

ETHNIES ET INTERCULTURALITE A LOME (TOGO) : ETUDE DU CHANGEMENT DANS LES RELATIONS INTE- RETHNIQUES EN MILIEU URBAIN.

*Dago Djabéna SAMBIANI
Maître-Assistant de Sociologie
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université de Lomé-Togo*

RÉSUMÉ

Cet article vise à étudier les rapports interethniques dans le champ de l'interculturel. Il tente, en particulier, d'identifier les zones plus ou moins stables d'interférence culturelle, mais aussi les changements socioculturels intervenant suite à la cohabitation de groupes ethniques différents dans la ville de Lomé. C'est une illustration de la nature des rapports entre les différentes ethnies prises en exemple et les niveaux de fusion culturelle entre différents groupes ethniques en présence. Les résultats de la recherche ont permis d'identifier les facteurs favorables à ce type de changement culturel de manière à pouvoir analyser les relations interethniques comme moyen d'amélioration des conditions de développement socioculturel de la population urbaine.

Mots clés : Interculturel, interculturalité, immigration, ethnie, interethnicité, interaction culturelle, milieu urbain, changement social, intégration sociale.

ABSTRACT

This article aims to study interethnic relationships with a focus on the intercultural impact that results. It mainly tries to identify the areas that are more or less free from cultural interference, but also looks at the sociocultural changes that occur as a result of the cohabitation of the different ethnic groups in Lomé city. This stands as an illustration of the nature of the relationships that exist between different ethnic groups concerned. The results of this research work has made it possible to identify the favourable factors to this type cultural change to the extent that one could analyse the interethnic relations as a means to improve the development of the sociocultural conditions of the urban population.

Key words : Intercultural, interculturality, immigration, ethnicity, interethnicity, cultural interaction, urban milieu, social change, social integration.

INTRODUCTION

Cette étude est une sorte de vérification du constat et une réponse à la préoccupation de recherche d'une harmonie nationale en situation de rivalités ethniques et régionales. Nous avons voulu aborder la question à travers ce qu'il y a de plus profond dans

chaque peuple : la culture. Il nous semble que la construction d'une communauté entre plusieurs peuples n'a qu'un seul moyen : la construction de l'identité commune à travers un interculturel plus ou moins profond. Si l'acceptation la plus large du concept de culture intègre des objets matériels (utilitaires ou esthétiques), des techniques et des pratiques de tous

ordres (nourriture, langue, façon de vivre, organisation sociale, etc.), il comporte aussi des formes mentales (manière de penser et de sentir, etc.) et, par dessus tout, la façon d'assembler entre eux ces divers éléments. On peut distinguer des niveaux d'enracinement culturel plus ou moins profonds, qui déterminent le degré de résistance au changement ou simplement la capacité d'accueil de la différence : le niveau «superficiel» : vêtements, nourriture, architecture, etc. (niveau relativement facile à ouvrir) ; le niveau «moyen» des structures collectives : les structures sociales, économiques, politiques, les structures mentales et langagières aussi et, en ce qui concerne les géographes, les structures spatiales (niveau plus difficile à modifier).

Pour réaliser cette étude, nous avons choisi la ville de Lomé qui permet à grande échelle le brassage culturel. Il n'est pas inutile de signaler que la plupart des 42 ethnies du pays sont représentées en plus ou moins grand nombre. A côté ou avec elles, cohabitent des peuples venus de la sous-région ouest-africaine. A ce titre, Lomé constitue un véritable laboratoire d'observation de l'intégration sociale. Cependant, cette étude ne se limite qu'à quatre ethnies du Togo : les Ewé, les Kabyè, les Kotokoli et les Moba en raison de leur représentativité dans la ville ; 60 individus représentant la population de ces quatre groupes ethniques ont été choisis pour constituer l'échantillon de cette recherche.

Le concept de «noyau dur» désigne la part qui n'est pas négociable, qui ne supporte aucun compromis, qui est très profondément ancrée et entourée d'un système de défense important, parce qu'il contribue à la structure même de la personne. L'interculturel, entendu ici comme l'espace libéré par le compromis entre différentes cultures et l'identité commune que cet espace constitue pour tous, intègre à la fois ces différents niveaux. Il sera donc présenté, pour l'analyse de l'interculturel à Lomé, les lieux où se nouent les relations interculturelles, nous tyons ensuite ces dernières dans un deuxième temps. L'analyse s'achève par cette part non négligeable de la construction de l'identité interculturelle que nous avons observée dans cette étude. Mais tout cela est précédé d'une approche théorique de la question de l'interculturel.

I. LA QUESTION DES RELATIONS INTER-ETHNIQUES ET INTERCULTURELLES EN MILIEU URBAIN

La ville, de par son cosmopolitisme, engendre des problèmes spécifiques au premier rang desquels la question des relations entre les peuples qui la composent et le choc culturel que cela suppose. Ce n'est donc pas uniquement pour son intérêt au niveau heuristique que cette question préoccupe, c'est aussi et surtout parce qu'elle constitue un problème pour les villes qu'elle mérite d'être étudiée.

1.1. L'interculturalité : un problème incontournable

Quel que soit l'angle par lequel on aborde l'étude de la ville, on ne peut éviter les questions des relations inter-individuelles, interethniques et inter-culturelles des populations qui la constituent pour la simple raison qu'une ville ne se définit pas d'abord par l'espace, et les activités administratives. Une étude géographique de la ville éviterait difficilement d'analyser la structure de répartition de l'espace, les modalités d'occupation et d'exploitation du terrain. Or tout cela est fortement lié aux populations qui constituent cette agglomération, et l'on sait combien cet aspect soumet les populations en place à un réel commerce entre elles. L'étude démographique de la ville peut beaucoup moins encore se passer de ces questions car il faudra non seulement rendre compte des effectifs mais aussi de toutes les interactions constitutives de la vie d'une population, de même que la nature de ses mouvements sur le terrain. L'étude économique de la ville ne saurait se limiter elle aussi aux différents secteurs d'activité en ignorant les groupes qui les constituent et les relations intergroupales qui se tissent au fil du temps et qui rendent florissante ou au contraire pauvre la vie économique de la ville.

Si ces questions ne peuvent être évitées, elles s'imposent au plus haut point à ceux qui posent sur la ville un regard socio-anthropologique. Sans apparaître clairement, l'étude des interactions culturelles en situation dans une ville est son meilleur paradigme explicatif. Toutes les réalités de la ville semblent tissées par la trame culturelle. C'est elle qui explique le choix du lieu, les activités développées, les structures de l'agglomération, l'occupation du terrain, etc. C'est pour cela qu'il urge d'analyser non seulement la structure ethnique des villes mais surtout d'observer les relations d'interdépendance que celles-ci entretiennent.

1. 2. L'état de la question

La documentation sur l'immigration et les communautés culturelles en milieu urbain est en pleine expansion. Cet intérêt accru tient, d'une part, de l'évolution démographique et linguistique des villes africaines et des préoccupations qu'elle a fait naître et, d'autre part, à la prise de conscience des chercheurs de l'intérêt que peut susciter l'analyse du pluralisme culturel des communautés urbaines. Cette situation a donné lieu à des études les plus diverses des universitaires, comme le montre la progression constante de mémoires, de thèses et de rapports de recherche. Sans oublier les médias qui, fréquemment, font état d'événements se rapportant à ces communautés (DAMOME L, E. 2005 : 2).

