pour les Masaï, Maa Ngala pour les Mandingues, Gueno pour les Peuls, Nzambé pour les Bantous, Olodumare chez les Yorubas, Nyame pour les Fangs, Anganaman Nyamien chez les Akans, etc.

est un langage absolu, un ensemble de messages divins à déchiffrer et à interpréter pour le bien-être social.

Les contes africains, en général et ceux de l'espace ivoirien, en particulier, proscrivent les élans individuels pour favoriser l'expression du groupe, dont l'ancêtre constitue la référence absolue: il est le pourvoyeur de la salive et du sang, symboles de la vie². Perçu comme quasi-dieu, cet ancêtre est un mythe fondateur du clan. Il est le dispensateur de la sagesse et le prêtre des croyances traditionnelles. La prégnance de l'esprit animiste dans les contes ivoiriens constitue les fondements de cette étude dont l'objectif est la mise en relief des comportements outrageants de certains personnages face aux interdits. Comment les conteurs insèrent-ils dans les interstices de l'intrigue les procédés du montage du jeu de la transgression de l'interdit? De ce jeu narratif, quels sont les enjeux?

Il s'agira d'abord, de montrer en s'appuyant sur la dimension anthropologique évidente, comment le passionnel vient détruire le lien social et le mécanisme de l'échange sur lequel celui-ci se fonde. Ensuite saisir, par la même occasion, la vision idéologique des textes, afin de s'en imprégner pour une société idéale avec des individus parfaitement intégrés.

I- Les procédés de montage

1-L'exposition-dénudation du personnage-transgresseur

² Vie biologique= le sang et vie culturelle= salive, c'est-à-dire la parole. Le sang fonde le lignage; la parole, la mémoire collective. Ce sont les deux ciments de la société, garants de la cohésion du groupe et marques de son identité.

Dans son engagement au service de la société, le conte œuvre à maintenir les assises de la pensée culturelle et religieuse. Il contribue à assurer, ce faisant, la permanence des croyances ancestrales. Cette fonction représente un moyen de défense de la communauté dont il décrit l'harmonie et l'équilibre interne. Tout élément de perturbation, de désordre, est condamné et rejeté. Ce que Tôpé n'a pas compris dans *La source des génies*, où il refuse de respecter le vœu prononcé aux génies de la terre par ses ancêtres³ (Agbetiafa 1985 et Dognolo 1993: 446-457):

«Les ancêtres de Tôpé s'étaient installés sur une terre sans point d'eau. Ils avaient demandé alors aux génies de la terre de leur procurer de l'eau. Leur vœu fut exaucé, mais les génies exigèrent en retour l'offrande annuelle d'un mouton blanc.» (Minan, 1983: 23).⁴

Ses femmes et lui furent envoûtés, car exposés à la sanction. Ils n'eurent le salut que par le concours d'un vieillard:⁵

«Mais le vieillard lui, se souvenait de la dette contractée par les ancêtres de Tôpé: -Fils, tu n'auras de repos qu'en accomplissant le sacrifice promis aux génies. C'est une dette de tes ancêtres, ne l'oublie jamais.» (Minan, 1983: 30)

Tôpé a oublié que les esprits de la nature (les génies) sont les gardiens du territoire sur lequel vit une population donnée et avec laquelle ils établissent, quelquefois, des relations sociales

³ Les ancêtres lointains, figures historiques, fondatrices ou fondateurs de nouvelles entités sociales, sont généralement à l'origine de règles de conduite. Fondateurs séculiers, ils ont conclu des ententes avec des divinités locales pour permettre l'installation et l'utilisation du sol à leurs descendants; de ces accords résultent des obligations cérémonielles et des interdits.

complexes. En refusant d'honorer ses engagements, il défie l'Être suprême qui est la figure la plus importante de toute une série d'êtres spirituels qui agissent en tant que médiateurs. Les esprits ne sont qu'hypostase, car représentant les multiples facettes de la création de Dieu, à la fois unique et pluriel par ses actions, etc.

