

## Le *devenir* autochtone en contexte francophone

Laté Lawson-Hellu

Université Western, Canada

### Résumé

Est-on *autochtone* ou *devient-on* autochtone ? Telle est la question qui fonde la réflexion proposée ici. En partant de l'exemple des espaces colonisés de l'Europe de la modernité, tel l'espace géographique et humain francophone, où s'est établi un processus d'enracinement, et donc d'*autochtonisation*, la réflexion vise à montrer qu'à la base du principe de l'autochtonie réside également une démarche initiale d'implantation que le temps cristallise, passe en mémoire puis en *tradition* culturelle pour générer ce qui est alors l'*autochtonie*. Elle vise à indiquer, également, qu'au cœur d'un tel processus subsiste un principe éthique par lequel l'implantation à la genèse de l'autochtonie repose sur la recherche de l'intégrité ou de la pérennité du groupe concerné dans l'environnement physique et non-physique considéré. De ce fait, qui devient éthique, s'exclut dès lors tout processus analogue qui repose plutôt sur l'exclusion, la discrimination ou le manque d'égard face à l'environnement susceptible de générer l'autochtonie, tel dans le cas de l'acte colonial, qui peut aussi être créateur d'autochtonie sans déboucher sur le processus ontologique évoqué ici. L'œuvre de l'écrivain francophone d'Afrique subsaharienne, Félix Couchoro, appose ainsi à l'héritage colonial la validité épistémique du principe de l'autochtonie par le rappel de l'Histoire et le recours au plurilinguisme littéraire, à percevoir alors comme pratique de *discours* autochtone.

**Mots-clés** : Autochtonie, littérature, francophonie, plurilinguisme, Félix Couchoro

### Abstract

The main idea in this paper relates to the question of either *being* or *becoming* indigenous as the proper mean of defining the matter of land occupation resulting in the indigenous status of a set group, as opposed to another non-rooted group, so, on an ontological basis. In that process of *becoming indigenous*, rather than *being indigenous*, remains an ethical one that conveys the genuine attachment to the land, the ecological *respect* to the land, and the correlation between the *self*,

being that of the group or that of the individuals in the group, and the land, such as one can consider the culture or set of living practices resulting from that ontological process as *that* of the land. The work of the Francophone African writer, Felix Couchoro, contests such process to the European colonial history of land occupation by rereading the History of the initial land occupation in a given colonial setting, and by using the multilingualism practice as an indigenous *discourse*.

**Keywords:** Indigenous status, Literature, Francophone World, Multilingualism, Felix Couchoro

## Introduction

Est-on *autochtone* ou *devient-on* autochtone ? La réponse à une telle question, dans la réflexion proposée ici, devient une hypothèse épistémologique dont les termes trouvent un écho dans la perspective éthique et philosophique de l'écosophie. Une telle réponse convoque, à titre d'exemple, l'espace colonial de l'Europe de la modernité, tel le fait francophone, où s'observe un processus d'*autochtonisation*, c'est-à-dire d'enracinement, dans lequel la réflexion pose qu'il réside une démarche initiale d'implantation que le temps transforme en *tradition*, en *culture*, base alors de l'*autochtonie*. Si, en soi, l'acte colonial peut aussi être créateur d'autochtonie, il ne s'inscrit pas dans un tel processus ontologique qui fait l'*autochtonie initiale* prise en compte, le paradigme *colonial* pouvant renvoyer épistémologiquement, comme dans le cas du colonialisme européen, à une antinomie au principe de l'autochtonie. Une telle réponse indique donc qu'au cœur du processus demeure le principe éthique par lequel l'implantation qui génère l'autochtonie repose sur la recherche de l'intégrité ou de la pérennité du groupe concerné dans l'environnement physique et non-physique considéré, d'où l'exclusion du fait colonial, dans l'exemple européen ou occidental pour le contexte francophone, ou de tout processus analogue qui reposerait plutôt sur l'exclusion, la discrimination et le manque d'égard face à l'environnement susceptible de mener à l'autochtonie. Si l'histoire coloniale donne des exemples de tels cas d'autochtonies et de *non-autochtonies* tels que repris dans l'écriture littéraire, la réflexion retient celui du fait littéraire francophone et du discours identitaire que produit un écrivain comme Félix Couchoro (1900-1968), membre des premières générations coloniales des auteurs du champ appelé à devenir, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup>, le champ littéraire francophone. Son œuvre, soucieuse du *problème* de l'idéologie coloniale, visera ainsi à répondre à un tel discours largement imagologique et

péjorant envers les cultures locales, autochtones, sous colonisation. À l'exemple de son recours au plurilinguisme littéraire assorti d'un rappel de l'Histoire, comme dans les cas retenus pour le propos ici, il cherchera à problématiser, dans les formes données à l'écriture, le legs de l'histoire coloniale jusque dans ses suites postcoloniales. La perspective écosophique sera mise à contribution dans la réflexion, tout autant que la perspective postcoloniale et les principes du plurilinguisme littéraire. Pour rappel, la perspective postcoloniale s'intéresse à la gestion, par le texte produit dans un contexte marqué par le fait colonial, de telle histoire et de son principe négateur de l'Autre. À une première section de problématisation de la question du *devenir* autochtone sera suivie une seconde, portant son explicitation à partir du cas ponctuel de l'écrivain retenu. La réflexion esquissera ensuite, brièvement, des éléments d'extension portant sur quelques œuvres et auteurs du fait littéraire francophone. Une première partie de cette réflexion, menée dans un cadre autre que celui-ci, porte sur l'écriture francophone du Pacifique, notamment chez la romancière Déwé Gorodé (Laté Lawson-Hellu, 2023). Nombre des postulats du présent travail, notamment sur la problématisation de la question de l'autochtonie, reconduisent ceux de cette première partie.