Malgré une réelle abondance d'études, l'analyse révèle peu de variabilité de perspective. Premièrement, une grande partie de la recherche est appliquée, donnant lieu à des rapports de recherche et des documents de travail d'organismes gouvernementaux et universitaires qui sont l'objet d'un appel à l'action. Deuxièmement, l'attention portée à l'immigration a été plus importante que celle portée aux communautés elles-mêmes. De plus, pour chacun de ces secteurs, bien des aspects demeurent ignorés. S'il ne manque pas, par exemple, d'études sur les questions linguistiques et sur l'éducation, il n'en va pas de même lorsque l'on veut s'informer sur l'impact économique de l'immigration ou sur la place de l'interaction culturelle sur celle-ci. Troisièmement, la couverture médiatique du phénomène de l'immigration lui donne souvent une connotation sensationnelle et parfois biaisée, car l'information est centrée davantage sur les faits, sans s'arrêter nécessairement aux causes profondes qui l'expliquent et à l'impact réel de l'interaction qui s'instaure entre les différents peuples qu'elle met en contact. L'information médiatique oriente parfois la recherche vers des préoccupations superficielles.

La plupart des études sociologiques, au titre de la recherche fondamentale, intéressant les populations urbaines, se sont attachées à suivre leur itinéraire, les raisons qui ont motivé la décision de partir en ville, la place de la famille et le rôle des groupes d'origine ou de provenance dans l'accueil, l'intégration et l'insertion sociale du candidat à la migration. D'autres ont axé leurs recherches sur les enjeux économiques du commerce des peuples urbains. Il n'y a que peu qui se sont intéressées aux questions relatives à l'interaction culturelle et à la construction d'une culture commune nécessaire pour rendre la

convivance acceptable et permettre le développement économique et culturel de la ville. C'est Rober Park (1921) qui, tout en analysant d'une manière globale le phénomène migratoire et les problèmes d'insertion des migrants dans la société d'accueil montre néanmoins que l'insertion du migrant se joue sous la trame d'une interaction plus ou moins consciente entre sa culture et celle du milieu d'accueil. Ses travaux ont montré que le processus d'intégration du migrant suit plusieurs étapes qui vont de la compétition initiale à l'assimilation en passant par le conflit, l'adaptation aux nouvelles conditions de vie sociale.

Au premier stade en effet, il n'y a que méfiance et défiance mutuelles obéissant à des dispositions inconscientes de survie. Survient ensuite un conflit ouvert qui va non seulement permettre aux forces en présence de rentrer en contact structurant ainsi les relations entre les groupes, mais il va développer des structures de solidarité qui développeront par la suite les structures d'affinité. La troisième étape intervient comme une nécessité de s'ajuster aux nouvelles conditions nées du conflit. Elle inaugure une période basée sur un équilibre fragile mais qui permet la réorganisation sociale et le repositionnement de chacun. Tout ce processus débouche sur l'assimilation des migrants dans la société d'accueil à travers un compromis culturel car l'assimilation ne consiste pas en une métanoïa. Elle consiste, selon l'auteur, en une participation à la culture, au nouvel environnement culturel issu du conflit. Il s'agit d'un partage d'un univers culturel commun.

Quoique pertinentes, les conclusions de cette étude demeurent générales. Par son regard globalisant, l'auteur ne montre pas assez les changements sociaux qui s'opèrent ultérieurement à la constitution de cette interculturalité. Il n'identifie pas non plus les facteurs endogènes qui favorisent l'interculturalité et qui sont autant de richesses qui jouent parallèlement au conflit et malgré lui, un rôle séducteur avéré. Il n'insiste pas enfin sur les espaces et les lieux où se déroulent la dialectique conflit-compromis qui engendre une communauté culturelle.

1. 3. Nécessité d'une nouvelle approche de l'interculturalité

Lorsqu'une population se déplace, sa culture entre en contact avec le milieu d'accueil. Trois possibilités sont alors envisageables : soit elle s'imbrique par assimilation complète avec celle déjà présente pour s'identifier à elle, en l'enrichissant, soit elle lui résiste pour coexister dans une tension conflictuelle plus ou

moins permanente. Mais entre les deux extrêmes, on note également l'enrichissement mutuel que la rencontre peut engendrer. La réalité quotidienne de vie intergroupale nous révèle des compositions et recompositions des relations interculturelles. Sur la base du processus conflit-compromis, il se crée «un interculturel qui favorise les échanges et rend harmonieuse la coexistence» (AGBI:KOU, 1998 : 15).

Nous partons de deux hypothèses. D'abord que l'interaction culturelle, quelle soit positive ou négative, produit l'interculturel. L'accueil enthousiaste d'éléments étrangers situe les frontières de l'interculturel au centre de la culture d'accueil alors que l'intégration résignée d'éléments moins appréciés au départ constitue cette zone plus ou moins périphérique qui permet la coexistence pacifique. Ensuite, la ville réunit les conditions les meilleures pour le changement culturel notamment en permettant et facilitant les contacts entre les peuples. En ce sens, la ville est un lieu de contact, d'échange et de sociabilité¹.

La démarche interculturelle passe par trois étapes : la décentration (prendre conscience de ses propres cadres de référence) ; la pénétration du système de l'autre (tenter de se placer du point de vue de l'autre et de le comprendre) ; la négociation (identifier les noyaux durs et l'espace de négociation possible afin de trouver des solutions que chaque partie admettra en conscience, impliquant souvent un minimum de compromis).

Il faut donc éviter de tomber dans le travers que constitue la confusion entre approche interculturelle et approche de l'immigration qui privilégie les termes assimilation, insertion et intégration. On le sait, l'assimilation signifie : «J'accepte l'autre s'il rejette sa différence.» Il est reçu sans réserve ou discrimination, mais à condition de renoncer à sa personnalité propre et d'adopter intégralement et rapidement les valeurs et les comportements de la société d'accueil. L'insertion qui traduit en réalité le suivant : « Je tolère l'autre avec ses particularités culturelles durables, mais il est étranger, différent, et le restera » montre bien qu'il a le droit de travailler et de participer à la société, mais il reste différent. L'intégration pour sa part véhicule le sens de : «Je veux continuer à croire en mes valeurs, mais je ne t'oblige pas à renoncer aux tiennes» est un processus ouvert tablant sur la durée : elle fait le pari, à terme, d'un métissage fécond. Mais elle ne suffit pas pour définir l'interculturel (DERRICH, O., 1991 : 20).

II. LE CONCEPT DE L'INTERCULTURALITE

Avant toute chose, il convient de bien situer le champ de l'interculturel. Apparu il y a quelques années, le terme «interculturel» est maintenant banalisé (CAMILLIERI C., 1993 : 45). Festival interculturel, soirée interculturelle, musique interculturelle, dimension interculturelle, approche interculturelle, action interculturelle, pédagogie interculturelle, etc. sont autant de termes qu'on rencontre très fréquemment aujourd'hui. Il semble même en avoir supplanté un autre : le terme «international», ce qui révèle une évolution dans la perception de «l'autre». L'autre n'est plus, comme le font remarquer BEGAG A. et al. (1990) tant celui qui vient d'un autre pays, d'un autre peuple, il témoigne d'abord d'une autre culture. La culture considérée ici prend surtout en compte les manières alimentaires, les pratiques artisanales, la musique, etc. Elle touche donc plutôt les aspects les moins ancrés de manière irréfutable, donc les moins résistants au changement. Bien plus, c'est de ces aspects superficiels que naît le plus souvent le désir d'aller vers l'inconnu, de découvrir de nouvelles saveurs ou de nouveaux rythmes. C'est un tremplin inestimable pour ouvrir les cœurs et les têtes par-delà les nationalités, les peuples, les ethnies, etc.

