

Université de Montréal

Les enfants dans/de la rue et l'ecclésiologie africaine de l'Église-famille-de-Dieu.
Jalons pour une pastorale sociale de l'enfance à Lomé (Togo)

par

Kokou KPODZO (Jean-Baptiste Vérité)

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D)

en Théologie pratique

Juin, 2005



© Kokou KPODZO (Jean-Baptiste Vérité), 2005

BL

25

U54

2006

v. 020

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Les enfants dans/de la rue et l'ecclésiologie africaine de l'Église-famille-de-Dieu.
Jalons pour une pastorale sociale de l'enfance à Lomé (Togo)

présentée par :

Kokou KPODZO (Jean-Baptiste Vérité)

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

.....
(Président-rapporteur)

Lise BARONI-DANSEREAU
(Directrice de recherche)

Michel BEAUDIN
(Codirecteur)

.....
(Membre du jury)

.....
(Examineur externe)

.....
(Représentant du doyen de la FES)

Résumé

Dans le cadre de l'approfondissement d'une inculturation qui prendrait plus sérieusement en compte les grands défis sociopolitiques, économiques, anthropologiques et ecclésiaux de l'Afrique, le Synode africain (tenu à Rome du 10 avril au 8 mai 1994) a adopté le concept d'*Église-famille-de-Dieu* pour orienter la dynamique ecclésiale et la pastorale sociale en Afrique. La présente thèse vise à montrer l'écart et la tension dialectique existant, tant au plan théologique que pastoral, entre cette utopie ecclésiologique et la pratique ecclésiale actuelle. Elle vise également, et surtout, à proposer une corrélation organique, vitale et dynamique entre ce rêve d'une ecclésiologie existentielle et l'exigence d'un engagement sociopolitique ferme de la part de l'Église aux côtés d'enfants stigmatisés par la marginalité sociale.

S'il faut admettre qu'une place est accordée aux enfants dans l'enseignement doctrinal de l'Église de Lomé et qu'un accent particulier est mis sur la dignité et la promotion de l'enfance, par ailleurs, des filles et des garçons, âgés entre 5 et 18 ans, qui vivent *dans* et *de* la rue de cette ville, sont loin d'être une priorité pastorale pour cette Église. Ces enfants ne sont pas seulement marginalisés par les structures sociopolitiques ; ils sont aussi ignorés par les structures ecclésiales. Aucun « espace pastoral » ne leur est ouvert dans la famille chrétienne de Lomé. Cette inertie ecclésiale face à la réification et à l'exploitation de l'enfance laisse perplexe, car, si l'on se réfère à ses origines, la nouvelle culture ecclésiologique africaine devrait constituer un atout indéniable pour une pastorale ouverte sur les questions sociales, surtout celles de l'enfance. L'Église de Lomé ne peut donc pas méconnaître les problèmes vitaux d'enfants en situation difficile et prétendre s'inscrire dans la dynamique de l'*Église-famille-de-Dieu*, une ecclésiologie qui se voudrait active, pratique et attentive aux « signes des temps » dans un continent en crise.

Aussi, d'après nous, les *enfants dans/de la rue* s'avèrent être les révélateurs des ambiguïtés inhérentes à la praxis ecclésiologique à Lomé. Une attention ecclésiale responsable face aux pratiques de survie de ces enfants conduit à une exigence de refondation socio-anthropologique de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* ainsi qu'au dépassement de la tendance apologétique de la grande et solidaire famille

africaine. L'herméneutique corrélatrice établie entre la question sociale de l'errance juvénile et la tradition judéo-chrétienne permet de conclure à cette teneur « ecclésiogénésique » des pratiques des *enfants dans/de la rue* de Lomé. De fait, ces enfants indiquent à l'Église de Lomé que son authenticité et sa crédibilité seront à la mesure de sa capacité de s'enraciner dans l'humus social, en particulier de celui des personnes socialement laissées-pour-compte.

En définitive, le phénomène social des *enfants dans/de la rue* questionne la compréhension que l'Église de Lomé a d'elle-même ainsi que sa mission de levain dans le monde. Il lui permet d'explorer un nouvel horizon éthique pour une intervention ecclésiale conséquente et propice à l'épanouissement intégral des femmes et des hommes de son temps. C'est donc sur le chemin de l'incarnation, voie royale de promotion de la dignité humaine, que la reconnaissance des *enfants dans/de la rue* comme sujets ecclésiaux actifs pourraient ramener l'autodétermination théologique et pastorale de la communauté ecclésiale de Lomé, au Togo.

Mots clés

Enfants dans/de la rue ; socialisation ; marginalisation ; pratique sociale ; ecclésiologie africaine ; Église-famille-de-Dieu ; praxéologie pastorale ; pastorale sociale.

Summary

Within the framework of an elaborated study of an “inculturation” that took into consideration the importance of the socio-political, economic, anthropological and ecclesiastical challenges in Africa, the African Synod (held in Rome from April 10th to may 8th 1994) adopted the concept of the *Church-family-of-God* to orient the dynamics of the ecclesiastical and pastoral activities in Africa.

This thesis’s goal is to highlight, on a theological and pastoral basis, the space and the dialectic stain between this Church utopia and the actual way to practice faith. Second, this thesis especially aims to propose an organic correlation between this dream of an existential ecclesiology and the need for a firm socio-political commitment from the Church to stand beside children who are stigmatized by the social marginality.