### **Problématisation**

Dans le descriptif de l'atelier que propose l'association internationale d'étude des littératures et cultures de l'espace francophone, *AIELCEF*, dans le cadre du congrès annuel de la Fédération des sciences humaines au Canada, au

printemps de l'année 2022, *Autochtonies et espaces francophones*<sup>56</sup>, il est avancé trois propositions qui méritent d'être retenues pour l'intérêt de la présente réflexion. Dans la première proposition, qui se fonde sur une définition de René Lemieux (2016 : 1-5), le paradigme de l'autochtonie renvoie à une relation *première* au territoire. Dans la deuxième proposition, qui reprend les acceptions du paradigme dans l'usuel de la langue comme *Le Robert* ou le *Larousse*, l'autochtonie est à la fois une *qualité* et un *état*, mais aussi, ajouterons-nous, une posture, qui est associée à ce qui n'est pas *étranger* à son propre milieu. La troisième proposition fait du paradigme un objet politique qui présuppose sa problématisation dans le cours de l'histoire. Cette troisième proposition instaure dans l'intelligibilité du paradigme un processus qui le met en contact avec les aléas du fait historique. Ainsi finit-il, dans le descriptif, par être rejeté, notamment dans des espaces marqués négativement par l'histoire coloniale tel dans les Caraïbes françaises. La réflexion part de ce processus inhérent au *fait* autochtone pour en évaluer les conditions de cristallisation de réalités qui deviennent ensuite *identitaires* et s'inscrivent dans des histoires données. L'hypothèse voudrait que l'on *devienne* autochtone, contrairement au sens statique du paradigme développé dans les trois propositions du descriptif évoqué. Quelles conditions induisent une telle cristallisation, ontologique, sujette à l'*autochtonisation*, et comment rendent-elles compte des rapports d'intérêt ou de pouvoir à l'origine de la formulation du paradigme, telles sont les deux questions à partir desquelles nous pouvons organiser la réflexion, pour ensuite en étudier l'activation dans l'œuvre de l'écrivain Félix Couchoro.

---

<sup>56</sup> Voir <https://afucc.net/wp-content/uploads/2022/08/colloque-2022-virtuel.pdf> [consulté le 13 janvier 2023].

Il va de soi que c'est l'histoire de la migration des êtres vivants, ici, des êtres humains, telle qu'elle informe l'histoire coloniale européenne, qui donne son acuité au paradigme de l'autochtonie devant des réclamations, des résistances ou des discriminations résultant de l'occupation de terre qui accompagne le fait migratoire. Dire une *relation première* au territoire, dans le cadre du paradigme, présuppose donc une relation qui ne serait *pas* première, tel dans le principe colonial d'occupation de terres déjà habitées. Dire aussi une *qualité* et un *état*, présuppose de même ce qui ne serait pas cette qualité et cet état dans le fait autochtone. Il y aurait ainsi des *autochtones* et des *non-autochtones* dans l'occupation de territoire qu'induit le paradigme. Ici encore, le fait colonial, qui se superpose à des occupants initiaux de territoire, vient à l'esprit, pour être mis au pilori : il ne serait pas susceptible d'entrer dans l'autochtonie, en d'autres termes. Dire, enfin, que le paradigme de l'autochtonie est inapte à traduire des expériences migratoires qui débouchent pourtant sur des situations potentielles d'autochtonie, sur la base de la négation épistémique ayant accompagné de telles expériences migratoires, demande alors de dissocier l'intelligibilité du paradigme des faits discursifs ou d'intérêts divers qui accompagnent son appréhension. En se fondant sur le cas de migrations historiques dans l'espace francophone, et en rappelant les principes de la perspective éthique et herméneutique, philosophique, de l'écosophie, il s'agira d'indiquer alors que le devenir autochtone s'accompagne d'une démarche éthique, ontologique, délibérée dans bien des cas, de rapport à la terre, au territoire. C'est un tel rapport qui crée, au bout du compte, l'autochtonie, et qui, lorsqu'il est remis en cause, introduit la dimension politique, discursive, revendicative ou dénonciatrice également inhérente à l'intelligibilité de l'autochtonie.

*Est-on autochtone ou devient-on autochtone ?* L'exemple des espaces colonisés de l'Europe de la modernité, tel l'espace géographique humain

francophone, où s'est effectué ce processus d'enracinement ou d'autochtonisation, car certains ayant précédé de loin l'expérience coloniale, pousse à indiquer qu'à la base du principe réside une démarche d'implantation qui devient le principe culturel au cœur de l'autochtonie. Tel que nous l'avons indiqué, nous retiendrons, pour la réflexion, outre le cas de l'écriture francophone du Pacifique exploré dans un autre cadre, un seul cas où l'on *devient* effectivement autochtone ; la réponse oriente ensuite le reste de la réflexion, où même l'espace qui rejette la validité du paradigme, du fait des conditions de son utilisation, démontre qu'il est inscrit dans un processus effectif d'autochtonisation.

Pour ce cas à retenir, il s'agit de la migration du peuple guin-ewe du sud du Togo, sur la côte ouest-africaine, tel que l'écrivain Félix Couchoro en fait la matière de son écriture littéraire. Pour ce groupe culturel, l'Histoire rappelle qu'il y eut, au XVII<sup>e</sup> siècle, sur l'instigation de commerçants navigateurs européens, des dissensions entre des peuples locaux de la région. La défaite de l'un des groupes aura poussé celui-ci à partir s'installer dans une région adjacente, plus à l'est, sur la même côte ouest-africaine (Nicoué L. Gayibor, 2001a). Au XX<sup>e</sup> siècle, ce peuple *immigrant*, ou de *nouveaux colons*, participe à la lutte politique qui demande l'indépendance du territoire qu'il aura formé par les alliances culturelles avec les populations rencontrées sur place, à la suite de son exode du XVII<sup>e</sup> siècle. Entre-temps, tout en n'oubliant pas l'histoire de sa migration, c'est un peuple qui se sera redéfini dans son nouvel écosystème au point d'en faire une culture distincte de celle d'origine, demeurée au Ghana, pays voisin du Togo. C'est un tel processus d'acceptation et d'implantation effective qui créera l'autochtonie qu'il réinvestit dans la revendication politique. Dans cet exemple, le camp *adverse* reste celui du colon européen dont la présence sur la terre en contentieux repose non sur une acceptation, au sens écosophique, mais sur un

rapport d'intérêt qui va déboucher sur la posture discursive qui négativise le paradigme de l'autochtonie, par exemple à travers celui de l'*indigène* dans le discours moderne, européen colonial ou occidental.