Mais le concept de culture a une signification propre aux sciences humaines au sens large. «C'est l'ensemble des traits qui spécifient un peuple, un groupe, une société, (...) reconnaissable à des pratiques, des sentiments et un univers matériel d'objets à la fois utilitaires et esthétiques que l'on nomme ici culture. Et plus précisément encore une certaine façon d'assembler entre eux ces divers éléments.» (Guillaumin, C., 1994 : 160).

Les anthropologues élargissent davantage encore le concept et nomment «culture» «l'ensemble des formes mentales, des institutions et des objets matériels qui spécifient une société quelconque. Ainsi la culture implique-t-elle langue et façon de vivre, organisation de la parenté et techniques, comme outillages, nourriture et vêtement, manière de penser et de sentir, interdits et obligations, pratiques sexuelles, politesse et distractions, et formes prises par la maladie mentale ou la marginalité, etc.» (Guillaumin, C., idem : 161).

Le concept de culture touche aussi à des zones bien plus profondes de notre être, plus difficilement transformables : celle des structures, celle des valeurs

(Footnotes)¹ Yves GRAFMEYER, *Sociologie urbaine*, Nathan Université, 1994, 128 pages.

et celle des croyances composant, disent certains, le «noyau dur» de notre culture. Il nous faut insister sur son caractère néanmoins mouvant, tant au sens individuel qu'au sens collectif, et c'est ce qui peut donner sens à une démarche constructiviste d'appropriation culturelle, termes qui pourraient paraître à première vue contradictoires.

Le qualificatif (interculturel) est également repris pour les analyses des obstacles à la communication dans les cas de coexistence. Ici émerge, au moins indirectement, le souci d'améliorer les échanges entre les systèmes et partenaires en présence, indiquant pour la première fois la prise en compte du préfixe «inter». Pour les uns, l'interculturalité est envisagée comme une articulation, une interpénétration, une rééquilibration harmonieusement effectuées de données et de conduites culturelles différentes. Comme le souligne fort bien GALAP J. (1995 : 108), ce concept rend compte, en réalité, avant tout, d'une manière d'être, d'une conception du monde et d'autrui, d'un type de relations égalitaires entre les humains et les peuples. C'est l'anti-ethnocentrisme (GALAP J., op.cit.).

Au regard de cela, on peut percevoir l'ambiguïté de certaines définitions qui semblent au départ proposer un cadre extrêmement large mais qui, en finale, témoignent d'une vision qui associe étroitement interculturalité et immigration. Or, il n'y a pas nécessairement de différence de «milieu», de «culture» au sens profond entre deux personnes de nationalités différentes, quand bien même elles ont des façons de s'alimenter, de se vêtir, de se divertir différentes. Inversement, deux amateurs de football peuvent avoir des références profondes tellement éloignées que seul le plaisir d'un match peut leur offrir un espace de communication. C'est en référence aux dimensions profondes de la culture (structures, valeurs, croyances) mais également aux aspects superficiels (nourriture, vêtements, langues, etc.) que nous parlerons désormais d'interculturalité.

Nous qualifions donc, à la suite de Marc Thomas (2000), d'interculturalité la démarche commune et constructive, dans un groupe hétérogène ou d'origines culturelles différentes, prenant en compte et mettant en synergie trois plans : l'élaboration de l'équilibre identitaire du sujet et ses aménagements successifs, provoqués par les questionnements et tensions vécus dans des contextes interculturels, l'analyse des ressemblances et différences entre les personnes et les groupes en contact coopératifs ou conflictuels et la méta-communication sur les interactions qu'il s'agisse

de gestion de malentendus et de conflits ou de création de modes de coopération (THOMAS, 2000). Tout en prenant en compte toutes ces dimensions, notre démarche s'appesantit un peu plus sur l'élaboration de l'équilibre comme épiphanie de l'interculturel.

III. LES SIGNES VISIBLES DE L'INTERCULTURE LA LOME

L'observation, même sommaire, de la vie des Loméens permet de titrer des conclusions optimistes quant à l'établissement d'une interaction culturelle réelle entre les différents peuples vivant dans la capitale togolaise. Qu'elle concerne les aspects facilement négociables dans le commerce culturel ou les dimensions plus profondes de la culture, l'interaction touche une large part de l'existence de chaque Loméen. Avant de passer en revue et à titre d'exemple quelques-unes des manifestations de l'interculturel, identifions les lieux où ce dernier se crée.

3. 1. Les lieux-dits des rencontres culturelles

La ville a toujours constitué un foyer de vie sociale active, un lieu où peuvent se révéler et se vivre toutes les rencontres interculturelles. Terrain d'affrontements politico-ethniques et d'exacerbations des inégalités sociales, la ville est aussi un espace de rencontre, d'échange, de métissage entre des groupes aux origines diverses et aux cultures différentes. Chaque ville a ses lieux forts de socialisation : marchés, lieux de culte, hôpitaux et autres formations sanitaires, écoles, etc. qui sont des espaces publics. Chacun de ces espaces remplit une fonction de mise en relation. On peut les regrouper dans trois lieux symboliques : le milieu de vie (quartier, maison), le lieu de travail (bureau, atelier) et les lieux de rencontre (marché, cabaret, hôpital, etc.).

3.1.1. Le milieu de vie

En dehors des vieux quartiers où résident les populations autochtones ou anciennement immigrées, et de quelques quartiers résidentiels où les villas accueillent une famille nucléaire, la ville de Lomé offre une grande possibilité de mixité et d'hétérogénéité des populations. Le nombre d'étrangers et de populations récemment immigrées est très élevé. Beaucoup ne

disposent pas de moyens pour s'acheter un terrain ou se construire une maison. La ville n'offre pratiquement pas de structures d'accueil. Tous ceux qui n'ont pas leur propre maison sont donc obligés de se faire héberger au départ par des parents, ou de louer un appartement dans des maisons construites pour en donner la possibilité à condition d'avoir un emploi stable. Il n'est donc pas rare que des représentants de plusieurs peuples différents se retrouvent dans une même maison. Ceux qui ont vécu des occasions pareilles se souviendront du violent choc culturel que la vie commune peut engendrer mais aussi la grande richesse du partage d'un minimum. Si les différences ont éloigné certains, beaucoup se réjouissent de l'ouverture sur l'autre que cela permet. Ainsi 43 % des personnes interrogées indiquent avoir une bonne impression de la cohabitation avec des personnes d'autres peuples. Parmi elles, 21 % disent avoir gardé contact avec au moins un des ex-colocataires, alors que 8 % ont fait de l'un au moins d'elles un ami, un conjoint, etc. Le lieu d'habitation constitue donc un facteur très favorable à la naissance d'une interaction culturelle positive.