Even if we admit that in Lomé, space is given to children in the doctrinal teaching of the Church and that a special accent is put on the dignity and the promotion of childhood, paradoxically, boys and girls aged between 5 and 18 years old, who live *in* and *from* the street in that city, are at the bottom of the list of Lomé’s Church pastoral priorities. These children are not only marginalized by the socio-political structures. They are also ignored by the ecclesiastical organizations. In Lomé’s Christian family, no pastoral “way” is opened for them. This ecclesial inertia in the face of the reality of child exploitation is quite perplexing. Considering its origins, the new ecclesiology of the African Church should be solid ground on which to establish a dynamic pastoral approach to all social problems, and especially to those concerning the children of the country. The Church of Lomé can no longer ignore the serious hardships of its children and at the same time claim to be “in sync” with the notion of the *Church-family-of-God*, an ecclesiology which is meant to be active, useful and to care about the “signs of the times”.

On one hand, the *children in/of the streets* reveal the inherent ambiguities of the ecclesiological praxis in Lomé. On the other hand, responsible ecclesial care for the survival of children would lead first to the redesign and reorganisation of the socio-anthropological ecclesiology of the *Church-family-of-God* ; secondly, it would lead the

large and unified African family to move beyond its apologetic tendencies. Correlative hermeneutics of juvenile vagrancy and the Judeo-Christian tradition reveal the “ecclesiogenetic” tenor of dealings with the *children in/of the streets* of Lomé. In fact, they serve to illustrate for the local Church of Lomé that its authenticity and credibility will be measured by its ability to take root in all layers of society, especially those in which the children, the poor, and the socially rejected live.

Consequently, the social phenomenon of *children in/of the streets* challenges the Church of Lomé on her self-definition and mission as the “sourdough” that makes society grow. This social phenomenon help to explore a new horizon of ethics to intervene into a Church pastoral that is consequent and favorable to the complete blooming of women and men of their time. That is on the way to the Incarnation, royal way to promote human dignity, that *children in/from the street’s* acknowledgment as active subjects of the Church could bring back the theological and pastoral auto determination of the Church community of Lomé, in Togo.

Keywords

Children in/of the street ; socialization ; marginalization ; social pastoral praxis ; African ecclesiology ; Church-family-of-God ; pastoral praxeology ; social pastoral.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	iii
Mots clés	iv
Summary	v
Keywords	vi
Table des matières	vii
Liste des sigles et des abréviations	xv
Liste des tableaux	xvii
Liste des figures	xviii
Dédicace	xix
Remerciements	xx

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

1.	Qui sont les enfants dans/de la rue de Lomé ?	3
2.	Les enfants dans/de la rue, une problématique socio-anthropologique	6
3.	Les enfants dans/de la rue, une problématique théologico-pastorale	7
4.	Principaux acquis de la recherche	11
5.	Hypothèse et objectif spécifique de l'étude	15
6.	La perspective méthodologique : la démarche praxéologique	16
6.1.	<i>Le point de départ : une rencontre inattendue</i>	16
6.2.	<i>La démarche praxéologique</i>	17
6.2.1.	L'observation critique	19
6.2.2.	L'interprétation théologique	19
6.2.3.	L'intervention	19
6.2.4.	La prospective	20
6.3.	<i>Les articulations de la recherche</i>	20
6.4.	<i>Pertinence théologique de la méthodologie adoptée</i>	22

**PREMIÈRE PARTIE - OBSERVATION-ANALYSE:
À LA RENCONTRE DES ENFANTS DANS/DE LA RUE**..... 26

CHAPITRE I - L'ENQUÊTE-TERRAIN..... 27

1.	Le milieu de l'enquête : Lomé, la capitale politique et économique du Togo	28
2.	L'enquête proprement dite	30
2.1.	<i>La visée de l'enquête</i>	30
2.2.	<i>La sélection des sources d'information</i>	31
2.2.1.	Les informateurs.....	31
2.2.2.	Les documents.....	32
2.3.	<i>La collecte et l'organisation des données</i>	32
2.3.1.	Les techniques et les instruments de collecte des données.....	32
2.3.2.	L'organisation des corpus et la définition des techniques d'analyse des données.....	35
2.4.	<i>Application des règles d'éthique</i>	36

**CHAPITRE II - LA PRÉSENTATION
DES RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE**..... 37

1.	Résultat du corpus 1	37
1.1.	<i>Sites de l'enquête et nombre d'enfants rencontrés</i>	37
1.2.	<i>Profil d'ensemble des enfants rencontrés</i>	38
1.3.	<i>Portrait des familles des enfants rencontrés</i>	38
1.3.1.	Structure familiale.....	38
1.3.2.	Profession des parents.....	39
1.3.3.	Profession des deux parents, nombre d'enfants et rang familial de l'enfant interrogé en tableau.....	41
1.4.	<i>Dans la rue</i>	44
1.4.1.	Mobile de la présence dans la rue.....	44
1.4.2.	Contact avec la famille.....	44
1.4.3.	Activités dans la rue.....	44

1.4.4.	Relation avec la police.....	44
1.5.	<i>Perspectives d'avenir</i>	45
2.	Résultat du corpus 2	46
2.1.	<i>Le profil des enfants dans/de la rue</i>	46
2.2.	<i>Les facteurs contribuant au phénomène</i>	46
2.3.	<i>La relation avec la société et les problèmes identitaires</i>	47
2.4.	<i>La relation avec l'Église catholique</i>	48
2.5.	<i>Ce que pensent les enfants de leurs parents</i>	49
2.6.	<i>Les conditions de vie</i>	50
2.7.	<i>La perception de la rue et de ses conditions précaires par les enfants</i>	51
2.8.	<i>Les rêves d'avenir</i>	52
3.	Résultat du corpus 3	53
3.1.	<i>Le profil des enfants dans/de la rue d'après les informateurs clés</i>	53
3.2.	<i>Les facteurs contribuant au phénomène</i>	54
3.3.	<i>La relation avec la société et les problèmes identitaires</i>	56
3.4.	<i>Le rapport avec les structures de socialisation</i>	57
3.5.	<i>Les conditions de vie</i>	58
3.6.	<i>Les structures de resocialisation</i>	59
3.6.	<i>Le rôle de l'Église catholique</i>	60
4.	Synthèse	62