Sur le plan littéraire, c'est ce complexe culturel que l'écrivain Félix Couchoro met en scène tout au long de son œuvre littéraire. Il le met en scène pour contrer les prétentions idéologiques du discours colonial dans ses paradigmes fonctionnels, *territoire colonial*, ou *possession coloniale*. En cela, il atteste l'autochtonie de ce complexe culturel dans le sens ontologique posé ici. Dans ce sens, *même* le sujet migrant peut entrer dans l'autochtonie à partir de son rapport à la terre d'élection et de sa conformité à l'état de cette terre. La réflexion épistémologique, en Occident, informée dorénavant de la question écologique, redécouvre le principe de la résilience qui accompagne, au sens mélioratif d'*adaptation*, de *composition avec*, le souci du retour de l'être humain au rapport nécessaire à la nature dans son sens le plus épistémique ou fondamental (Virginia García-Acosta, 2018). Le fait politique, tel qu'intégré au principe de l'État moderne, s'exclut ici, dans son rejet de tel rapport intrinsèque à la terre, à la nature, au profit de son principe idéologisé du *contrat social*, limité que ce dernier demeure par les termes de la *frontière* idéologique, qu'elle soit nationale, économique, sociale ou politique. Il en est de même de l'État post-colonial dans les espaces anciennement colonisés dont traitent également les écritures francophones. L'écosophie met en question ce principe idéologisé de la frontière qui fait fi des principes fonciers de l'interrelation des composantes de l'écosystème planétaire, telle la question de la *diversité* (paysages, cultures, langues, faune, flore, etc.). L'œuvre de Félix Couchoro situe son discours autochtone sur ce plan et l'active dans son rappel de l'Histoire et de la prévalence nécessaire de la langue locale, langue *autochtone* par définition. L'exemple littéraire à retenir, à titre illustratif, devient donc celui de cet écrivain, fils



d'immigrants sous-régionaux, nagos ou yoroubas, du Nigeria voisin, et d'autres peuples locaux, du Bénin également voisin, mais qui associe sa carrière littéraire et son œuvre littéraire à la cause du nationalisme guin-ewe au Togo colonial. Félix Couchoro aura saisi, peut-on dire, la pertinence d'un mouvement d'autochtonisation inscrit en opposition à la posture anti-écosphique de la colonisation européenne sur le terrain : « Dans nos pays, nous avons notre éducation, des formes courtoises de langue, une culture d'esprit, un code de convenances, des usages, des cérémonies où l'emphase ne le cède en rien au désir d'être poli et de plaire », écrit-il dans son premier roman, *L'Esclave*, publié dans les années 1920 (2005b). De ce point de vue, *ne devient pas autochtone qui veut*. Cela demeure particulièrement pertinent devant le débat des Amériques, en ce début de 3<sup>e</sup> millénaire de l'ère chrétienne, où la parole autochtone commence à émerger du discours nationaliste, ou patriotique, du colon européen qui n'aura pas cessé de se revendiquer de l'Europe d'origine. La perspective écosphique, ou philosophie écologique, *écologie profonde*, propose une réévaluation du rapport entre l'être humain et son écosystème planétaire, y compris avec tous les autres êtres vivants de cet écosystème (Simon Levesque, 2016 ; Arne Næss, 1989 ; Félix Guattari, 2000, c1989 ; Arran Stibbe, 2015 ; Hicham-Stéphane Afeissa, 2015).

Pour Simon Levesque (2016), qui en fait part dans sa propre réflexion sémiotique, le philosophe norvégien Arne Næss est le fondateur de l'écosphie, ou de l'*écologie profonde*, et s'il a présenté ses réflexions dans ce sens dès 1972, c'est, dit-il, en 1974 qu'il publie son ouvrage fondamental pour l'écosphie, *Ecology, Community and Lifestyle* (1989), et d'abord en version norvégienne. Pour Arne Næss, indique également S. Levesque, l'écosphie est un paradigme de la réflexion écologique qui s'inscrit dans un cadre philosophique *original* car orienté vers l'action, que ce soit à travers l'engagement politique ou dans l'action

quotidienne. La combinaison de ces deux niveaux d'actions doit alors devenir un *art de vivre*. Pour S. Levesque, ainsi, la grande influence de Næss se situe au niveau de l'incidence de sa pensée sur l'environnement qui nous entoure, dans le sens où notre influence doit résulter en un moindre impact sur cet environnement et en une survie accrue des communautés humaines dans cet environnement. Pour S. Levesque, également, le sémioticien et psychiatre français Félix Guattari (2000, c1989) introduit le concept de l'écophilosophie entre les années 1980 et les années 1990. Ici, pour F. Guattari, l'écophilosophie est plutôt conçue comme un cadre d'opposition au modèle capitaliste et ensuite comme un paradigme qui prend en compte le cadre environnemental, social et mental, ou psychologique, de l'individu. Si, en cela, le concept de l'écophilosophie combine les deux racines grecques, *Oikos*, ou domestique, et *Sophia*, sagesse, le renvoi de l'*éco*, tel dans *écologie*, au domestique excédera ce sens pour embrasser, du point de vue alors de l'écophilosophie, notre « Oikos », c'est-à-dire la Terre comme un tout tel que nous l'habitons. De ce point de vue, l'écophilosophie devient « un point de vue philosophique ou un système inspiré par nos conditions de vie dans l'écosphère », « *A philosophical world view or a system inspired by our living conditions in the ecosphere* » (Levesque, 2016 : 512). Dans les deux acceptions de Næss et de Guattari, l'écophilosophie est pourtant plus qu'un système abstrait de pensée. Elle en appelle, pour S. Levesque, à un changement radical de vision et de croyances, mettant en questionnement le modèle anthropocentrique qui aura régi la dichotomie longtemps établie entre la nature et la culture (en Occident, tout au moins), tout comme la notion de domination et d'appropriation des autres espèces, ou des propres prémices de la vie. S'il doit donc y avoir un changement épistémique dans les modèles établis, pour la pensée écophilosophique, ce devrait être au niveau du *style de vie* de l'écophilosophe, de même qu'à celui de ses actions, notamment dans l'expression et la promotion des principes de l'« écologie

profonde », *Deep Ecology* ; il devient l'agent du changement souhaité. Pour S. Levesque, le *style de vie*, éthique et politique, que promeut l'écophilosophie, peut aller, particulièrement dans la perspective de Næss, jusqu'à l'ascétisme complet, dans le sens de la pensée de Spinoza, où Dieu est l'équivalent de l'ordre de la nature, ou la Nature elle-même. La pensée écophilosophique ne se limite donc pas au principe du rapport de l'être humain à son écosystème planétaire à évaluer, comme elle s'étend aussi à son *rééquilibrage*, pour situer l'être, au nom de sa propre survie, en tant que *partie intégrante* de cet écosystème, et non *en-dehors*, et encore moins *en domination*, de cet écosystème.