3.1.2. Le lieu de travail

Même si l'école fait l'impasse sur les cultures dans son souci d'unifier et d'égaliser, elle reste un lieu fort de la rencontre des cultures. Les cercles d'amis, les groupes de camarades et de travail transcendent bien souvent les limites ethniques. Au collège, au lycée comme à l'université, les amitiés privilégient plus le partage des soucis communs que l'unité de la culture et de la langue. Le milieu scolaire semble d'ailleurs «s'opposer à la réalité quotidienne des rivalités et affrontements historiques des peuples» (AMSELLE J., et M'BOLLO E., 1985 : 75). Parmi les personnes interrogées, plusieurs d'entre elles issues de peuples qui se sont toujours combattus disent avoir lié amitié avec l'un ou l'autre membre sur les banes de l'école, ce à l'insu des parents et des adultes. Cela est d'autant révélateur que la plupart des gens qui entretiennent aujourd'hui encore des relations avec d'autres cultures déclarent les avoir nouées en milieu scolaire ou à l'université.

L'administration peut se révéler aussi assez favorable à l'échange culturel. Le partage du même lieu de travail n'est pas seulement animé par la concurrence, les jalousies, les coups bas et autres monstruosité qu'engendre la rivalité ou la différence. Le milieu administratif, celui de l'entreprise et des ateliers sont aussi de véritables lieux de rencontre et d'intégration sociale, etc. Les espaces administratifs n'ont rien de neutre. Si le français reste officiellement la langue

administrative, à Lomé comme dans le reste du pays, les services publics permettent l'interaction culturelle. Dans les bureaux, les gens ne se privent pas de parler leur langue d'origine, d'apprendre la langue du voisin avec lequel ils ont tissé une affinité. En général, la langue locale l'emporte sur les autres, que ce soit à Lomé ou à l'intérieur du pays.

3.1.3. Les lieux de rencontre

Ils sont constitués d'un mélange d'espaces neutres comme l'hôpital par exemple, qui ne sont pas faits pour remplir la fonction de mise en relation des peuples, avec des espaces anthropologiques plus marqués en ce qu'ils ont été voulus pour inviter à la rencontre pour la mise en relation (tels le marché et le cabaret).

L'hôpital met certes en contact des individus, des cultures mais cette fonction n'est que secondaire. Il met d'abord en relation un patient et un ou des médecins et avec eux les infirmières, les gardes malades, les pharmaciens et tout le monde médical. Mais souvent, ces rapports à première vue strictement médicaux font naître des relations interpersonnelles qui sont le fruit d'une rencontre de sentiments humains parallèles ou tout simplement de la curiosité suscitée par la différence de l'autre. Les hôpitaux, les centres de santé constituent des lieux qui favorisent la rencontre entre les peuples et les cultures. Si le rapport au corps médical peut constituer une occasion de rencontres interethniques et culturelles, c'est la solidarité en milieu hospitalier, surtout entre malades qui est le facteur le plus puissant de l'interethnicité et l'interculturalité. Le partage du même sort, de la même salle, le partage de la nourriture, entraînent souvent une ouverture sur l'histoire de l'autre, sur sa culture, sa langue qui continuera une fois sorti de l'hôpital. Ainsi, 11 % des personnes qui ont des amis issus d'une ethnie différente déclarent les avoir rencontrés dans un centre de santé. Ces lieux favorisent d'autant plus la rencontre des peuples qu'ils sont de véritables espaces publics. Que ce soit le CHU² de Tokoin, le CHU Campus, l'hôpital de Bè, le Centre Médico-Social d'Agoè et même les différentes cliniques de Lomé, tous ces lieux rassemblent et mettent quotidiennement en relation et en interaction plus ou moins durablement des peuples différents.

Comme l'hôpital, le lieu de culte n'a pas d'abord pour première fonction de créer des rapports interculturels mais des rapports sociaux. La religion engendre et structure les liens sociaux et son rôle s'arrête là. Elle invite certes à se retrouver mais elle a tendance à réduire les différences et à faire de tous des «frères».

A partir de ce moment, l'autre n'est plus regardé comme différent de soi d'autant qu'il partage la fraternité avec l'autre.

En faisant de la société une communauté, la religion fait l'impasse sur l'irréductible que chacun porte en soi. Heureusement, il n'en est rien dans la pratique. Les lieux de culte avec les diverses possibilités de regroupement : chorales, groupes de prière, congrégations, associations, mais aussi de formation : catéchèse, enseignement biblique et coranique... font des églises et des mosquées de Lomé (et d'ailleurs) des points de rencontre privilégiés entre différents peuples. En dehors du marché, le lieu de culte constitue une occasion sociale d'interaction la plus évidente. Plus que le marché d'ailleurs, il permet la récurrence des rencontres, leur approfondissement et leur suivi. Les liens tissés à l'église ou à la mosquée vont au-delà de l'amitié et de la camaraderie. Le partage de la même foi semble installer d'emblée les individus dans une confiance mutuelle qui bascule assez rapidement le lien du côté de la fraternité universelle. Lorsque, dans ces conditions, l'amitié se noue, elle est à toute épreuve et elle transcende toutes les barrières humaines et sociales. Ainsi, 63 % des personnes de l'échantillon qui entretiennent des liens avec des personnes d'ethnies et de cultures différentes disent avoir rencontré ces personnes dans leur paroisse ou à la mosquée. Et parmi elles, 45 % estiment considérer ces personnes comme si elles étaient des membres de leur famille. Lieu par excellence où s'exerce la fonction socialisante. «la religion et ses lieux sacrés de rassemblement exercent une fonction d'intégration sociale et d'interculturalité» (CLAVAL, P., 1999 : 23).

Le marché est quant à lui explicitement voulu pour créer des rencontres ouvertes même si ces dernières sont plus courtes et plus superficielles. Le marché qui participe à la construction de la vie urbaine, est un lieu primordial d'élaboration de la sociabilité citadine comme l'a déjà montré POURTIER (1999 : 45). Ses formes varient sensiblement selon les types de ville et les aires culturelles. Mais tous les marchés sont des lieux où se donnent rendez-vous les cultures autour d'enjeux économiques. A Lomé, le marché d'Adawlato surnommé «Assigamé» (grand marché) voit se rencontrer des peuples de toutes provenances et parler quotidiennement plus d'une trentaine de langues. Toutefois, le mina, la langue locale reste la langue véhiculaire. Les autres marchés de quartiers remplissent les mêmes fonctions : permettre la rencontre de peuples différents qui, au détour des besoins économiques permet la rencontre et le brassage des peuples.

Comme les marchés, les cabarets sont également les lieux par excellence où les gens qui se connaissent, des amis, des personnes de la même provenance se donnent rendez-vous autour de la boisson locale. Ces lieux leur offrent l'occasion de retrouvailles et de partage de nouvelles des uns des autres et du lieu d'origine. Ils sont progressivement devenus aussi le rendez-vous de gens qui se retrouvent parce qu'appréciant la même boisson, qu'elle soit ou non la spécialité de chez soi. Or, autour du pot le partage de la parole sur l'actualité, sur un fait divers ou même la solidarité spontanée dans le partage du même pot, comme on en observe souvent, font jaillir des rapports nouveaux entre des individus qui s'ignoraient auparavant et constituent une brèche ouverte sur des peuples qui s'indifféraient ou même se combattaient. Que ce soit les «tchakpalodrom³», les «tchoutousimé⁴», les «sodabinumé⁵» ou tout simplement les différents bars de la ville de Lomé, le constat est le même.

3.2. Interactions et intérêts mutuels entre groupes ethniques

Les interactions se traduisent dans les faits sur la base de la formation des groupes de travail au plan économique et par les influences subies au plan alimentaire suite à la rencontre de plusieurs groupes ethniques. Notons que 30 % de l'échantillon travaille en groupe et que tous les groupes de travail auxquels appartiennent les enquêtés sont formés sur la base communautaire. Aucun groupe n'est constitué sur la base ethnique. Ceci nous amène à affirmer que l'attachement à une ethnie a quand même des limites.