Pour la spiritualité africaine (Vianney, Katayi, 2007), en effet, dans chaque élément de la création se trouve une parcelle divine, d'où le respect voué à la nature et aux êtres vivants. De par ce postulat, une action volontairement destructrice, tel le comportement de Tôpé, envers un élément ou un être de la création revient à remettre en cause l'essence divine. Pour pouvoir se servir de la nature et des êtres vivants, l'invocation des génies, maîtres des lieux, est primordiale. Cette demande, sous la forme de prières, est formulée par les ancêtres qui représentent le lien le plus immédiat entre les vivants et le monde spirituel. Ils sont en mesure de garantir la prospérité, la santé et la fécondité de leurs descendants. Tôpé a ainsi oublié qu'en Afrique traditionnelle, il n'existe pas une relation de domination que l'homme entretient avec son environnement, mais plutôt celle de soumission. Kacou Ananzè, le héros des contes animaliers de Bernard Dadié, qui viole tous les interdits est un insoumis.

Les contes, *Le miroir de la disette*, *La bosse de l'Araignée*, *Araignée et Tortue* et *Araignée et son fils*, présentent le personnage-transgresseur. Le premier texte, par la voix de la Reine dont Kacou Ananzè est le Premier ministre, recommande au héros l'interdiction formelle de se regarder dans le miroir du royaume d'abondance: «Tu peux tout faire dans mon royaume, tout faire dans mes

palais, mais ce que tu ne dois jamais faire, c'est de regarder dans le miroir qui est là-bas.» (Dadié, 1955: 15)

Le personnage, poussé par une force irrésistible et oubliant que les interdits régulent la communauté, a violé cependant, la loi sociale. Il est banni de la communauté et se retrouve dans son univers initial de manque (la misère). La même situation se répète dans *Araignée et la Tortue* où Kacou Ananzè, malheureusement, n'a pas pu repousser les provocations délibérées de la tortue:

«-Qu'est-ce qu'elle dit, la Tortue? demanda-t-il (Kacou Ananzè) entre deux bouchées.

-Elle ne parle pas de toi, répondit l'Écureuil.

-N'empêche, dites-lui de cesser, car je n'aime pas beaucoup les provocations.» (Dadié, 1955: 69)

Une fois encore, le malheureux est expulsé du village de l'Écureuil, lieu d'abondance, de bonheur et de joie, pour son monde de la faim. Pourtant, les habitants de ce pays de cocagne lui ont fort interdit de relever le défi: «Tu as raison. Calme-toi et mange. La Tortue est une folle. Chacun sait cela dans le village.» (Dadié, 1955: 70) Le châtement est identique; il est rejeté de ce pays merveilleux et ramené à sa première triste réalité: la misère. Le même scénario s'observe dans *Araignée et son fils*, mais avec des variantes.

Suite à une extrême famine, Kacou Ananzè renie et bannit son fils: Araignon. Ce dernier, par le concours d'un être providentiel, le Boa, devient le plus fortuné d'un lointain pays. Mais, aux prodigalités des génies, est toujours assortie une condition. Araignon devait entretenir son bienfaiteur que personne ne devait voir. Il cacha donc le Boa dans une des pièces les plus secrètes de son château. Hélas, le

père, ayant appris la situation extrêmement confortable et enviable de sa progéniture, se rend à son royaume et commet l'irréparable. Tenaillé, en effet, par une curiosité viscérale sur l'origine de la richesse du fils. «-Comment mon fils a-t-il fait pour avoir tant de richesses?...L'origine de cette fortune prodigieuse le préoccupait.»(Dadié, 1955: 149), il viole le tabou, non seulement en s'introduisant dans la pièce sacrée en l'absence de son fils, mais pis encore, il tue le reptile, acte hautement répréhensible. Le châtement est proportionnel et irréversible:

«Kacou Ananzè arrive (finalement) devant une petite porte. Il la pousse, elle résiste. Aucune des nombreuses clefs n'entraîne dans la serrure. Il la force et que voit-il dans cette chambre pleine de montagnes de richesses? Un Boa qui avait la bouche pleine de pierreries de toutes les couleurs. Il se saisit d'une bûche et pan! pan! pan! sur la tête du Boa. Ce dernier frappe le mur de sa queue, à droite, et le royaume disparaît, à gauche, et le château s'évanouit. Kacou Ananzè se retrouva nu, tellement nu que pour s'abriter, il se colla sous des feuilles.» (Dadié, 1955: 150)

La différence la plus visible d'avec les récits précédents est la conséquence du crime: la nudité du personnage-transgresseur. A ce sujet, le narrateur s'est sans doute inspiré de la chute originelle de l'homme. Mais, au-delà de l'intertextualité, il faut relever la nature de l'interdit qui est l'inceste. Le héros a défloré, implicitement, de force, l'épouse de son fils sans son consentement. La honte qui pousse Kacou Ananzè à s'abriter sous des feuilles éclaire le lecteur ou l'auditeur sur l'origine (conte étiologique) du lieu d'existence de certaines araignées. Ainsi, le conteur en se servant de ce type de récit, inculque au public un enseignement imprimé dans la mémoire collective, et rappelle à l'ordre tout contrevenant.

2-L'a-solarité: l'inexemplarité du personnage

En Afrique traditionnelle, notamment chez les peuples ivoiriens, contrairement aux Masaïs (Kenya) qui tolèrent les amours illégitimes (inceste, adultère), de tels actes sont passibles de lourdes sanctions. La punition va des châtements corporels en passant de l'exclusion à la peine capitale; tout dépend des lois des clans. La femme adultère, mise en scène par Ano N'guessan Marius dans son recueil *Contes Agni de l'Indénié*, connaît l'extrême sort:«- Femme, tu n'es pas bonne! déclara-t-on. On s'assura d'elle; on la fit passer de vie à trépas; et l'on fit de sa chose le nœud de la canne à sucre» (Ano N'guessan, 1988: 58). Ailleurs, le mari de La femme adultère se charge, lui-même, de laver l'affront en punissant l'amant de son épouse: «Persuadé que l'objet de son déshonneur s'y était dissimulé, il (le mari) ordonna aux Mossi de clouer le cercueil. (...) Il (l'amant) fut donc transporté jusqu'au cimetière et enterré vif.» (Ano N'guessan, 1988: 74). Dans ces communautés, la violation des interdits a des conséquences extrêmes, débouchant sur le tragique.

La Bosse d'Araignée, dans sa signification profonde, révèle le caractère sacré de la danse dans les sociétés africaines, propriété exclusive des génies, la révélant aux hommes, selon leur bon vouloir. L'initié, de retour au village, le vulgarise. Malheureusement, Kacou Ananzè n'a pas respecté le principe; il a enfreint les codes d'usage:

« (...) dans la brousse étaient des nains, des nains danseurs, qui, toutes les nuits, venaient danser sous le fromager du village. C'était, toutes les nuits, des chants et des danses, et ce, depuis des années et des années... Et avec cela défense absolue à tout

être qui n'était pas un nain de chanter leurs chansons et de danser leurs danses.» (Dadié, 1955: 39)

Son crime lui a donné une morphologie que l'on connaît aujourd'hui: la bosse. Il ne fallait pas esquisser les pas de danse des génies, ni fredonner leur chanson sans leur autorisation, au risque d'être ensorcelé: « (...) il suffisait de chanter leur chanson et de danser leur danse pour devenir bossu.» (Dadié, 1955: 40) Le conte révèle le caractère initiatique de la danse: le moment (la nuit) et le lieu (sous le fromager). Elle est, par conséquent, formellement interdite au profane: «Ananzè, ne danse plus notre danse» (Dadié, 1955: 41), dirent les nains.