### **Explicitation**

Pour l'écrivain Félix Couchoro, qui est suffisamment présenté dans le numéro de la revue *Les Cahiers du GRELCEF* consacré en 2011 à la textualisation des langues dans les écritures francophones (Laté Lawson-Hellu, 2011), l'écriture est une partie intégrante de la *lutte* de reconnaissance du peuple autochtone ewe dans ses expressions sous-régionales. Le groupe culturel guinewe, ou *guin*, ou encore *mina*, de son appellation officielle française, constitue l'une de ces variantes du groupe ewe pour lequel l'histoire indique la provenance du Nigeria voisin autour du XI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne (Benjamin Lawrence, 2005 ; Nicoué Gayibor 2001a). Dans cette *lutte*, qui n'est pas que symbolique, c'est-à-dire liée à l'écriture littéraire, car ayant marqué le propre parcours politique ou activiste de l'écrivain à l'époque des nationalismes anticolonialistes du XX<sup>e</sup> siècle sur le continent africain, la question de la langue devient primordiale. Pour Isabelle Simoes Marques (2011), qui revisite les principales réflexions théoriques sur le plurilinguisme en littérature, celui-ci, dans ses déclinaisons diverses, de Mikhaïl Bakhtine (1970, 1978) à Rainier Grutman

(1997) ou à Lise Gauvin (1999), ou encore à Jean-Marc Moura (1999), pour les écritures *postcoloniales*, dont les écritures francophones, la pratique de l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression littéraire et particulièrement romanesque, est un acte politique lorsqu'est prise en compte la problématique de l'intentionnalité de l'écrivain, ensemble avec son rapport à la question identitaire. Ce rapport de la question de la langue à la question identitaire devient cardinal dans les situations de hiérarchisation axiologique des cultures comme dans le contexte colonial européen. Pour les écritures francophones du *Sud*, dont celles d'Afrique, des Caraïbes, de l'Océan Indien, ou de l'Océan Pacifique, sinon du Maghreb et du Mashreq, écritures dont la plupart se comprennent épistémologiquement à partir d'un tel cadre historique, discursif et imagologique, la pratique littéraire, chez l'écrivain, l'écrivaine, se double d'une pratique linguistique dans laquelle le fait de la langue répond aux mêmes principes axiologiques du fait ou de l'idéologie coloniale. Si la langue du colonisateur est au sommet de telles hiérarchisations idéologiques, les langues locales de l'écrivain se retrouvent au bas de l'échelle qui finit par devenir institutionnelle, à l'image du champ littéraire *postcolonial*, pour J.-M. Moura. C'est une situation qui recoupe dorénavant avec les questions liées à l'autochtonie.

Si, en effet, dans le débat en cours, en matière de justice sociale ou de décolonisation, à l'entrée dans le nouveau siècle, en même temps que les contestations sporadiques de la violence coloniale ou suprématiste à l'encontre des peuples de *couleur*, la question de l'autochtonie renvoie à l'occupation de la terre, du territoire, ou du pays, c'est aussi dans ce débat que l'autochtonie s'associe la question de la pratique linguistique, ne serait-ce que dans les expressions symboliques telles la littérature. La réflexion déjà existante sur la pratique du plurilinguisme en littérature éclaire la propre réflexion menée ici.

Pour la question de l'autochtonie, à pouvoir résumer sous les paradigmes de l'*originel* et de l'*authentique*, la question coloniale aura installé une dichotomie idéologique entre cet *originel* et l'*étranger* que distingue aussi le paradigme. C'est bien, dans le discours colonial, cet *étranger* épistémique qui devient, paradoxalement et idéologiquement, la référence ou la norme (sous le label de la modernité) dans les sphères de fonctionnement de la vie collective dans l'espace de l'autochtone. Du principe des langues officielles propre aux espaces post-coloniaux aux références culturelles d'ensemble, c'est bien aussi le *premier* habitant, ou l'habitant le plus *ancien* du territoire, qui se retrouve subjugué et relégué au second plan dans son espace collectif sous l'injonction de la force. Le principe de l'État moderne est de chercher, sur ce plan, à supprimer les particularités internes, ethniques, culturelles, linguistiques, au nom de l'unité nationale à bâtir ou à maintenir. Les États post-coloniaux en ont gardé le principe mais à partir de l'ancienne référence coloniale, du domaine du droit à celui de la pratique économique (voir Justin Koné Katinan, 2018).

Dans la réflexion concernant la problématique de l'autochtonie, les faits culturels et de langues autochtones sont ainsi relégués aux seconds plans, voire éliminés. La langue locale, dans cette perspective épistémologique, est aussi la langue autochtone remise en cause dans le discours de pouvoir ou dans les pratiques institutionnelles agréées par le pouvoir, qu'il soit interne, ou externe, comme dans la problématique du néocolonialisme qui affecte l'État post-colonial (le retour de l'ancien pouvoir colonial par le biais économique). La pratique littéraire post-coloniale en donne aussi la mesure, à l'exemple du champ littéraire *francophone*, écrite institutionnellement dans la langue de l'ancien colonisateur. S'il est convenu que la pratique de l'hétérogénéisation linguistique en littérature, particulièrement dans des contextes d'hégémonie comme celui de l'histoire coloniale européenne, est un fait de *résistance*, une telle résistance intègre le

paradigme de l'autochtonie pour permettre d'identifier la revendication identitaire, qui lui est inhérente, à une *revendication d'autochtonie*. En d'autres termes, en visant la revalorisation du fait culturel dont rend compte la langue locale, la pratique du plurilinguisme conduit à la revendication d'autochtonie, ne serait-ce qu'à un niveau épistémique de refus de l'hégémonie, celle notamment de l'*étranger* épistémique. Dans ce sens, et pour sa part, la société occidentale de migration évoque le paradigme foncièrement politique de l'*intégration*, lequel reprend les termes identitaires retenus pour l'identité *nationale* mais par-delà le fait culturel *sur le terrain*. Celui-ci, au demeurant, est renvoyé aux identités *régionales* détachées alors de la problématique de l'*intégration nationale*.