**DEUXIÈME PARTIE - INTERPRÉTATION SOCIO-CULTURELLE:
 COMPRENDRE LE PHÉNOMÈNE DES ENFANTS DANS/DE LA RUE** 67

**CHAPITRE III - APPROCHE CONCEPTUELLE
 GLOBALE DE L'ANALYSE DU PHÉNOMÈNE** 71

1.	Une approche à trois niveaux	71
1.1.	<i>Le niveau microsociologique</i>	75
1.2.	<i>Le niveau intermédiaire</i>	76
1.3.	<i>Le niveau macrosociologique</i>	76
2.	L'expression « enfant dans/de la rue »	78

**CHAPITRE IV - PARAMÈTRES
MICROSOCIOLOGIQUES DU PHÉNOMÈNE** 83

1.	Stigmatisation sociale et construction identitaire	83
1.1.	<i>Appellations des enfants dans/de la rue</i>	83
1.2.	<i>Construction identitaire</i>	86
1.3.	<i>Conditions de vie, rêves et impasse</i>	90
2.	Les causes immédiates de la présence d'enfants dans les rues de Lomé ..	93
2.1.	<i>Les facteurs internes</i>	93
2.2.	<i>Les facteurs externes</i>	94

**CHAPITRE V - PARAMÈTRES
MÉSOSOCIOLOGIQUES DU PHÉNOMÈNE** 100

1.	Les avatars socioculturels comme facteurs de marginalisation	102
1.1.	<i>De l'enfant-riche à l'enfant-fardeau</i>	103
1.2.	<i>Le dysfonctionnement des pratiques traditionnelles de circulation des enfants</i>	106
1.3.	<i>Le dysfonctionnement des mécanismes d'entraide sociale</i>	108
1.4.	<i>Le dysfonctionnement de la formation scolaire et professionnelle</i>	110
1.4.1.	La formation scolaire	110
1.4.2.	La formation professionnelle ou l'apprentissage	112
1.4.2.1.	La logique sociale	113
1.4.2.2.	La logique pédagogique	113
1.4.2.3.	La logique économique	114
2.	Les avatars de l'Église catholique de Lomé en matière de socialisation de l'enfance et de la jeunesse	116
2.1.	<i>Propos d'intervenants sociaux</i>	117
2.1.1.	Propos de Monsieur YM	117
2.1.2.	Propos de Sœur Jeannine Brochard	118
2.1.3.	Propos de M. X, responsable du projet JAD	120
2.2.	<i>Profil d'Église qui émerge de ces propos : une Église déconnectée du « réel » de la jeunesse</i>	120

2.3.	<i>La culture théologique et le profil de la pastorale sociale dans l'Église de Lomé</i>	122
------	--	-----

CHAPITRE VI - PARAMÈTRES

MACROSOCIOLOGIQUES DU PHÉNOMÈNE..... 129

1.	Premier déterminant du développement humain : le contexte géo-démographique	131
2.	Deuxième déterminant du développement humain : la dynamique politique	133
3.	Troisième déterminant du développement humain : la dynamique socio-économique	139
4.	Impact des avatars macrosociaux sur le développement humain de la jeunesse	142

TROISIÈME PARTIE - HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE DE LA PROBLÉMATIQUE DES ENFANTS DANS/DE LA RUE..... 155

CHAPITRE VII - LA DIGNITÉ DE L'ENFANT DANS L'HISTOIRE DU SALUT ET DANS LA PRAXIS ECCLÉSIALE..... 161

1.	Dieu et les enfants dans la Première Alliance	163
1.1.	<i>L'enfant comme don et projet pour l'accomplissement de l'Alliance</i>	163
1.2.	<i>Le sort du peuple de Dieu entre les mains d'enfants</i>	165
1.3.	<i>Corrélation entre l'engagement de Dieu pour la promotion des enfants et la dynamique de survie des enfants dans/de la rue</i>	166
2.	Pratiques et enseignements de Jésus au sujet des enfants	171
2.1.	<i>L'interprétation marcéenne de la socialisation des enfants selon Jésus</i>	172
2.1.1.	Un texte type : Mc 10, 13-16.....	173
2.1.2.	Une relecture sociocritique de l'accueil des enfants.....	174
2.2.	<i>Corrélation entre l'engagement de Jésus et la dynamique de survie des enfants dans/de la rue</i>	178
3.	La dignité de l'enfant dans la praxis ecclésiale	180

3.1.	<i>L'Église, des premiers siècles à nos jours, face à la question de l'enfance malheureuse</i>	180
3.2.	<i>Corrélation entre l'engagement de l'Église et la dynamique de survie des enfants dans/de la rue</i>	185

CHAPITRE VIII - LA JUSTICE SOCIALE ET

LA SOLIDARITÉ AVEC LES PAUVRES..... 192

1.	L'impératif de la pratique de la justice sociale et de la solidarité avec les pauvres dans l'Ancien Testament	195
1.1.	<i>Qui est le pauvre dans la littérature biblique ?</i>	196
1.2.	<i>Contexte d'émergence de l'impératif de la justice sociale et de la solidarité avec les pauvres</i>	198
1.3.	<i>Relation entre « l'être-peuple-de-Dieu » et l'exigence de la justice sociale et de la solidarité avec les pauvres</i>	203
1.4.	<i>Corrélation entre la situation des pauvres dans l'Ancien Testament et celle des enfants dans/de la rue</i>	204
2.	Le souci du pauvre dans la tradition chrétienne catholique	209
2.1.	<i>L'exigence de la solidarité : réponse à la pauvreté dans la communauté apostolique</i>	209
2.2.	<i>L'attitude de l'Église post-apostolique face au défi de la solidarité avec les pauvres au cours des siècles</i>	213
2.3.	<i>Corrélation critique entre le « souci du pauvre » et la pratique chrétienne vis-à-vis des enfants dans/de la rue</i>	218