3.2.1. Au plan alimentaire

Au rang des éléments superficiels susceptibles d'être négociés se trouvent la nourriture et la boisson. Sur ce plan, force est de constater une interaction remarquable. Tous les groupes ethniques sont fortement influencés. Le *coco* (la bouillie) des Kotokoli et le *watché*, appelé chez les Ewé sous le nom de *Ayimolu*,

(Footnotes)

² CHU : Centre Hospitalier Universitaire.

³ Lieux de vente de la boisson locale «tchakpalou» d'origine Moba-Gurma (extrême Nord-Togo).

⁴ Marché de tchoukoutou, boisson préparée au pays kabyè (Nord-Togo).

⁵ Marché de sodabi, boisson préparé dans le Sud du pays.

sont devenus les constituants incontournables du petit déjeuner de la plupart de Loméens. Il s'est développé dans tous les quartiers de Lomé des points spéciaux de vente de bouillie à base de sorgho et de *watché*. Ainsi, 53 % des personnes interrogées disent prendre la bouillie comme petit déjeuner, 27 % le *watché* et seulement 16 % sont habitués au thé le matin. Les 4 % restants alternent le *watché* et la bouillie. C'est dire combien ces deux mets ont tendance à s'imposer sur le plan alimentaire à Lomé et dans toutes les contrées de l'intérieur du pays. Le *hotokoin*, l'*ablo*, le *djengoli*, le *djenkoumé*, l'*akpan*, le *makoumé*, l'*égblen*, qui sont des spécialités du Sud, appartiennent tout autant actuellement au patrimoine culinaire de tous les peuples vivant à Lomé. Le *kalma* des Moba connu sous le nom de *tibani*, leur *mukilisabe* (riz en boule à la sauce d'arachide) ou le *bibatikou* des Losso ont acquis eux aussi un statut interethnique. Au niveau des sauces, le même processus s'observe et on pourrait en citer plusieurs exemples, comme *kodoyo*, *gnatou*, *tchotou* des Kabyè. Mais c'est au niveau des habitudes concernant la boisson que le changement est le plus frappant. Le *tchoukoutou*, le *kablèmissine*, le *lossomissine*, le *tchakpalo*, le *déha*, le *sodabi*... ne sont plus une exclusivité d'un peuple particulier. On trouve des femmes moba produisant du *tchoukoutou*, comme des Kabyè s'essayant au *tchakpalo*. Le *sodabi* est bu par tous les peuples sans distinction, tout comme les autres boissons énumérées. On ne trouve pas que des Ewé dans les cabarets de *sodabi*, comme on ne trouve pas que des Kabyè ou des Losso ou encore des Moba devant les pots de *tchouk*, de *lossomissine* et de *tchakpalo*.

3.2.2. Le partage de la langue

La langue est l'élément fondamental de brassage culturel, la fenêtre d'une culture sur d'autres cultures et le support précieux de la communication entre groupes sociaux, le véhicule de la pensée et des idées. Connaître la langue de celui avec qui l'on vit un temps plus ou moins long ou du moins s'y intéresser, est le signe par excellence qu'on est ouvert sur la culture. Le contraire serait un manque d'égard et d'ouverture. Si donc le brassage culturel entre groupes ethniques est fragile, cela résulte du fait que le principe de base que constitue l'apprentissage mutuel des langues ethniques a été raté. On ne peut pas dire que c'est le cas à Lomé au regard des déclarations des personnes que nous avons interrogées. Il s'avère effectif que les habitants de Lomé ne se privent pas d'apprendre les diverses langues que

parlent les différents peuples. Ainsi, 97 % des personnes interrogées disent parler des langues différentes de la leur propre. Le détail de ces données montre que si le mina arrive en tête après le français parmi les langues les plus usitées, le kotokoli, le kabyè et plusieurs autres langues du Togo et des langues étrangères (yoruba, haoussa, fon), sont parlées par des personnes qui ne les ont pas pour langue maternelle. L'autre aspect de l'intérêt mutuel que se portent les cultures se trouve dans l'importance que chacun accorde à la langue d'autrui. Au-delà des raisons stratégiques et de réalisme liées à la vie quotidienne, il y a un désir manifeste d'ouverture qui s'observe. Qu'un Moba parle mina à Lomé parce qu'il y est bien obligé, cela se comprend. Mais qu'il déclare cette langue importante pour lui presque au même niveau que la sienne, cela ne relève plus du simple fait des exigences de la cohabitation. De même, que les Ewé et Mina disent à 34 % parler les autres langues importantes du pays est un signe des temps, car on connaît leur réticence à s'ouvrir en ce domaine.

Tableau 1 : La langue la plus utilisée dans le milieu⁶.

Enquêtés	EWE		KABYE		KOTOKOLI		MOBA		TOTAL	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
EWE	12	20.68	05	8.62	07	12.06	03	5.17	27	46.53
KABYE	00	00	06	10.34	01	1.72	00	00	07	12.06
KOTOKOLI	00	00	00	00	04	6.89	01	1.72	05	8.61
MOBA	00	00	00	00	00	00	06	10.34	06	10.34
Langue internationale	06	10.34	01	1.72	02	3.45	00	00	09	15.51
Autres langues	02	3.45	00	00	00	00	00	00	02	3.45
Plusieurs	00	00	02	3.45	00	00	02	3.45	04	6.90
TOTAL	20	34.47	14	24.13	14	24.13	12	20.68	60	100

Source : Enquête, juillet 2005.

3.2.3. Les danses traditionnelles

L'ouverture sur la culture d'autrui se manifeste également dans le partage de moments de complicité à diverses occasions : réjouissances partagées, funérailles, mariages, etc. Au-delà de la joie d'être ensemble, c'est l'implication personnelle à l'ambiance qui anime la circonstance qui dénote de l'intérêt porté à la culture d'autrui. Or, on peut le mesurer à la participation aux danses traditionnelles qui s'exécutent lors des différentes occasions qui réunissent les populations. Dans les veillées funèbres moba ou kabyè, on ne va pas sans danser comme on ne va pas au mariage dans le pays kotokoli sans danser. Les exemples peuvent se multiplier. L'essentiel des fêtes nationales et traditionnelles se terminent par des réjouissances populaires dans les quartiers et maisons. Lors de ces rassemblements, *kamou*, *akpèssè* et autres danses traditionnelles drainent des foules qui dépassent largement le cadre ethnique et culturel.

A cet égard, il est intéressant de se rendre compte que les données de l'enquête confirment le constat de l'observation. Ainsi, 43 % des personnes interrogées déclarent participer régulièrement aux

danses populaires de l'une ou l'autre ethnie organisées en plein air dans les quartiers. Parmi ce groupe, 22 % savent exécuter les danses de plusieurs ethnies et 88 % connaissent au moins une danse d'une autre ethnie. Ainsi, on voit des Ewé, des Kabyè, des Kotokoli, des Moba danser l'*akpèssè*, le *kamou*, le *talkouk*... et en tirent autant de plaisir comme il en serait de leur propre danse. Il en est de même des fêtes traditionnelles. Alors que celles-ci se célèbrent presque exclusivement dans les lieux d'origine, 25 % des personnes interrogées dont 13 % d'Ewé, 5 % de Kabyè, 3 % de Kotokoli et autant de Moba participent aux fêtes traditionnelles des autres groupes ethniques. L'interaction culturelle est là aussi active. On ne peut pas dire que les différentes ethnies ne se sollicitent pas réciproquement. Les données de l'enquête révèlent que la plupart des ethnies portent leur assistance aux autres groupes ethniques lors des événements heureux ou malheureux. Ainsi, 84 % de gens interrogés déclarent inviter des personnes d'autres ethnies pour les assister et seulement 16 % ne le font pas. C'est donc un signe indéniable de solidarité interethnique qui ne trompe pas.