Dans ce débat, qui demeure implicite, autour du statut de l'autochtonie, la question de l'implantation devient cruciale. Entre l'autochtone, arrivé *plus tôt*, et le colonisateur, par exemple, arrivé *plus tard*, dans le contexte colonial, l'autochtone a la préséance, du point de vue de cette arrivée *avant*. Il faut souligner cependant, dans les termes de la réflexion en cours, aujourd'hui, notamment en matière écologique ou en écosophie, sur l'interrelation de toutes les composantes humaines et non humaines de l'écosystème planétaire pour la poursuite de l'intégrité à la fois de l'écosystème et de ses composantes, les bénéficiaires de cette intégrité, que la question de l'autochtonie soulève *avant tout*, c'est-à-dire *naturellement*, celle du rapport à la terre, au territoire, à la culture locale, tout comme à la *résilience* en tant que modalité d'adaptation. Est *autochtone*, dès lors, outre le moment d'implantation, toujours nécessaire, l'appropriation ontologique du nouvel espace et l'émergence *naturelle* du complexe culturel devant déterminer les modalités de survie de la collectivité concernée dans un tel espace. Dans l'histoire coloniale européenne, une telle appropriation épistémique ne s'est pas toujours produite, générant la distinction, maintenue, de *peuples autochtones* et de *peuples non autochtones*. Ces derniers

sont soit l'Européen de naguère, arrivé pour des raisons d'exploitation ou de peuplement, ou le *migrant* ayant suivi, peu ou prou, les propres intérêts de l'Européen précédemment arrivé sur le terrain et qui y aura maintenu ses attaches *civilisationnelles* avec son espace d'origine, espace *étranger* à l'espace de l'autochtonie. Une telle *création* d'autochtonie, qui peut prendre longtemps à se faire, ou moins, comme dans l'histoire des Caraïbes, est mise en lumière dans l'émergence de cultures et de langues qui vont fonder, par la suite, des revendications identitaires ou politiques devant des questions d'hégémonie, qui demeurent souvent politiques. On peut penser, ici encore, aux Amériques *modernes* foncièrement redéfinies dans la perspective de l'ancien *migrant* européen puis des autres peuples entraînés de gré ou de force dans les suites de la migration de l'Européen (esclavage, flux migratoire ultérieur), au détriment des peuples autochtones qui se seront pourtant approprié l'espace *plus tôt* et dans la perspective ontologique évoquée ici. C'est une telle appropriation ontologique, qui génère l'autochtonie, qui définit aussi les cultures dites *africaines*, voire *traditionnelles*, pour le discours colonial européen ou occidental, dans le cas du continent africain.

Dans la mesure où l'écriture francophone, qui est née dans la dichotomie idéologique instaurée par le discours colonial entre *culture officielle* et *cultures périphériques*, s'inscrit en résistance épistémologique, c'est-à-dire dans les faits ou symboliquement, face à l'idéologie coloniale et à ses extensions post-coloniales, telle dans la question de la *modernisation* quasi-obligatoire des anciens espaces colonisés<sup>57</sup>, cette résistance est aussi une demande de restitution de statut d'autochtonie, et donc de référence existentielle, individuelle ou

---

<sup>57</sup> Pour le cas du Mexique post-colonial et les problèmes épistémiques de cette modernisation, par exemple, voir Isabelle Rousseau (1999).

collective. Le plurilinguisme littéraire, qui traduit une telle revendication identitaire, devient aussi celle de l'autochtonie, nous l'avons indiqué. Au-delà de la réflexion épistémologique qui en fait part, c'est dans les textes que les écrivains, les écrivaines, peuvent en formuler les termes, et dans l'extrême variété des *artifices* littéraires qui portent alors leur intentionnalité *politique*. Dans le cas de l'écrivain Félix Couchoro, celui-ci y associera le rappel historique, que la réflexion théorique conceptualise sous les paradigmes du *discours mémoriel*, de la *réécriture de l'Histoire*, du *rappel de l'Histoire*, autochtone, en l'occurrence. Pour cet écrivain, seront pris certains de ses romans où il recourt par exemple à l'*artifice* du paratexte ou du plurilinguisme littéraire pour préciser le statut d'autochtonie de la langue et du peuple auxquels renvoie le symbolisme de la fiction créée. Ce seront, parmi la vingtaine d'œuvres produites par l'écrivain dans le genre romanesque ou dans celui du récit (2005a, 2006a, 2006b), deux romans aux titres bien significatifs, *L'Héritage, cette peste*, ou *Les Secrets d'Éléonore*, en sous-titre (HCP, 2005c), et *Ici-bas, tout se paie* (IBP, 2005d), ce dernier titre, non au sens de mercantilisme, mais de justice transcendante, celle du *Destin*, de la *Nature*, pour l'écrivain.

## Extensions

Dans *L'Héritage, cette peste*, l'intrigue voudrait qu'un père, planteur ou exploitant agricole local, dans l'espace culturel guin-ewe du Sud-Togo, meure intestat, du moins en apparence. Il laisse en héritage ses plantations et, du fait de l'absence de ses volontés testamentaires, comme l'exigerait le modèle moderniste occidental, les biens laissés font l'objet de règlements de compte entre ses enfants et son fils adoptif auquel devait échoir la gestion des biens, étant l'aîné supposé de la famille. Le secret de son statut d'enfant *adopté*, mais non



dans le cadre du droit moderne, lequel lui aurait conféré les mêmes droits qu'aux enfants *légitimes*, n'est su que des autres enfants du père, par le biais de leurs mères, la famille étant polygame. C'est au décès du père que le fils *aîné* apprend ainsi qu'il n'a droit à *rien* dans les biens laissés par le défunt, et encore moins à la gestion de ces biens, même par procuration. Le coup de théâtre, dans le récit, provient de la fille de la famille, Éléonore, qui donne son sous-titre au texte. Le lecteur, la lectrice, apprend qu'en réalité le père avait laissé un testament, une lettre, rédigée, comme les autres correspondances dans le roman, dans la langue locale, l'ewe, et indiqué comme tel dans le récit (*HCP* : 372, 385 pour le testament), quand bien même le contenu de la correspondance est rapporté en français dans le texte. Dans cette spécificité linguistique, la lettre fait entorse à la langue officielle du principe de droit moderne auquel renvoie la démarche du père défunt, ici, l'existence d'un testament écrit, devenant ainsi la marque de l'intentionnalité identitaire de l'écrivain. En outre, le problème *technique* que visait à contourner le père, *simple* exploitant agricole, non versé dans les affaires du droit positif, pour l'écrivain, lequel problème renvoie à la question de l'appropriation ontologique de la terre ou de l'espace dans la problématique de l'autochtonie, est l'arrivée non régulière de ce fils *adoptif* dans la famille. À ce titre, même le droit coutumier aurait eu de la difficulté à l'intégrer dans la famille, s'il ne faut que prendre la *bienséance*, y compris dans le contexte culturel local mis en écriture : il est le fils de la relation extraconjugale de l'une des épouses du père, ce qui le disqualifie, en principe, dans la question de la succession en cause. Cela lui sera rappelé, dans le roman, par les fils d'une autre des épouses du père, dans une lettre également (*HCP* : 372), pour lui signifier, à sa surprise, son retrait des affaires de la famille. Le père était conscient d'une telle situation future, qu'il appelait déjà « la bataille pour la succession » (*HCP* : 335). Il aura ainsi décidé de laisser ses directives à la *fille* de la famille pour qu'elle prenne des mesures