Si le personnage principal de Dadié a eu pour châtement une déformation physique, le héros éponyme de Bernard Zadi Zaourou, (Zadi Zaourou, 1988). Dôgbôwradji, subit, quant à lui, la métamorphose thériomorphe. Pour n'avoir pas su garder un secret, le personnage est, en effet, transformé en civette. Les faits mettent en évidence le respect scrupuleux de la parole donnée, l'importance capitale du secret. De quoi est-il question dans ce conte mythique bété?

Le récit met en scène un personnage qui délivre son clan, l'humanité aux prises avec deux génies redoutables, Zizimazi et Youkourilué, tueurs d'hommes. Pour venir à bout de ces géants criminels, Dôgbôwradji est initié par le zéré, (Force qui survit à la mort du corps physique d'un individu). de son père qui lui apparaît dans la brousse, devant le palmier qu'il ramonait pour en extraire la sève (le bangui, vin de palme). Il arrive à vaincre ainsi, Youkourilué qui, dans l'agonie, lui formule un interdit consistant à ne jamais dévoiler, en quelque circonstance que ce soit, le secret de sa puissance contenue dans sa

plus petite oreille (il en possédait une multitude). Mais, le peuple pousse le héros à la faute; ce dernier livre le secret du puissant génie, et est subitement châtié. Il se retrouve au milieu des buissons épineux et pleure. Une autre vie commence pour lui, mais sous la forme animale. A ce niveau, s'observe un trait des croyances africaines: la métempsychose.

Dans *La belle-mère du dragon*, ce n'est pas l'indiscrétion qui est soulignée, mais plutôt la cupidité excessive et la curiosité pathologique d'une mère qui débouchent sur la catastrophe. Le premier défaut l'amène à faire d'un inconnu son gendre qui se trouve, en réalité, être un dragon. Prise dans ce commerce imprudent, la jeune épouse enjoint à sa mère inexemple de ne pas lui rendre visite, car étant la seule personne autorisée à poser le regard sur lui. Mais, le désir brûlant et effréné de la mère l'emporte. Celle-ci, en visite forcée, s'introduit dans la chambre de son gendre: «Pendant que sa fille était occupée à préparer le déjeuner, très lentement, Gbagbédo, ouvrit la porte et pénétra dans la chambre de son gendre. Or Kouï (le gendre) était un dragon.» (D'Aby Joseph, 1993: 87)

Instantanément, la mort la happa. Les fins dysphoriques de ces contes sont destinées à mettre en évidence leur substrat dissuasif. L'individu a peur des conséquences naturelles ou surnaturelles qui pourraient lui arriver s'il transgresse les lois, les interdits, les tabous, etc. La peur qui découle des sanctions est un moyen que l'éducation traditionnelle utilise pour faire respecter les règles et les préséances vitales qui ordonnent toute la vie sociale. (Lambert, 2012: 187-202)

3- La pédagogie de l'émotionnel traumatique

L'interdit a généralement une signification collective visant l'intégration des personnes à une communauté. La société peut alors compenser l'aspect de contrainte par acceptation en elle-même des personnes qui s'y soumettent, tout comme elle peut le renforcer à l'égard de celles qui répugnent à adhérer au jeu social. D'une façon diffuse ou d'une autre organisée, elle pratiquera un système de sanctions traduites sous forme de rejets. Le châtiment réservé à la femme et à l'homme adultères dans le recueil de contes de Ano N'Guessan Marius (*Contes Agni de l'Indénié*) sert de leçon aux éventuels transgresseurs.