(Footnotes)

⁶Quelques personnes interrogées se sont prononcées deux fois pour l'utilisation d'au moins deux langues.

Tableau 2 : Les danses traditionnelles souvent exécutées⁷

Enquêtés	EWE		KABYE		KOTOKOLI		MOBA		TOTAL	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Akpèssè	11	18.33	01	00	00	00	01	1.67	13	21.67
Kamou	02	03.33	13	01	01	1.72	00	00	16	26.67
Danse KOTOKOLI	00	00	01	09	09	15	03	05	13	21.67
Danse MOBA	02	03.33	00	00	00	00	11	18.33	13	21.67
Autres	06	10	00	00	00	00	01	1.67	07	11.66
Ne sait pas	04	06.67	01	01.67	04	06.67	00	00	09	15

Source : Enquête, juillet 2005.

3.3. Échanges plus symboliques qu'imaginaires

Après avoir montré par les aspects superficiels de la culture, la construction de l'interculturel, il importe de faire appel aux catégories anthropologiques dans l'évocation de la théorie des échanges symboliques, pour situer l'interculturel dans la ville de Lomé. Cette théorie aujourd'hui très usitée remonte cependant à Claude Lévi-Strauss (1950 : 154). Celui-ci expliquait, on le sait, le passage de la nature à la culture par le passage de l'échange réel à l'échange symbolique. WILDEN T. (1983) résume la conception de Lévi-Strauss en notant que ce passage « repose sur deux principes simples : (a) l'introduction de ce qu'on pourrait appeler «loi de distribution de la différence» (la prohibition de l'inceste), et (b) l'introduction corrélatrice du composant discret, discontinu et combinatoire dans le continuum non discret de la nature » (DOUTRELOUX A., 1990 : 45). Ainsi, dans l'échange réel sont transmises uniquement de la matière ou de l'énergie. Dans l'échange symbolique, on transmet de l'information en plus de l'objet (matière-énergie) échangé. C'est l'introduction de l'information dans l'échange qui caractérise le passage du réel au symbolique. Dans l'échange symbolique, il y a également une réciprocité implicite, c'est, selon Lévi-Strauss (1958 op-cit : 160), une des lois fondamentales qui fondent les sociétés.

L'échange imaginaire apparaît lorsque ce qui est échangé est essentiellement de l'information. La matière-énergie n'est plus alors que le support matériel de l'échange. La réciprocité implicite de l'échange symbolique disparaît au profit d'une réciprocité explicite

et immédiate. Le risque que génère l'échange imaginaire pour une société humaine réside dans la forte valorisation de l'information transmise par un objet au détriment de l'objet lui-même. WITTGENSTEIN, L. (2002) nous avait prévenu du risque de la confusion entre la chose et le signe qu'elle transmet. Exemples d'échanges symboliques : la relation maritale comporte un échange symbolique qui se distingue de l'échange réel de la relation amoureuse.

Dans les sociétés modernes, l'échange imaginaire est le mode dominant d'échange ; on peut cependant trouver des cas d'échanges symboliques. Ainsi, la plupart des échanges à réciprocité implicite, comme l'invitation d'amis à dîner, sont des échanges symboliques. Tout échange dans lequel un bien devient la propriété de quelqu'un est de type imaginaire. Le troc en est une forme ancienne. L'achat ou la vente de marchandises, les échanges mettant en œuvre de l'argent ou des flux monétaires fictifs, sont des échanges imaginaires. La société moderne (on postule qu'une telle société existe par commodité pour les développements qui suivent) met en œuvre, on l'a vu, les deux types d'échange qui coexistent ainsi. Il semble cependant évident, pour certains auteurs, que les sociétés modernes reposent surtout, et de plus en plus, sur l'échange imaginaire, de par une prééminence croissante de l'économique sur le social et sur le culturel (REMY J., 1990 : 87).

Il apparaît pourtant clair que l'analyse de l'interculturel ne peut ignorer ces deux aspects. Les échanges entre peuples, ethnies et cultures comportent une part de l'imaginaire (surtout dans les lieux où la rencontre se noue autour de biens de consommation : marché, cabarets...). Mais en grande partie, c'est du côté symbolique qu'il faut situer les échanges entre peuples à Lomé, comme le fait remarquer TRAORE

(Footnotes)

⁷ Certaines personnes interrogées savent exécuter plusieurs danses à la fois alors que d'autres ne savent pas danser.

S. (2001 : 25). Même si nous les avons cités comme éléments superficiels facilement négociables, le partage de la langue, de la nourriture, de la danse... porte plus sur l'information sur l'autre et donc la communication que sur un objet précis. On touche là au partage des valeurs et des croyances.

IV. UNE PART NON NEGOCIABLE DE L'IDENTITE

L'échange symbolique fait passer dans le champ de l'interculturel ce que l'échange imaginaire maintient au niveau des relations interculturelles. Mais le symbolique, touchant au « noyau dur », décrit aussi cette zone qui résiste au mélange, au compromis au nom même de l'identité personnelle à sauvegarder. L'analyse des degrés d'intégration et d'acceptation des différentes ethnies entre elles permet de le mesurer. Il existe à Lomé, même dans l'échange des aspects superficiels de la culture et même uniquement sur le plan imaginaire, de véritables résistances.

4.1. Questions se rapportant au degré d'intégration ethnique

Un premier bilan de tout ce qui précède montre un grand effort dans le sens de l'acception de l'autre et du partage d'un espace culturel commun. Il ressort par exemple des données recueillies que 87 % des personnes interrogées préfèrent habiter dans une maison où il y a un mélange ethnique. Cela dénote d'une bonne volonté de la part de chaque groupe d'interagir sur les autres. Cela se vérifie aussi sur le plan de la confiance que les personnes de cultures différentes se font mutuellement. Cela s'observe au niveau des confidences faites aux amis en cas de difficultés. Il est à noter que 80 % des gens affirment avoir fait des confidences à des personnes de cultures différentes. Même si l'expérience individuelle n'est pas aussi massive que l'expérience collective, cela dénote d'une ambiance générale de confiance. C'est cette ambiance qui explique sans doute le choix des amis parmi les autres groupes ethniques. Les données recueillies tendent même à montrer que les gens préfèrent se choisir des amis parmi des personnes étrangères. Ainsi, 88 % des personnes interrogées dont 32 % d'Ewé, 23 % de Kabyè, 19 % de Kotokoli et 14 % de Moba déclarent être ouverts à un cercle d'amitié appartenant à plusieurs ethnies contre 12 % de gens qui pensent le contraire.