CHAPITRE IX - ENJEUX ECCLÉSIAUX

DE LA PROBLÉMATIQUE DES ENFANTS DANS/DE LA RUE..... 226

1.	Un paradigme pour une ecclésiologie contextuellement signifiante	228
2.	La conception socio-anthropologique de la famille inhérente à la théologie africaine de l'Église-famille-de-Dieu	233
3.	L'enjeu ecclésiologique de l'intégration pastorale des enfants dans/de la rue de Lomé	238

3.1.	<i>La situation de l'intégration des enfants dans/de la rue au cœur de la pastorale</i>	239
3.2.	<i>L'ecclésialité à partir du point de vue des enfants dans/de la rue de Lomé</i> ..	243
3.2.1.	Une ecclésiologie enracinée dans la réalité humaine concrète	244
3.2.2.	Une ecclésiologie centrée sur le sens de la personne humaine et de sa dignité.....	246
3.2.3.	Une ecclésiologie socialement efficiente et efficace.....	249
3.2.4.	Une ecclésiologie de la mémoire subversive du Christ.....	250
3.2.5.	Une ecclésiologie qui combat le réflexe d'auto-infériorisation.....	253
3.2.6.	Une ecclésiologie de la convivialité à contre-courant.....	256

QUATRIÈME PARTIE - INTERVENTION-PROSPECTIVE :

AVEC LES ENFANTS DANS/DE LA RUE,

ÉDIFIER L'ÉGLISE-FAMILLE-DE-DIEU..... 265

CHAPITRE X - LES RESSORTS

ÉTHIQUES DE L'INTERVENTION..... 268

1.	L'éthique du regard	268
2.	L'éthique d'une résistance résiliente	272
3.	L'éthique de solidarité	274
4.	L'horizon d'une pastorale	276

CHAPITRE XI - POUR UNE INTERVENTION CONCRÈTE DE

SOCIALISATION DES ENFANTS DANS/DE LA RUE..... 279

1.	Scénario d'intervention pastorale concrète	279
1.1.	<i>Des activités de sensibilisation</i>	279
1.2.	<i>Des activités de positionnement public</i>	280
1.3.	<i>Des activités de formation pour inscrire les actions dans la durée</i>	281
2.	Difficultés et atouts de l'intervention	281

CONCLUSION GÉNÉRALE..... 283

BIBLIOGRAPHIE	289
1. Sources premières	290
1.1. <i>Sur l'enfance en sciences humaines</i>	290
1.2. <i>Sur l'enfance dans la théologie et la pastorale chrétiennes</i>	293
1.3. <i>Sur la question sociale et/ou l'engagement social des chrétien(ne)s</i>	295
1.4. <i>Sur la théologie africaine et/ou l'ecclésiologie de l'Église-famille-de-Dieu</i>	297
2. Sources secondes	299
2.1. <i>Sur l'enfance en sciences humaines</i>	299
2.2. <i>Sur l'enfance dans la théologie et la pastorale chrétienne</i>	303
2.3. <i>Sur la question sociale et/ou l'engagement social des chrétien(ne)s</i>	304
2.4. <i>Sur la théologie africaine et/ou l'ecclésiologie de l'Église-famille-de-Dieu</i>	305
2.5. <i>Sur le macro-environnement des enfants dans/de la rue de Lomé</i>	305
3. Sources en méthodologie	309
4. Sites Internet	311
ANNEXES	xxii
ANNEXE 1 - L'ENQUÊTE SUR LE TERRAIN	xxii
1. Les entrevues	xxii
2. Le questionnaire pour des entretiens avec les enfants dans/de la rue	xxiv
ANNEXE 2 - LES CARTES	xxviii
1. Carte du Togo et fiche signalétique	xxviii
2. Carte de Lomé avec les principaux sites des enfants dans/de la rue	xxx

Liste des sigles et des abréviations

AD-Togo :	Action Développement Togo
AEMO :	Action éducative en milieu ouvert
APER :	Action pour la promotion de l'enfant rural
APPEL :	Action pour la promotion de l'enfance à Lomé
ATBEF :	Association togolaise pour le bien-être familial
ATPE :	Association togolaise pour la promotion de l'enfance
BICE :	Bureau international catholique pour l'enfance
CERAO :	Conférence épiscopale régionale d'Afrique de l'Ouest
CET :	Conférence des évêques du Togo
CNRS :	Centre national de recherche scientifique
CORSC :	Centre d'observation et de réinsertion sociale
CV-AV :	Cœurs vaillants – Âmes vaillantes
DAS :	Direction des affaires sociales
EDR :	Enfant(s) dans/de la rue
FAK :	Foyer Avenir Kamina
FAME :	Forces en action pour le mieux-être de la femme et de l'enfant
FMI :	Fonds monétaire international
ICAO :	Institut catholique d'Afrique de l'Ouest
INFO :	Informateur clé
IRD :	Institut de recherche pour le développement
JAC :	Jeunesse agricole chrétienne
JAD :	Jeunesse Action Développement
JEC :	Jeunesse étudiante chrétienne

JOC :	Jeunesse ouvrière chrétienne
JRPT :	Jeunesse du rassemblement du peuple togolais
LTDBE :	Ligue togolaise des Droits et du bien-être de l'enfant
MARJUVIA :	Marginalisation juvénile dans les villes africaines
OCDI :	Organisation caritative pour le développement intégral
OMS :	Organisation mondiale de la santé
ONG :	Organisation non gouvernementale
ONU :	Organisation des Nations Unies
ORSTOM :	Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération
PAS :	Programme(s) d'ajustement structurel
PNUD :	Programme des Nations Unies pour le développement
RICAO :	Revue de l'Institut catholique d'Afrique de l'Ouest
RPT :	Rassemblement du peuple togolais
SCEAM :	Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar
SNU :	Société des Nations Unies
UPPE :	Un pas de plus pour l'enfant
WAO :	World Association for Orphans