En revanche, pour les individus qui se conforment aux lois, les interdits joueront un rôle de code, pour établir des communications à l'intérieur de la collectivité. Par ces tabous, la société conserve son caractère de permanence. L'interdit est donc ce qui permet à la communauté de durer; il a ainsi, une valeur de protection et constitue la voie idéale de l'intégration dans le groupe. Il s'agit, en fin de compte, d'une volonté de socialisation. A ce propos, Raymond Boudou instruit: «socialiser, c'est transformer un individu d'un être asocial en un être social en lui inculquant des modes de penser, de sentir, d'agir conformes au clan.» (Boudou, 1999: 17)

De cette définition, l'on peut déduire que socialiser quelqu'un consiste à l'intégrer à une collectivité d'individus organisés selon une vision du monde, un destin commun. Or, la société est structurée par un ensemble de statuts auxquels correspondent des rôles qui

obéissent à des normes et à des valeurs qui sont des modèles de conduites et de conceptions du monde auxquels l'individu est appelé à se conformer pour vivre au sein du groupe. Il est question de l'initier à l'observance de ces prescriptions, aux fins de lui conférer une identité et de lui imprimer une marque qui le rendent semblable à ceux dont il est censé partager la proximité et la conscience.

En milieu traditionnel africain, tous les moyens déployés dans le cadre de la réalisation de cet objectif capital concourent à forger un homme dont la conscience communautaire prime sur l'intérêt individuel, comme le clarifie Doudou Thiam: «Le socialisme négro-africain repose sur une cosmogonie, une explication de l'univers selon laquelle l'être n'est pas individué (...), mais constitue l'élément d'un ensemble dans lequel il s'insère et qui lui donne sa force et sa vie.» (Thiam, 1962: 34)

Le négro-africain tient pour pensée apodictique que «c'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre (...) sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations.» (Bergson, 1932: 12) Dès lors, la vie est dans l'exemple, elle est dans l'expérience. De ce constat, les récits de la transgression des tabous s'inscrivent dans la préservation et la pérennisation de la tradition. Il est question d'une éducation sociale reposant sur la conception animiste et les croyances religieuses. Elle est entourée d'interdits qui en font une réalité inviolable et marque, de manière profonde, les relations que l'homme établit avec la nature, avec la communauté humaine et avec le monde des invisibles. Les relations avec le groupe social se révèlent dans les pratiques rituelles dont le but principal est

d'insérer, d'intégrer l'individu à sa société. Elles impliquent donc des devoirs vis-à-vis des autres et développent le sens du respect envers les anciens; elles préparent l'individu à la vie en établissant un ordre social dans la conduite à la fois collective et individuelle.

Cet aspect des choses ramène au concept d'ancestralité qui présente l'exemplarité comportementale et idéologique, comme critère essentiel de référence patrimoniale, fournissant des repères importants à la conscience identitaire de l'individu. L'existence de l'ancien doit être, par conséquent, le témoignage d'une initiation aux vertus morales édictées par la société. Cette initiation est un système de formation ésotérique qui permet à l'individu de passer de l'âge profane à l'âge sacré, c'est-à-dire d'accéder aux codes qui régissent les croyances du groupe social. Cela signifie que le monde est conçu comme un réseau de forces entre lesquelles l'homme doit apprendre à se glisser. La nature est généreuse si l'on se soumet à ses règles et si l'on est attentif à ses suggestions.

II-La problématique de la liberté humaine

«L'homme ne saurait connaître la loi, mesurer ses limites, qu'en passant outre», affirme Arthur Adamov dans *L'Aveu* (Adamov, 1946). Passer outre signifie enfreindre les interdits.

Participant à la vie du cosmos, compagnon du règne animal, végétal et minéral, l'homme est un hôte accepté, mais pas un maître. Cependant, la renonciation à un interdit n'a de sens que parce que l'homme peut ressentir l'envie de le transgresser; on ne le sait que trop depuis l'incident du fruit paradisiaque défendu. La

loi et le péché sont inséparables. Y a-t-il beaucoup d'interdits qui n'ont vraiment jamais suscité l'envie de les transgresser? La transgression de lois, d'usages et d'interdits à l'intérieur des récits ivoiriens soulève, dès lors, la question de la liberté.