pour empêcher la mise à l'écart du fils d'adultère. C'est ainsi par le principe du mariage endogamique qu'il confie à cette *filles* la mission de justice au nom de ce fils arrivé par infraction, mais qui se sera comporté avec la droiture du fils légitime. Le roman se termine par le retour des biens indivis du père à la fille, après que les *garçons* de l'*autre lit*, pour le dire ainsi, auront décidé de vendre leur part d'héritage, et donc d'occasionner le morcellement de la propriété foncière, agricole, laissée par le père. Elle aurait acheté sous prête-nom les biens ainsi vendus, et rétabli l'intégrité de la terre *reçue en partage*. Elle aura aussi décidé d'épouser celui que le recours au droit moderne aurait considéré comme son frère. L'absence d'adoption officielle aura autorisé ce recours à la pratique coutumière, rappelée en langue ewe dans le texte, littéralement, *mariage à la maison*, qui rétablit les torts d'un vice-de-forme que le père avait entraperçu : « Mariage de raison, celui de Léon et d'Éléonore. / Et, comme on dit chez nous : mariage de maison, *ahome nyonu dede* » (HCP : 393).

Pour l'écrivain, l'histoire coloniale aura divisé la terre des Ewe. C'est ce qu'il rappelle dans le prologue du roman, mais aussi, autrement, ailleurs, dans le chapitre liminaire du deuxième roman retenu, *Ici-bas, tout se paie*. Déjà, dans le prologue de *L'Héritage, cette peste*, l'écrivain rappelait l'importance du recours à l'histoire récente, coloniale et moderne, dans la naissance de ce qui devait devenir l'État post-colonial du Togo, et dans son vice-de-forme juridique. Dans ce vice-de-forme, que souligne l'écrivain à l'orée du roman, et qui réactive la question de l'indivisibilité du patrimoine familial développée dans le roman, la colonisation se sera faite sur la base d'une représentation juridique (illégitime) que ne reconnaît pas le droit moderne, invalidant de ce fait le traité de protectorat qui donnait naissance au Togo allemand à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le symbolisme du roman actualise ce souhait, politique, de l'écrivain, celui de l'invalidation subséquente de l'histoire coloniale sur la *Terre des aïeux*, comme

cela se dit localement, terre *autochtone*, autrement dit. Cet espace de la terre des Ewe, espace précolonial de fait, couvre le sud des territoires nationaux du Togo, du Bénin, espaces francophones post-coloniaux, et du Ghana, espace anglophone issu de la colonisation britannique. Sur le plan officiel, l'Ewe du Togo (dans ses variantes locales de Tado, de Notsè, de Badou, de Bè, d'Amoutiévé, à Lomé, bourgades de la migration interne du peuple ewe), l'Ewe générique du Bénin (dans ses déclinaisons à travers les peuples Fon d'Agbome/Abomey, ou Gouns, de Hogbonou/Porto-Novo, par exemple) et l'Ewe générique du Ghana (à travers ses déclinaisons locales de Ho, de Keta, ou d'Aflao, par exemple, également) ne se connaissent pas comme tels, et donc sont des *citoyens* de pays différents, et ce, jusqu'en Côte d'Ivoire, où les Anyi seraient aussi membres du grand groupe Ewe (Simon-Pierre Ekanza, 2001). En cela, la langue ewe, dans ses variantes régionales, historiques, d'un point de vue sociolinguistique, ne se constituerait plus un référent suffisant pour maintenir l'unité que cherche à rappeler l'écrivain. Dans sa pratique littéraire, qu'il s'agisse des intrigues, des valeurs morales, des faits de société, des aspects culturels célébrés ou à *améliorer*, telle la question de la dot des jeunes filles, ou qu'il s'agisse des personnages, dans leurs contradictions ou dans leurs triomphes sur le *destin*, particulièrement colonial ou moderniste, l'écrivain célèbre un tel espace transnational autochtone. Dans sa pratique de la langue coloniale française, pour cette écriture, il prendra soin d'inscrire la pertinence d'ensemble des variantes de la langue de ce peuple victime de l'idéologie coloniale. Sa *résistance* visera à dénoncer cette idéologie coloniale que l'histoire post-coloniale n'a pas réussi à *déloger*, dans son maintien de l'héritage du fait colonial, celui de la *division*.

Si, dans *L'Héritage, cette peste*, il s'est agi de rétablir l'indivisibilité des terres agricoles du père défunt en passant par l'officialisation, par la coutume, du fils autrement *illégitime*, mais qui a démontré son souci de la propre intégrité du

*patrimoine* familial, il s'est agi aussi, à l'écrivain, de dire la nécessité de rétablissement de l'intégrité du peuple autochtone dans ses variétés géographiques, humaines, et linguistiques locales. Comme il l'indique au début du roman *Ici-bas, tout se paie*, c'est dans le rappel de l'histoire précoloniale, puis de l'évolution sémantique du nom des bourgades générées par les *voyages* sous-régionaux du peuple, qu'il réitère, dans son discours d'écrivain et d'intellectuel alors, un tel symbolisme historique d'*autochtonisation*. Pour lui, dans le chapitre liminaire du roman, la ville située en terre ghanéenne, où se déroulera une grande part de l'intrigue, une ville frontalière entre le Togo et le Ghana, Aflao, aura été fondée par les ancêtres partis de ce qui est devenu le Bénin, de l'*autre côté* donc du Togo qui sépare le Ghana et le Bénin post-coloniaux. Il en est ainsi du jeu sur la signification du nom de la bourgade, Aflao, de son origine sémantique, « *Houlahou* », que traduit l'écrivain, « le pays Hula a germé ici » (*IBP* : 698), à son européanisation progressive ultérieure, « *Plahou* », puis « *Aflao* », dont le texte dit que c'est une appellation « facile » adoptée par les « conquérants blancs » (*Ibid.*). Ce rappel, et la dénonciation qu'il porte, s'opère par l'insertion plurilinguistique dans l'écriture en français.

Certes, l'écriture fait, ici, de l'histoire, et demande la restitution de l'intégrité des terres du grand groupe ewe face à l'histoire coloniale, mais elle met aussi sur pied un complexe discursif qui aboutit au rappel du statut *autochtone*, statut validant, de l'espace problématisé par l'Histoire, notamment l'Histoire coloniale. À la fin de l'histoire du nom de la ville frontalière dans le chapitre liminaire d'*Ici-bas, tout se paie*, l'écrivain précise combien « l'Afrique est une », lorsque, dit-il, « un « Houla » de Grand-Popo (Dahomey<sup>58</sup>) possède, après maintes générations, des parents et des cousins à Aflao (Ghana) »

---

<sup>58</sup> Ancien nom de l'actuel Bénin.