Liste des tableaux

Tableau I : Canevas pour les entrevues avec les informateurs.....	33
Tableau II : Canevas pour les entrevues avec les <i>enfants dans/de la rue</i>	34
Tableau III : Sites et nombre d'enfants rencontrés.....	37
Tableau IV : Profil des enfants interviewés.....	38
Tableau V : Structures familiales.....	39
Tableau VI : Profession des parents.....	40
Tableau VII : Configuration familiale.....	41
Tableau VIII : Prospective d'avenir.....	45
Tableau IX : Récapitulatif du profil des enfants.....	54
Tableau X : Facteurs explicatifs de la présence des enfants dans la rue.....	56
Tableau XI : Relation des enfants avec la société et leurs problèmes identitaires.....	57
Tableau XII : <i>Enfants dans/de la rue</i> et les structures de socialisation.....	58

Liste des figures

Figure 1 : Appellations des <i>enfants dans/de la rue</i>	5
Figure 2 : Croissance de la population de Lomé entre 1943 et 2004	29
Figure 3 : Population juvénile en rapport avec la population de Lomé.....	29
Figure 4 : Facteurs de prévalence des <i>enfants dans/de la rue</i> de Lomé.....	64
Figure 5 : Modélisation du phénomène des <i>enfants dans/de la rue</i> de Lomé à partir de l'enquête-terrain	66
Figure 6 : Définition bidimensionnelle du phénomène « enfant de la rue » d'après Riccardo LUCCHINI	73
Figure 7 : Le système « enfant-rue » de Riccardo LUCCHINI	74
Figure 8 : Synthèse des trois pôles interdépendants des facteurs déterminants le phénomène « enfants dans/de la rue »	77
Figure 9 : Courbe de croissance de la population du Togo	132
Figure 10 : Organigramme des structures étatiques d'intervention.....	144
Figure 11 : Organigramme des organisations civiles d'intervention	145
Figure 12 : La question des pauvres dans la littérature vétérotestamentaire	202
Figure 13 : La question des pauvres dans la tradition judéo-chrétienne	222
Figure 14 : Le synode diocésain (1)	247
Figure 15 : Le synode diocésain (2)	247

Dédicace

À Ablavi et à tous les enfants du Togo,
À mes parents, Tassi et Papa, mes sœurs et frères,
À Aimable, à Deo et à Mijo,
À mon frère Achille,
À tous mes confrères du Togo,
À toutes les filles et fils de l'*Église-famille-de-Dieu* du Togo,

À la mémoire de Sœur Jeannine Brochard,
À la mémoire de l'Abbé Chrysostome Dastillung,
À la mémoire du Père Grégoire-Maurice Amegavie,
À la mémoire du Père Paul Kpandu Kolani,
À la mémoire de Mgr Pierre Seshie,

Je dédie ce travail.

Les remerciements

La rédaction d'une thèse est une aventure exigeante. Toutefois, une telle expérience devient passionnante quand on bénéficie du soutien d'accompagnateurs exceptionnels. C'est ce que Mme Lise Baroni-Dansereau et M. Michel Beaudin, respectivement directrice et codirecteur, ont été pour moi. Plus que leur rigueur scientifique, c'est leur engagement concret pour l'épanouissement de la personne humaine qui m'a permis d'aller jusqu'au bout de mon projet. Leur maïeutique m'a permis d'affermir mes convictions profondes et d'aller au-delà de mes intuitions. Cette thèse est aussi leur œuvre et c'est de tout cœur que je tiens à les remercier.

Je tiens à remercier les *enfants dans/de la rue* de Lomé et les intervenants sociaux qui m'ont aidé dans la collecte des données sur le terrain.

Je tiens à remercier les membres du corps professoral, du personnel de soutien ainsi que les collègues étudiants et étudiantes de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal qui m'ont aidé, de quelque manière, dans la réalisation de cette thèse. Je pense en particulier à : Mme Denise Bilodeau, Mme Ginette Poirier, Mme Denise Couture, M. Jean Duhaime et M. Michel Campbell.

Je remercie la Faculté de théologie et de sciences des religions ainsi que la Faculté des études supérieures (FES) de l'Université de Montréal pour les aides financières et les bourses reçues.

Ma gratitude va également à l'archidiocèse de Montréal auquel je suis rattaché pour la durée de mon aventure doctorale et où j'ai eu l'occasion de faire l'expérience de la pratique de l'hospitalité et de la solidarité chrétienne comme lieu d'une manifestation concrète de la catholicité de l'Église de Jésus-Christ.

Je tiens à remercier la Communauté des franciscains et la Communauté des pères missionnaires d'Afrique (Pères blancs) de Montréal pour leur soutien financier.

Je tiens à remercier le Comité Afrique ainsi que la Communauté des jésuites de Montréal de m'avoir permis de me documenter dans leur bibliothèque.

Je tiens à remercier M. Lucien Laverdière (Comité Afrique, Montréal) et M. Yves Marguerat (IRD, France) pour la documentation ainsi que Sœur Antoinette Bisson (scj) qui a accepté de relire mon manuscrit.

Je tiens à remercier les ami(e)s du Centre hospitalier Jacques Viger et du Centre Saint-Pierre de Montréal.

Ma gratitude va également à tous les parents et ami(e)s d'Afrique, du Québec, du Canada et d'ailleurs, qui m'ont soutenu dans ce projet. Je tiens à souligner quelques noms : les Abbés Cyrille Kete, Maurice Delfourd, René Krauzewicz ; Mme et M. Dorgbley, M. Yao Assogba, M. Euloge Dokpo, M. Georges Gaba.