1- L'interdit, un liberticide?

Les châtements attribués au personnage-transgresseur dans les contes ivoiriens analysés suscitent un comportement exemplaire à adopter. Le facteur immédiat est la peur édifiante, qui n'a toujours pas que des avers. L'éducation par la peur ne conduit pas, en effet, à une véritable formation de la volonté, du caractère et de la personnalité par le jeu d'identification, d'encouragement et de stimulation, c'est-à-dire par une véritable structuration de l'intériorité, mais pousse l'individu à accepter passivement le rythme de son milieu et à s'y conformer. Ceci débouche sur l'impuissance que l'individu a vis-à-vis de la nature, état qui se révèle dans l'attitude passive et contemplative que l'Ivoirien, et partant l'Africain, a du monde.

L'attitude prométhéenne, en revanche, qu'a l'Européen d'interroger la nature en l'affrontant, en la défiant même et de lui tirer ainsi ses secrets est une valeur qui pourrait se porter en rectification à la vision contemplative que le négro-africain a de la nature, vision qui n'est pas constructive pour le progrès scientifique, mais qui, sur les plans éthique et philosophique, pourrait être d'une très grande utilité pour rétablir l'équilibre écologique et humain que l'industrialisation et les réalités actuelles du développement économique ont rompu. La peur de transgresser est inhibitrice alors

à la liberté de l'individu. Le mal est-il dans la transgression de l'interdit ou dans l'interdit qui brise le mouvement du désir et brime la liberté de l'individu?

La transgression est toujours négation d'une forme d'interdiction, et passe outre la limite qui définit la sphère du permis. La possibilité de transgression ne fait qu'un avec la liberté; ce qui éclaire les comportements de Tôpé et de Kacou Ananzè. L'interdiction, en barrant une possibilité, suscite une révolte et un désir de transgression qui paraissent disproportionnés par rapport à l'objet interdit. Pourquoi la belle-mère indigne et le héros de Bernard Dadié veulent-ils absolument ouvrir la seule porte qui leur soit défendue, alors qu'ils jouissent de l'accès à toutes les autres pièces et dépendances du château? Le motif de leur désir effréné est que cette interdiction est une restriction patente à leur liberté d'action, elle est aussi comme une insulte, un affront relevé par Araignée face à la Tortue. Dans ces textes, seule l'abolition des interdits permettra à la liberté de se déterminer sur des possibles véritablement créatifs, alors que les interdictions enferment la liberté dans de simples réactions de contestation et de passivité.

De ces points de vue, la question de l'attitude éthique se pose et l'interrogation fondamentale qui surgit est la suivante. En quoi et comment la transgression des interdits peut-elle favoriser, possiblement, le plein épanouissement de l'individu? Autrement dit, l'autodétermination de l'homme est-elle un indice de l'évolution ou de l'involution de la société?

2-La transgression, facteur d'épanouissement de l'individu?

Le terme de «transgression» tire son origine du latin *transgressum*, c'est-à-dire de *transgredi*: aller au-delà (de *trans*, au-delà et *gradi*, aller). Il signifie: passer outre, par-dessus, contrevenir à, enfreindre.

La transgression consiste à franchir " la limite interdite" qui peut désigner un tabou, une convention. Elle interroge la liberté et pose, dans le même temps, le problème du mal, relativement, à ce que l'on juge être un bien ou le bien (la vérité). La loi, les interdits, les tabous limitent la liberté d'action. Cependant, quand la loi est tyrannique, ceux qui la transgressent deviennent des héros du peuple et de la morale (Robin des bois, Zorro). Les mythes de Prométhée (volant le feu à Zeus pour le donner aux hommes) ou d'Adam (goûtant au fruit défendu) posent plus d'interrogations. La transgression peut être source de progression ou de régression, selon le gain ou la perte qui en résulte.