(*IBP* : 698), et il termine par le double souhait que « le ciel bénisse les tenants de l'Unité africaine et fasse que leur vœu se réalise effectivement un jour » (*Ibid.*). Le symbolisme de *L'Héritage, cette peste* tournait autour de ce double vœu. De fait, dans l'intentionnalité de l'écrivain, le roman n'est une *peste*, tout autant que l'ensemble de ses autres œuvres, que pour le discours colonial qui impose l'*étranger* épistémique à l'autochtone, et qui serait *dérangé* par le discours revendicateur et revalorisant qui défait les acquis de l'histoire de violence. Si ce roman emprunte la voie du personnage féminin, de la *filles*, pour rétablir l'intégrité de la terre (patrimoine familial dans le roman), c'est aussi dans ce clin d'œil culturel local à la Terre-Mère susceptible d'apporter le réconfort devant la situation de crise ou d'injustice. La réflexion écosophique, à prêter ici à l'écrivain, se justifie, non dans les termes de telle réflexion largement suscitée par la prise en compte, en Occident, de l'échec du modèle moderniste qui conduit à la *catastrophe* écologique planétaire, mais dans la conviction culturelle locale, autochtone, du lien transcendant entre le féminin et la terre nourricière. Une telle pensée *traditionnelle* que réactive l'écrivain, est aussi redécouverte dans celle que propose l'écosophie et qui dit la validité des savoirs locaux, autochtones, longtemps péjorés par le *discours moderne*, cheval de bataille de l'*étranger* occidental en-dehors de ses terres. Le retour à ces savoirs locaux participe des solutions imaginées pour remédier à la crise écologique dont se préoccupe, à contre-cœur, l'Occident, en ces années liminaires de nouveau millénaire. Le nouvel intérêt de la question autochtone se justifie par ce besoin de l'Occident de se trouver une solution devant la crise d'ensemble que le capitalisme aura fini par générer, mais que les écritures francophones, telles les écritures dites *postcoloniales*, à l'image des sagesses locales dont elles s'inspirent, avaient déjà formulée, dans leur principe de résistance symbolique : la nécessité de pérennité de l'autochtonie. Parce que le principe de l'autochtonie, qui entraîne le respect

de la terre, le principe de la *résilience*, lequel est une autre forme de respect de l'environnement et de toutes les formes des sollicitudes envers les composantes de l'écosystème planétaire, espace transcendant de soutien exclusif de la Vie, c'est-à-dire du *Vivant*, est une modalité intrinsèque de la vie, qui soutient le principe de la vie, et qui est tout simplement la poursuite de la Vie, de son Bien fondateur.

## **Conclusion**

Nous pouvons rappeler, en conclusion, que les définitions de l'autochtonie conduisent à la prise en compte d'un processus ontologique, écosophique, d'implantation dans un territoire, et d'acceptation des conditions écosystémiques de ce territoire. Nous pouvons rappeler aussi que c'est l'absence d'un tel rapport ontologique qui conduit aux problématisations, politiques, idéologiques, de la question autochtone. Octave Crémazie (1896), que rappelle Dominique Combe dans un texte qu'il reprend dans son ouvrage *Poétiques francophones* (1995), déplorait, au XIX<sup>e</sup> siècle, le fait que la littérature canadienne-française n'avait su avoir son moment de gloire parce qu'elle avait choisi de s'écrire dans la langue du pays de départ, et non dans les langues, huron, iroquoise, par exemple, de la terre d'installation du colon européen à l'origine de la création du pays et de sa littérature. Pour l'expérience caraïbe issue de l'histoire coloniale européenne, le contentieux économique, politique, stratégique, imagologique (représentation de soi) de l'Europe colonisatrice a eu besoin d'inférioriser tout autre sujet du processus migratoire, des premiers peuples à ceux que la colonisation et l'esclavage ont amenés dans les îles, pour authentifier son occupation des terres dans le sens de ses intérêts de sujet d'origine *étrangère*, européenne, dans ce cas. Dans le cours de l'histoire, le

migrant forcé, *antillais*, parce qu'il n'avait plus le choix, s'est installé dans les nouvelles terres, y a développé des *réflexes* qui vont devenir culturels, telle la langue créole, et que l'intellectuel, tel Édouard Glissant dans le *Discours antillais* (1981), va appeler à rassembler, reconnaître et revendiquer. La littérature francophone des Caraïbes, de toute son existence, n'a manqué de participer à la constitution de cette autochtonie caraïbe, créole, si l'on veut, alors en cours ; Édouard Glissant parlera de *créolisation*. Ici, bien que le discours colonial, pour sa non-autochtonie, ait inscrit le mépris dans l'intelligibilité idéologique du paradigme de l'autochtonie, le processus naturel que rappelle la perspective écosophique aura tout de même inscrit les *nouveaux* peuples de la Caraïbe dans le processus de l'autochtonie, où la *créolisation* devient de fait une *autochtonisation*. On peut donc finalement *devenir* autochtone, mais il faut le vouloir.

C'est ainsi transformé en paradigme, pour la réflexion épistémologique, que le *devenir autochtone* dont il est question en somme peut avoir alors d'autres applications pratiques. Dans un jugement resté célèbre dans la tradition biblique, le roi Salomon aurait proposé de *couper en deux* le bébé en contentieux de deux mamans qui le réclamaient, le second bébé de l'histoire étant décédé, étant aussi l'enfant de l'une des deux mères. La maman légitime refuse la solution, préférant que l'autre mère prenne l'enfant. La *fausse* mère venait d'approuver la solution, qui tuerait ainsi l'enfant vivant. Dans la symbolique que permet d'établir cette *histoire*, notamment dans la question israélo-palestinienne d'actualité, laquelle rejoint celle de l'autochtonie, il est question d'occupation de terre. Un premier groupe s'est sédentarisé dans l'espace géographique en contentieux, le texte biblique, dans sa dimension exclusivement *historique* pour le propos, attestant du début de cette autochtonisation qui remonte à des milliers d'années au moment où émerge la question du contentieux. Dans ce processus, un royaume s'est créé,