Je tiens à remercier Mgr Philippe Fanoko Kpodzro, archevêque de Lomé, pour sa confiance et son soutien qui m'ont permis d'aller jusqu'au bout de l'aventure doctorale.

Merci à tous ceux et celles qui m'ont soutenu dans la réalisation de cette thèse.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Depuis les années 1980, la question de la marginalité juvénile en Afrique s'est cristallisée autour du phénomène des *enfants dans/de la rue* qui est devenu de plus en plus préoccupant dans les milieux urbains.¹ Une prise de conscience internationale, suscitée par des organisations non gouvernementales (ONG), à l'ampleur de la situation a déjà donné lieu à l'élaboration de programmes spécifiques de réflexion et d'approche d'intervention ainsi qu'à diverses manifestations telles que les célébrations de l'année internationale de l'enfant (1979) et de la jeunesse (1985). Ces initiatives ont permis de souligner l'inacceptable de cette situation dans une Afrique où l'enfant constituait la richesse et le prestige du lignage et de la société.

Pour réussir cette prise de conscience sociale et politique du phénomène des *enfants dans/de la rue*, les organisations non gouvernementales ont dû abandonner, grâce à un travail de terrain acharné, les clichés théoriques traditionnels de l'approche criminologiste pour saisir ce phénomène dans sa nouveauté et dans son originalité comme un fait social dont la dynamique n'est pas étrangère au contexte socioculturel et politico-économique international actuel du continent africain. Elles ont également réussi au cours de la décennie 1980-1990 à faire tomber le masque de l'occultation politique de ce phénomène. Depuis lors, elles ne cessent d'œuvrer pour trouver des solutions adéquates et pertinentes à ce problème social vécu et perçu comme une atteinte à la dignité de la personne humaine, comme une hypothèque de l'avenir de plusieurs enfants, comme une régression socioculturelle, comme une pollution de l'environnement touristique urbain préjudiciable à l'image de l'Afrique et enfin comme une violation de l'ordre social.

La présente étude aborde cette réalité sociale au Togo, plus précisément dans Lomé, sa capitale, comme une problématique à la fois socio-anthropologique et théologique-pastorale devant interpeller l'Église catholique de l'archidiocèse de Lomé qui se définit comme *Église-famille-de-Dieu*.

¹ Cf. Yves MARGUERAT, « Les chemins qui mènent à la rue, Un essai de synthèse sur le processus de production d'enfants de la rue en Afrique noire », *Cahiers Marjuvia*, n° 9, octobre-décembre 1999, p. 45.

1. Qui sont les enfants dans/de la rue de Lomé ?

Dans les rues de Lomé, nombreux sont les enfants qui y pratiquent diverses activités nécessaires à leur subsistance. Certains y vivent au cours de la journée et rentrent dans un foyer le soir : les enfants *dans* la rue. D'autres y vivent de façon permanente : les enfants *de* la rue.

La rue désigne l'espace public, l'endroit où l'enfant n'est pas habituellement censé être pour exercer une activité qui conditionne sa survie.

L'enfant dans/de la rue, est donc un enfant qui vit d'une manière partielle ou permanente en dehors de son foyer et de la responsabilité de sa famille ou de son tuteur, un enfant en déviation par rapport à la situation normale, en ce qui concerne où il vit et ce qu'il fait. D'où la qualification suivante des *enfants dans/de la rue* :

« Il s'agit donc d'enfants et de jeunes (peu importe les limites d'âge précises : disons de moins de 18 ou 20 ans) qui vivent en marge des adultes, échappant à leur autorité comme à leur sollicitude. Tous ne vivent pas totalement dans la rue ou les lieux publics (marchés, gares routières, etc.), mais ils y passent un temps suffisant pour que cette marginalité soit vécue, par tous, comme une situation de l'ordre social. Ce qui exclut, par exemple, les enfants (parfois très jeunes) qui exercent un petit commerce ambulancier pour le compte de leurs parents : il peut s'agir de cas d'exploitation pure et simple par les adultes, et s'il y a délinquance, elle n'est pas du côté des enfants. Ce qui définit les jeunes marginaux est donc qu'ils vivent à l'écart de l'ordre des adultes et y développent une société autonome, perçue comme transgressive et dangereuse. »²

La moyenne d'âge de ces enfants varie entre 8 et 18 ans. Cependant, certains âgés de moins de 8 ans ont déjà 2 à 3 ans d'expérience dans la rue. D'autres ont plus de 18 ans.

Tous sont quotidiennement confrontés aux difficultés liées à la précarité de la vie dans la rue : problème d'alimentation, de logement, de soins de santé et de toxicomanie, d'incompréhension, de mépris et de la méfiance de la société à leur endroit, des formes d'exploitation et parfois même de viol.

² Danièle POITOU, *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol. XXI, n° 4, 1985, p. 497.

Même si aucune statistique officielle n'est disponible sur ce sujet à cause de sa complexité sociopolitique, l'omniprésence des *enfants dans/de la rue* de Lomé est assez frappante. Tout visiteur ou habitant de la capitale togolaise peut facilement se rendre compte de son ampleur. Quelques chiffres sont cependant avancés.

Un rapport intermédiaire d'une étude menée par certaines ONG³ en 1998 à Lomé avance une évaluation approximative de 3000 garçons.⁴ Sans vouloir entrer dans le débat autour de cette statistique, le constat de plusieurs intervenants sociaux et de sociologues qui reconnaissent la rapide évolution du phénomène à Lomé s'impose : de quelques dizaines en 1980⁵ à un millier en 1989⁶, ils parlent de plusieurs milliers de nos jours. Déjà en 1994, un sociologue togolais tirait la sonnette d'alarme : « Tel qu'on voit, écrivait-il, la situation évolue vers le seuil de l'intolérable ».⁷

Il existe diverses appellations ou dénominations pour désigner ces *enfants dans/de la rue*. La figure ci-dessous en énumère les principales.