Dans les récits évoqués, elle est une régression et interpelle le lecteur ou l'auditeur à se conformer aux normes sociales. Tôpé est envoûté, Kacou Ananzè connaît toutes sortes de tribulations, la femme adultère est mise à trépas, Dôgbôwradji est transformé en animal, la mère vénale et curieuse trouve la mort. Ce sont des signes très évidents des conséquences négatives d'une "rébellion". Se rebeller revient alors à briser la foulitude de normes sociales et à affirmer sa liberté, car transgresser un interdit est une forme de courage, dès l'instant où la peur de la transgression est vaincue. Tel comportement est une atteinte à la liberté de l'autre dans la vision de l'éthique. La liberté personnelle passe, en effet, par le respect de l'autre, car la notion de Personne peut être explicitée de deux

façons à première vue différentes, mais qui se superposent très fortement:

- unique, singulière et libre, d'une liberté essentielle (ce qui ne veut pas dire absolue);

- membre d'un Tout (la société) qui la dépasse et la contraint pour une très large part à des obligations.

La personne est ainsi véritablement écartelée entre deux pôles: le pôle de l'individualité et celui de l'altérité (de la collectivité). Par conséquent, elle ne s'exprime que pour les autres dans l'optique d'une osmose sociale. L'homme se conçoit non en tant qu'unité isolée, mais comme membre d'un groupe dont les participants sont liés par des rapports fondés sur la consanguinité et par des alliances sociologiques (le mariage). L'interdépendance organique stipule alors que ce qui arrive à un membre arrive aussi aux autres, que le mal frappant l'un frappe également les autres.

Or, en même temps qu'elle s'adresse au libre arbitre de l'individu, l'interdiction en fonde la réalité et crée la liberté qui peut, logiquement, s'actualiser dans la transgression comme dans l'obéissance. Mais psychologiquement, la transgression est prévisible, le mal étant inscrit dans la liberté humaine comme possibilité dès qu'elle est pensée comme libre arbitre et placée face à un interdit. La transgression ne peut pas, ipso facto, conduire à l'épanouissement de l'individu, en raison de la présence du mal. La vision des conteurs ivoiriens est donc la sanction-pédagogie.

Selon Erick Prairat, la sanction est, en effet, un bon analyseur de l'action éducative. Pour lui, la punition correspond à «l'acte par lequel on rétribue un comportement qui porte atteinte aux

normes, aux lois, aux valeurs ou aux personnes d'un groupe constitué». (Prairat, 1999: 173) Elle possibilise l'émergence de la morale, car il s'agit de protéger la collectivité en posant la loi et les limites de la vie sociale. Les récits ivoiriens analysés montrent que la transgression des interdits constitue un danger pour la morale. Ces textes condamnent, dès lors, la défectuosité de la conduite morale des personnages saisis. Le principe de l'interdit est donc le respect d'autrui à l'intérieur de la collectivité. L'interdit n'a pas, ainsi, de signification limitée à lui-même, il est un moyen pour accéder à la morale. Celle-ci ne peut s'en passer; toute suspension des interdits est dommageable à la pédagogie du vouloir et à la pratique de la vie communautaire.

Le péril de la morale vient donc du refus d'établir un équilibre entre la sensibilité et la mise en forme par une personne de ses possibilités. Cette mise en ordre, proposée par le système d'interdits des groupes sociaux, reste la seule façon pour une personne de se comprendre elle-même et de communiquer avec autrui. Il faut, et ceci est un impératif, que l'homme puisse en constituer pour soi-même une transposition, en l'organisant dans son psychisme. A ce prix, il y va de la maturité éthique.

Conclusion

Premier acte d'insoumission à la société, la violation des interdits ouvre la voie à l'émancipation des contraintes et pose la problématique de la liberté humaine. Les contes de la transgression des interdits débouchent sur une réflexion à la fois philosophique et morale: obéir ou se conformer strictement aux lois sociales, est-ce renoncer à sa liberté?