Le degré d'intégration se mesure aussi au nombre de mariages mixtes. Or il est à constater qu'en moyenne les personnes de la même ethnie ne se marient entre

elles qu'à 10 % à l'exception des Ewé, des Kotokoli et des Kabyè qui le font respectivement à 23 %, 20 % et 18 %. Il est même curieux de constater que l'appartenance ethnique fait partie du choix du conjoint. Il y a des gens qui préfèrent faire le choix de leur conjoint dans une ethnie différente. Un nombre non négligeable de personnes interrogées sont dans le cas (12 %) même si dans la liste des critères l'appartenance à une ethnie différente arrive en fin de liste. Les affirmations des enquêtés semblent remettre en cause l'esprit grégaire des Togolais. En effet, si on pousse plus loin la curiosité au sein des couples mixtes, on apprendra que dans 58 % des cas, les enfants parlent les deux langues des parents même si l'homme tend à faire peser la balance de son côté. Parmi ceux qui sont mariés aux personnes de leur ethnie d'origine, 75 % dont 29 % d'Ewé, 11 % de Kabyè, 26 % de Kotokoli et 10 % de Moba déclarent qu'ils auraient bien pu épouser quelqu'un d'une autre ethnie.

L'appartenance ethnique des groupes de camarades est aussi révélatrice du degré d'acceptation des autres peuples. Le moins que l'on puisse dire sur ce plan, c'est que les gens ne se privent pas de choisir hors de leur ethnie d'origine de bons camarades. Ainsi, 87 % des personnes interrogées disent choisir leurs fréquentations selon des critères qui ne les limitent pas aux personnes de leur ethnie d'origine. Autrement dit, elles fréquentent des groupes constitués de plusieurs ethnies ou au moins une ethnie différente de la leur. Par exemple, pour l'étude, 28 % d'Ewé, 13 % de Kabyè, 28 % de Kotokoli et 18 % de Moba adoptent comme camarade toute personne appartenant à toutes les ethnies confondues pourvu qu'elle réponde à leurs exigences. Ceci permet de mesurer l'esprit mixte ou hétérogène qui prévaut dans tous les groupes ethniques.

Le degré d'intégration peut enfin être mesuré au niveau de la composition des groupes de travail des élèves et étudiants. A ce niveau, il est fortement remarqué que l'appartenance ethnique et l'affinité ne sont que très négligeables. Même si le choix est inconscient, on constate, au résultat, que la plupart des groupes de travail sont mixtes ou hétérogènes, c'est-à-dire ouverts à tous.

4.2. Une part non négociable de l'identité

Si on se contente des éléments présentés dans la partie précédente, on croirait que les ethnies sont parfaitement intégrées à Lomé et que l'interculturel est une évidence. En regardant ces résultats on pense naturellement à une forte intégration sociale, fruit d'une interaction ethnique et culturelle profonde et généralisée. Tout ce qui précède contribue à montrer en effet la

part du compromis. Mais si l'on interroge les faits d'un autre point de vue, on se rend compte que le commerce culturel se négocie chèrement. Une analyse plus approfondie de ces interactions révèle que le compromis est nettement en deçà des espérances. A tous les niveaux, on note de profondes résistances à l'intégration sociale. Il se formerait une sorte de terre natale qu'on refuse de voir violée parce que constituant la marque de l'identité personnelle. Avant d'en esquisser une hypothèse explicative, présentons les faits.

S'il est indéniable comme nous l'avons montré que plusieurs mets sont devenus interculturels, il reste encore un nombre plus ou moins important de personnes qui résistent au changement alimentaire. Plusieurs raisons peuvent être invoquées pour expliquer cette résistance. Il y aurait d'abord la volonté de protéger sa culture contre toute invasion «étrangère». Certaines personnes ont clairement évoqué la peur de voir les mets «étrangers» supplanter les leurs. Il y aurait ensuite le complexe de supériorité qui fait observer l'art culinaire des autres peuples de haut. On peut le noter au sentiment de dégoût qu'inspirent les mets «étrangers» (surtout les sauces) auprès de ceux qui rejettent les aliments des autres ethnies.

On peut noter également des résistances à l'ouverture en ce qui concerne le partage de la langue. L'identité ethnique est pour une grande part déterminée par la langue. Conscients que la langue est pour une grande part la substance même de la culture d'un peuple, beaucoup hésitent à la relativiser. Ils manifestent un attachement ferme à leur langue et s'y identifient totalement. Ils préfèrent accorder toute la place qu'il faut à leur langue quitte à user du français ou d'un interprète pour communiquer que d'apprendre la langue d'autrui. Chaque ethnie utilise sa langue plus que celle de l'autre dans un milieu où on cohabite plus facilement avec les autres peuples que le sien propre. Cela est surtout vrai pour les Ewé qui parlent à 98% uniquement leur propre langue suivis des Kabyè (83%) et des Kotokoli (81%). L'autre marge est remplie, pour les Ewé, par l'usage de l'ensemble des autres langues ; pour les Kabyè, l'usage des autres langues notamment l'éwé (8,62%) et pour les Kotokoli, l'usage de l'éwé à 12,06%. L'éwé-Mina s'étant imposée comme principale langue nationale, sa connaissance et celle du français dispensent de l'apprentissage des autres langues. L'éwé et le français demeurent alors les seuls terrains sur lesquels les ethnies peuvent se rencontrer.

Ce refus de la langue d'autrui se traduit dans les opinions recueillies à propos de l'importance des autres langues en dehors bien sûr de la sienne propre. Ainsi, 98% des Ewé interrogés ne trouvent aucune autre langue du pays importante pour eux. Presqu'autant

qu'eux arrivent en deuxième position les Kabyè qui estiment à 97,4% pouvoir se passer des autres langues. Les Kotokoli et les Moba sont plus ouverts en estimant respectivement à 17% et 16% que les autres langues sont aussi importantes que le français et au premier chef l'éwé. On voit donc qu'il ne suffit pas de vivre ensemble pour que l'interculturalité s'instaure comme par magie. Il faut une bonne dose d'ouverture et d'estime de l'autre pour interagir sur lui sur le plan culturel. Le conflit et le compromis sont donc loin d'être des processus inconscients.

Le métissage à Lomé est certes une réalité et si les jeunes ont réussi à dépasser les limites que s'imposaient leurs aînés en la matière, il y a encore beaucoup de réticences. La préférence ethnique est encore bien prononcée. Et parmi ceux qui ont franchi les limites de leur ethnie pour rejoindre une personne d'une autre ethnie, 58% dont 12% d'Ewé, 14% de Kabyè, 18% de Kotokoli et 12% de Moba, obligent leurs enfants à parler leur langue contre 42% de couples mixtes ouverts. Cela témoigne certainement du sentiment d'appartenance à l'ethnie d'origine et finalement de peu de confiance en cette interculture que les métisses en seraient des représentants. Même les amitiés entre personnes de groupes ethniques différents ne sont finalement qu'un phénomène minime, sinon marginal. En effet, lorsqu'on observe le phénomène dans son ensemble, on a l'impression qu'il est important puisque 80% des personnes interrogées disent avoir des amis dans une ethnie différente de la leur. Mais lorsqu'on regarde de plus près, on remarque que le taux d'amitié entre les Ewé et toutes les ethnies confondues est seulement de 2%, que celui des Kabyè est de 3%, celui des Kotokoli de 2% et celui des Moba est de 5%. Cela montre bien qu'en très grande majorité, les peuples vivant à Lomé fonctionnent en situation de quasi-autarcie.