³ Cette étude a été commandée par les ONG suivantes : Fondation Terre des Hommes ; Action Développement Togo (AD-Togo) ; Action pour la Promotion de l'Enfant Rural (APER).

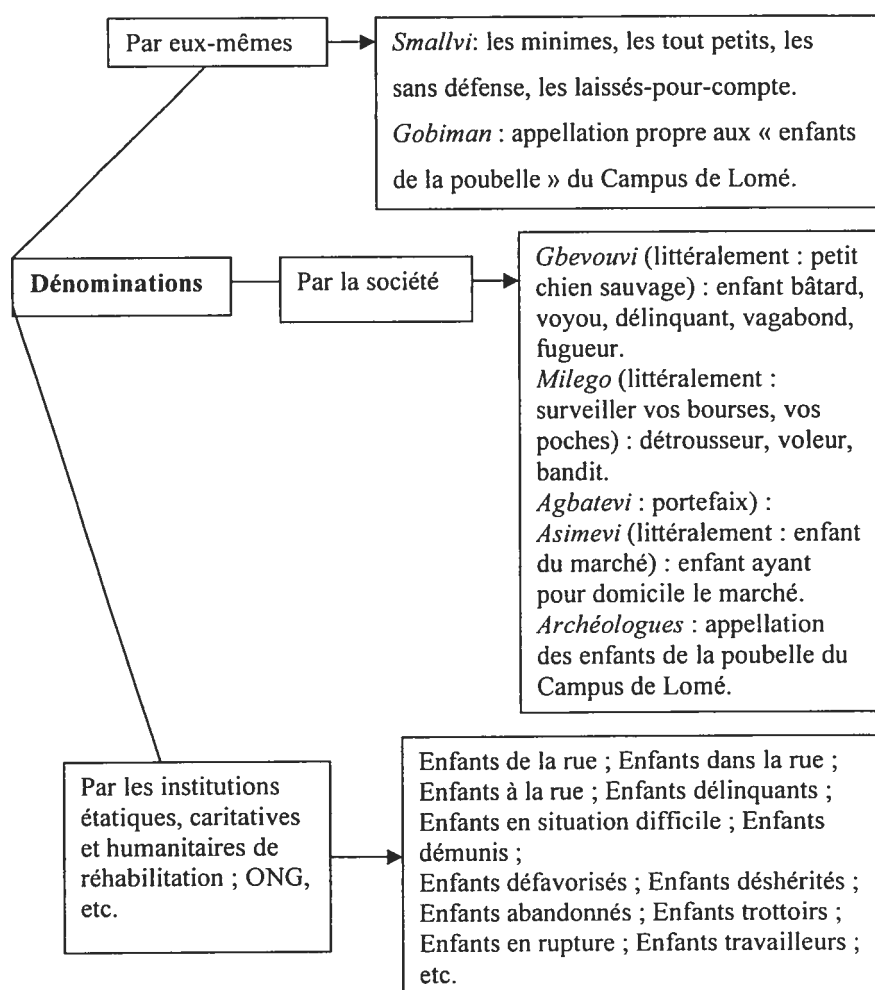
⁴ Cette évaluation ne mentionne pas le cas des filles qui est tout aussi préoccupant que celui des garçons ; Cf. Élisabeth BLANCHET, « Les enfants en circonstances difficiles au Togo : les garçons et les filles des rue de Lomé », *Cahiers Marjovia*, n° 7, 1998, p. 79.

⁵ Idem.

⁶ Olivier HAUVILLE, *Enquête sur les « jeunes de la rue » à Lomé*, Lomé, OXFAM-AD-TOGO/JAD, juillet 1989. 35 p.

⁷ Komi Gratias GLIGBE, *Analyse des difficultés de réinsertion sociale des « Enfants de la rue »*. Cas du Projet JAD et les enfants du Grand Marché de Lomé, Lomé, Université du Bénin, 1994, p. 73.

Figure 1: Appellations des enfants dans/de la rue de Lomé



Ces termes traduisent une vision soit positive soit négative des *enfants dans/de la rue* et ont, par conséquent, un impact sur la formation de leur identité et sur leur intégration sociale.

De façon générale, les *enfants dans/de la rue* se reconnaissent comme des « sans voix », des petits et parfois même comme des rebuts dont la société souhaiterait se débarrasser.

Ces enfants se retrouvent partout où ils peuvent trouver quelque chose à faire : dans les centres d'affaires (banques, hôtels) ; aux grands et petits marchés de la capitale ;

au port autonome de Lomé ; à la zone frontalière de la douane Togo-Ghana (Aflao-Kodjoviakopé) ; dans les gares routières ; aux abords du restaurant du Campus de Lomé ; dans les terrains de stationnement ; aux abords des feux tricolores ; les grands dépotoirs ; les terrains de jeux ; etc. Les refuges pour la nuit sont diversifiés. La plupart des petites filles partagent avec leurs aînées une chambre délabrée, insalubre louée à plusieurs (0,05 à 0,1 \$ US par nuit). Quant aux garçons, les permanents de la rue, l'important est de trouver un endroit sécurisé à l'abri des rafles policières (sous un étalage au marché, dans les terrains de stationnement, dans les gares routières, etc.).

La situation de ces enfants apparaît comme un démenti, dans les faits, du paradigme⁸ traditionnel de l'enfant richesse et avenir des familles, des collectivités et de la nation.