La force et la valeur des règles morales, des interdits se définissent par la fixation des limites à l'intérieur desquelles la liberté de l'individu peut s'exercer en étant assurée de ne pas détruire la relation à l'autre: l'adultère, l'inceste, l'indiscrétion, la curiosité pathologique... sont des actes qui détruisent à la fois l'autre et celui qui les commet et donc, finalement, la relation à l'autre. La désobéissance qui se manifeste dans la transgression ne peut être le pivot de l'harmonie sociale. Les attitudes transgressives décrites dans les différents contes convoqués ne s'opposent pas à une limite, mais franchissent toutes les limites dans leur principe, c'est-à-dire qu'elles affirment la possibilité illimitée de vivre.

Or, de manière peut-être contre-intuitive, les frontières (lois) font bel et bien partie de la vie de tous les jours; une société sans balises devient tout simplement inhumaine et donc invivable. Celui qui transgresse et sort de la condition humaine touche ainsi ce qui est interdit à l'homme; il devient alors sacré au sens originel, c'est-à-dire intouchable parce que maudit, n'appartenant plus à la communauté des hommes, mais aux dieux infernaux. Il est à la fois prophète d'un au-delà de l'humain et criminel hors-la-loi. L'on ne saurait exprimer une vision du monde en dehors d'une morale. L'homme doit donc éduquer sa liberté et sa responsabilité.

Bibliographie

Adamov, A. (1946). *L'Aveu*. Paris: Sagittaire.
 Agbetiafa, K. (1985). *Les Ancêtres et nous: analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé*, Lomé: NEA.
 Agbo, D. B. (2000). *Penser Dieu autrement, de la métaphysique à l'anthropologie: les fondements d'une pensée négro-africaine sur Dieu*, Thèse

de Sciences des religions, Paris: Université Paris 4.
 Amon, d'A. F. J. (1993). *La Mare aux crocodiles*. Abidjan: NEI.
 Anon. N'g. M. (1988). *Contes Agni de l'Indénié*. Abidjan: CEDA.
 Bergson, H. (1941). *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
 Boudon, R. (1999). *Dictionnaire de sociologie*. Paris: Larousse-Bordas.
 Dadié, B. B. (1955). *Le Pagne noir*. Paris: Présence Africaine.
 Dognolo, D. (1993). La figure de l'ancêtre: Mémoire et sacralisation. *Images d'Afrique et sciences sociales: Colloque*, Paris: Karthala. pp. 446-457.
 Katayi, M. et Vianney, A. (2007). *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*. Paris: L'Harmattan.
 Konany, Y. L. (2012). Le monstre des contes négro-africains de la pédagogie par la peur: un agent de la régulation sociale. *Çédille Revista de estudios franceses*. n° 8, avril. pp. 187-202.
 Lambert, K. Y. (2012). Le monstre des contes négro-africains de la pédagogie par la peur: un agent de la régulation sociale», *Çédille Revista de estudios franceses*, n° 8, avril, pp. 187-202.
 Leroy, E. (1999). *Le Jeu des lois: Une anthropologie "dynamique" du droit*. Paris: LGDJ. coll., Droit et société.
 Lupo, P. (2006). *Dieu dans la tradition malgache: approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*. Paris: Karthala.
 Maunier, H. (1997). *La Religion spontanée: philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*. Paris: L'Harmattan.
 Minan, T.T. (1983). *Les Aventures de Tôpé l'Araignée*. Abidjan: CEDA.
 Prairat, E. (1999). *Sanction, petites médiations à l'usage des éducateurs*. Paris: L'Harmattan.
 Thiam, D. (1962). *La Politique extérieure des Etats africains*. Paris: PUF.
 Zadi, Z. B. (1988). Dôgbôwradji. *Bissa*. n°1, Abidjan: GRTO (Groupe de Recherche sur la Tradition Orale).