Cette situation s'illustre par les lieux d'habitation des différents groupes ethniques et les critères qui président à la location et à l'achat du terrain. Les groupes ethniques migrants ont toujours tendance à demeurer étrangers à Lomé du fait qu'ils «continuent de s'identifier à leur milieu d'origine en reproduisant les cadres et les structures» selon les propos de ELA J-M (1983 : 120). Les solidarités se tournent plutôt vers ces lieux identitaires. Les associations de ressortissants et les groupes d'origine sont prêts à cotiser pour une école, une route, un dispensaire, pour une fête. Ils ne font rien pour le quartier où ils habitent. Le signe le plus tangible de ce recroquevillement sur soi est la tendance à vivre dans le même quartier formant des *Kotokoli zongo*, *Anago komé*, *Adéwi*, *Lossosimé*...

4.3. Construction de l'identité interculturelle et rôle de l'école

Les résistances que nous venons de présenter répondent, on s'en doute bien, à une stratégie de construction de l'identité propre dans un contexte de cosmopolitisme et de pluralisme culturel. Si les adultes ont pu, au prix de maints efforts, trouver l'équilibre entre la part à concéder pour le « vivre ensemble⁸ » et la part non négociable, les jeunes sont divisés et travaillés de l'intérieur, arborant différentes identités, surtout lors de l'adolescence. Souvent, ils se trouvent pris entre le désir et la peur du changement, ce qui peut donner lieu à des contradictions entre le discours et les actes. A la maison on leur dit qu'il ne faut pas être raciste mais aussi qu'il faut rester entre personnes qui se ressemblent, ne pas se mêler à ceux qui sont trop différents parce que cela cause des problèmes. D'où l'attitude que nous avons signalée à propos du milieu scolaire, où les élèves, plus ouverts que leurs parents, sont obligés de leur cacher les membres de leur cercle d'amis et de leur groupe de travail. Ils se construisent leur univers, leur culture originale qui, même si elle ne se limite qu'aux aspects superficiels de la culture, est plus profonde au niveau de l'interculturel que la zone négociée par leurs parents. Située au carrefour de plusieurs langues, de plusieurs histoires, de plusieurs appartenances, l'école permet donc plus que n'importe quel autre lieu la création d'une identité interculturelle profonde. Les racines culturelles du pays d'origine s'estompent, les valeurs traditionnelles des parents sont contaminées par celles des amis.

Lorsque nous appartenons simultanément à des groupes très différents et sans cohérence entre eux, notre identité est sans cesse en mouvement, nous soumettant à des mécanismes de clivage et de recomposition qui ne se passent pas sans conflit. L'intégration, dans son identité, des éléments d'une nouvelle culture dépendra, pour un individu, de sa capacité à tolérer ce conflit et à prendre de la distance par rapport à la culture d'origine. Or il se trouve que les jeunes sont plus souples et plus prêts au compromis que les adultes. L'école n'est certes pas le seul lieu de rencontre des jeunes, mais on peut se demander quel rôle elle peut jouer dans la construction, par les jeunes générations des populations de Lomé, de leur identité. La politique éducative saura-t-elle promouvoir cet aspect de l'institution scolaire pour la construction d'un interculturel qui seul peut garantir dans le futur des relations plus paisibles et plus confiantes entre les ethnies vivant à Lomé ?

CONCLUSION

Cette étude visait à analyser par le biais de l'interculturel les relations interethniques à Lomé. La conclusion principale de la recherche se trouve non dans le fait que les gens rejettent le changement social mais dans la formation d'une culture hybride qui permet la cohabitation, une sorte de communauté culturelle qui établit un équilibre plus ou moins stable. Mais force est de constater que le chemin est loin encore vers une uniformisation culturelle. Est-il d'ailleurs légitime de souhaiter une uniformisation ? Même si la vie commune exige un espace commun reconnu comme tel et partagé par tous, il semble que, pour que cette convivialité subsiste et perdure, chacun garde un minimum de jardin secret. La découverte d'aspects nouveaux nourrit l'amitié et provoque l'attraction. Ce que nous avons considéré alors comme les limites à l'interculturel pourrait donc s'avérer bénéfique pour l'élargissement continu de l'espace culturel commun qui grandira aux dimensions de la communion entre les peuples. L'unité et non l'uniformité sera alors le meilleur révélateur de l'interculturel.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. AGBEKOU, K., 1998, *Interférence culturelle : rapport de force entre deux cultures en présence. Etude de cas des Akposso et Kabyè à Amlamé au Togo*, Mémoire de Maîtrise en linguistique, Université du Bénin, Lomé, Togo.
2. AMSELLE, J.-L., & M'BOKOLO E., 1985, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte.
3. BEGAG, A., & CHAOUITE, A., 1990, *Ecart d'identité*, Paris, éditions du Seuil.
4. CAMILLERI, C., 1993, Le relativisme, du culturel à l'interculturel, dans *L'individu et ses cultures*, Paris, L'Harmattan, coll. Espaces interculturels.

(Footnotes)

⁸C'est le phénomène du «repli identitaire» ou du «vouloir-vivre-ensemble» (GRAFMEYER, Y., 1994), qui peut aboutir dans certains cas à la ségrégation.

5. CLAVAL, P., 1999, *Des aires culturelles aux réseaux culturels*. Articles sur le site personnel de Daniel Letouzey.
6. DAMOME, L. E., 2005, «Togo, le peuple non violent ?», in *Outre-Terre*, revue française de géopolitique, n° 11 «de l'Afrique au Gondwana ?», Paris, Ed. Erès, pp. 377-388.
7. DERRICHE, O., 1990, «Intégration et exclusion : figures jumelées d'une même réalité», dans *Ville et Habitant*, Paris, L'Harmattan.
8. DOUTRELOUX, A., 1990. *Immigrations et nouveaux pluralismes – une confrontation de sociétés*, Collection (sous la direction d'A. Bastenier et de F. Dasseto), Bruxelles, éditions Universitaires et De Boeck Université.
9. ELA, J.-M., 1983, *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala.
10. GALAP, J., 1995, Relations et apprentissages interculturels, Collection (sous la direction de Abdallah-Preteille M. et Thomas A.), Armand Colin, Paris, 1995, p.108.
11. GUILLAUMIN, C., 1994, *Quelques considérations sur le terme «culture»*, in VERMES G. et FOURIER M., «Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes», Collection «Espaces interculturels» volume III, Paris, L'Harmattan.
12. GRAFMEYER, Y., 1994, *Sociologie urbaine*, Paris, Nathan Université.
13. LEVY-STRAUSS, 1950, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
14. PARK, R., 1921, *Introduction to the science of sociology*, The University of Chicago Press.
15. POURTIER, R., 1999, *Villes africaines*, Bimestriel n° 8009, le dossier (la documentation française), Paris.
16. REMY, J., 1990, in *Immigrations et nouveaux pluralismes – une confrontation de sociétés*, Collectif (dir. A. Bastenier et de F. Dasseto), Bruxelles, Editions Universitaires et De Boeck Université.
17. THOMAS, M., 2000, *Acquérir une compétence interculturelle. Des processus d'apprentissages interculturels au quotidien*, Mémoire de DESS en psychologie, Université de Nancy 2, publié en ligne (www.mediation-interculturelle.com).
18. TRAORE, S., 2001, «Migration et insertion socio-économique dans les villes en Afrique de l'Ouest», CERPOD, n° 16.
19. WILDEN, T., 1983, *Système et structure : essais sur la communication et l'échange*, Boréal express.
20. WITTGENSTEIN, L., 2002, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris Gallimard.