une tradition culturelle, qui accompagne la tradition religieuse, a émergé, et toute l'histoire de la modernité *judéo-chrétienne*, en Europe, ou en Occident, s'est réclamée de telle autochtonisation. Au fil du temps, des aléas historiques, tel l'exil, parfois non voulu, ont marqué la présence de l'habitant initial, et un autre peuple s'est installé dans les mêmes terres, que le fait religieux devra également confirmer. La terre devient la propriété revendiquée des deux peuples, et, dans les deux cas, avec un même processus d'autochtonisation enclenché à des siècles d'intervalle. Au XX<sup>e</sup> siècle, l'habitant initial revient revendiquer la terre, déjà occupée dans la deuxième autochtonisation. Le peuple installé plus tard conteste. La guerre tranche le contentieux et donne la terre au peuple habitant ancien. Le deuxième peuple conclut à l'injustice et demande, à défaut, le partage de la terre. Si Salomon devait trancher le contentieux, il appliquerait sans doute le même jugement ancien. Le bébé vivant, la terre revendiquée, demeurerait indivis, et les deux peuples ayant consolidé leurs autochtonisations respectives vivraient sur les mêmes terres. On parlera alors de *coexistence*, de *réconciliation*, voire de *résilience* épistémique, comme c'était le cas avant la contestation du XX<sup>e</sup> siècle. La question de l'autochtonisation, on peut le voir, peut aussi conduire à la résolution de contentieux autrement insolubles, comme le souhaite la pensée écosophique. Dans la question d'actualité évoquée, on n'oubliera cependant pas *qui est arrivé avant*, qui aurait alors symboliquement le *droit d'aînesse*... La crise en Ukraine, en ce début de millénaire, en est un autre exemple.



## Bibliographie

Afeissa, Hicham-Stéphane, « *Deep Ecology / Écologie profonde* », Dominique Bourg, Alain Papaux (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, P.U.F., 2015, pp. 249-252.

Bakhtine, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970.

---, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

Combe, Dominique, *Poétiques francophones*, Paris, Hachette, 1995.

Couchoro, Félix, *Œuvres complètes, Tome 1. Romans*, Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz, London, Ontario, Mestengo Press, 2005a, 802p.

---, *Œuvres complètes, Tome 2. Romans et récits*, Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz, London, Ontario, Mestengo Press, 2006a, 774p.

---, *Œuvres complètes, Tome 3. Inédits*, Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz, London, Ontario, Mestengo Press, 2006b, 210p.

---, *L'Esclave* [1929], *Œuvres complètes, Tome 1*, London, Ontario, Mestengo Press, 2005b, pp. 19-149. [1<sup>e</sup> édition : Paris, Éditions de la Dépêche Africaine, 1929, 304p ; 2<sup>e</sup> édition : Lomé / Paris, Akpagnon / ACCT, 1983, 299p ; réédition, Lomé, Éditions Akpagnon, 1998, 299p.]

---, *L'Héritage, cette peste* ou *Les Secrets d'Éléonore* [1952], *Œuvres complètes, Tome 1*, London, Ontario, Mestengo Press, 2005c, pp. 325-395. [1<sup>e</sup> édition : Lomé, Editogo, 1963, 160p. ; réédition, Lomé, Éditions Akpagnon, 1998, 159p. En feuillets : Lomé, *Togo-Presse*, du 16 février au 17 avril 1963, 160p.]

---, *Ici-bas, tout se paie* [1963], *Œuvres complètes, Tome 1*, London, Ontario, Mestengo Press, 2005d, pp. 665-729. [En feuillets : Lomé, *Togo-Presse*, du 5 décembre 1967 au 16 janvier 1968, 102p.]

Crémazie, Octave, « Lettre à l'Abbé Casgrain du 29 janvier 1867 », *Œuvres complètes*, Montréal, Beauchemin, 1896 [FIPF, *Littératures de langue française hors de France*, Gembloux, Duculot, p. 442].

Ekanza, Simon-Pierre, « Migrations historiques des Anyi de Côte d'Ivoire », dans N. L. Gayibor, *Le Tricentenaire d'Aneho et du pays Guin. Volume 1 : À l'écoute de l'Histoire*, Lomé, Presses de l'Université du Bénin, 2001, p. 209-232.

García-Acosta, Virginia, « Chapitre 19 – Catastrophes non naturelles et Anthropocène. Leçons apprises à partir des perspectives anthropologiques et historiques », Rémi Beau et Catherine Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Sciences Po, 2018, pp. 325-338.

Gauvin, Lise, *Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle*, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, 1999.

Gayibor, Nicoué L., *Le Tricentenaire d'Aneho et du pays Guin. Volume 1 : À l'écoute de l'Histoire ; Volume 2 : Société, culture et développement en pays Guin*, Lomé, Presses de l'Université du Bénin, 2001a.

---, « Origines et formation du Genyi », *Le Tricentenaire d'Aneho et du pays Guin. Volume 1 : À l'écoute de l'Histoire*, Lomé, Presses de l'Université du Bénin, 2001b, pp. 19-32.

Glissant, Édouard, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1981.

Grutman, Rainier, *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIX<sup>e</sup> siècle québécois*, Montréal, Fides/CÉTUQ, 1997.

Guattari, Félix, *The Three Ecologies [Les Trois écologies*, Paris, Éditions Galiée, c1989], trad. Ian Pindar, Paul Sutton, London, The Athlone Press, 2000.

Katinan, Justin Koné, *Économie et développement en Afrique. La contradiction principale*, Paris, L'Harmattan, 2018.

Lawrence, Benjamin N., *The Ewe of Togo and Benin*, Accra New Town, Woeli Publishing Services, 2005.

Lawson-Hellu, Laté, « La textualisation des langues et la résistance chez Félix Couchoro », *Les Cahiers du GRELCEF*, no 2, 2011, p. 245-260, <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/grelcef/article/view/10468/8484> [consulté le 13 janvier 2023].

---, « La Parole “autochtone” de Déwé Görödé », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 38, no 1, 2023, pp. 78-90.

Levesque, Simon, “Two versions of ecosophy: Arne Næss, Félix Guattari, and their connection with semiotics”, *Sign Systems Studies*, vol. 44, no 4, 2016, pp. 511-541.

Moura, Jean-Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, P.U.F., 1999.

Næss, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, trad. David Rothenberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Rousseau, Isabelle, *Mexique : une révolution silencieuse? Élités gouvernementales et projet de modernisation (1970-1995)*, Paris, L’Harmattan, 1999.

Stibbe, Aran, *Ecolinguistics. Language, ecology and the stories we live by*, Frankfort, Routledge, 2015.