2. Les enfants dans/de la rue, une problématique socio-anthropologique

Dans la conception traditionnelle du Sud-Togo, l'enfant était considéré comme une richesse. La qualité du rapport à l'enfant était le baromètre qui servait à jauger le degré d'humanisation d'une personne, d'une famille ou d'une collectivité comme l'expriment les adages *Éwé*⁹ suivants : *Vi ye nye ame*, i.e. « c'est l'enfant qui est (qui fait) la personne » et *Vi ye woa fome*, i.e. « c'est à partir, c'est autour de l'enfant que la famille se construit » ou « c'est l'enfant qui fait la famille ». L'enfant constituait donc le capital le plus précieux de la famille, du clan et de la collectivité.

Cette importance attachée à l'enfant était traduite par l'accent mis sur la procréation considérée comme un devoir à la fois individuel et social. C'est par la procréation que le phylum clanique se perpétue, dit-on, et qu'une vie réussie est celle qui se continue à travers une nombreuse postérité, signe de prestige et d'autorité. C'est dire que l'enfant et son devenir était un enjeu social de taille pour lequel la collectivité est prête à tout sacrifier. C'est ce que traduisent les expressions *Éwé* telles que : *Naneke me*

⁸ D'après Hans KÜNG, « un paradigme est un ensemble ou une constellation globale constituée d'attitudes, de valeurs, de techniques, partagées par les membres d'une communauté donnée. » ; Hans KÜNG, *Le christianisme, ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1999, p. 176.

⁹ Langue parlée dans le sud du Togo.

wu vi le anyigba sia dzi o, i.e. « rien ne surpasse l'enfant sur cette terre » ; *Vi nyo wu ga*, i.e. « l'enfant vaut mieux que l'argent » ; *Klugã menye vigã o*, i.e. « l'esclave ne vaut pas l'enfant auquel on a soi-même donné naissance ».

Cette conception populaire, à laquelle se réfèrent sans cesse certains discours officiels culturels, religieux et politiques, est réellement mise à rude épreuve par les conditions de vie de bon nombre d'enfants qui constituent, aux dires de plusieurs parents, de véritables charges. De richesse ontologique (*Vi ye nye ame*) et de pilier de la famille (*Vi ye woa fome*) l'enfant est de plus en plus perçu comme « une charge », *Vi zu agba*, i.e. « enfant-charge », « enfant-décharge » et « sans famille » dont le type représentatif est *l'enfant dans/de la rue*.

3. Les enfants dans/de la rue, une problématique théologico-pastorale

Il peut paraître banal de le souligner, mais c'est toujours une question sociale et pratique qui conduit à une prise de conscience pour une identité ecclésiale. C'est toujours à partir du courage et de la volonté pour aborder les vrais problèmes de la société qu'une configuration historique de communautés chrétiennes se donne une identité propre. L'émergence de l'ecclésiologie de *l'Église-famille-de-Dieu* ne fait pas exception à cette règle. De fait, le processus de réflexion éclairée devant conduire plus tard au choix de ce modèle ecclésial particulier en Afrique n'est pas un problème d'ordre théologique ou dogmatique, mais plutôt un problème d'ordre social et pratique autour de l'éducation scolaire dans les écoles catholiques en Haute-Volta (l'actuel Burkina Faso). Tout comme la question de nourriture dans la communauté primitive des Actes des Apôtres a suscité l'invention de la diaconie (Ac 6, 1-7), l'image d'une *Église-famille* s'origine dans une crise existentielle :

«Durant une demi-douzaine d'années, de 1964 à 1969, l'Église catholique, au niveau de la direction nationale de l'enseignement catholique en tant qu'employeur, s'est affrontée à l'État dans l'un des plus graves conflits sociaux au pays, conflit qui a abouti à la remise des écoles privées catholiques au gouvernement [...].

Si le nœud du conflit était le retard de plus en plus long des subventions de l'État à l'Église [...], du point de vue pastoral, la crise a, en fait, révélé progressivement que, malgré le grand nombre de chrétiens dans le pays, il n'y avait pas encore une conscience claire de communauté [...] capable d'assumer ses responsabilités vis-à-vis d'elle-même et devant l'État. [...]. Le résultat positif de cette crise scolaire fut la prise de conscience des laïcs d'un christianisme trop individuel ».¹⁰

Telle est la genèse d'une ecclésiologie qui se veut collée à la réalité existentielle et historique de son milieu d'émergence. Une ecclésiologie qui, tout en prenant pour modèle la Sainte Trinité, part des défis du terrain, et en s'inspirant des pratiques de l'Église primitive, insiste de façon assez particulière sur l'idéal familial de la culture africaine comme socle anthropologique de son inculturation. L'idée d'une configuration ecclésiologique fondée sur le paradigme de la famille n'est donc pas, à la source, le fruit d'un quelconque concile ou synode de la hiérarchie catholique. Elle n'est pas non plus l'aboutissement d'un travail de laboratoire réalisé par quelques théologiens professionnels et chevronnés. Le problème de l'avenir des enfants et des jeunes a été l'événement déclencheur de l'élaboration de cette ecclésiologie spécifique. Malheureusement on perd de vue ou trop souvent on laisse dans l'ombre cet événement fondamental. La présente thèse souligne cette lacune en rapport avec la question des *enfants dans/de la rue*.

Déjà en 1986, dans le cadre du Synode¹¹ extraordinaire célébrant le 20ème anniversaire du Concile Vatican II, Mgr Anselme Titianma Sanon, évêque de Bobo-Dioulasso (Burkina Faso), avait déploré le manque d'attention de ce Synode à l'enfance et aux problèmes qui l'assailent, alors que la problématique des *enfants dans/de la rue* était d'actualité dans les débats sociaux depuis au moins deux ans :

¹⁰ Jean-Marie Kusiele DABIRÉ, « L'Église-famille de Dieu. Approche théologico-doctrinale », *RICAO*, n° 14-15, 1996, p. 84 ; Bernadette ROAMBA, dans *Téléma*, n° 1-2, 1997, p. 45-46. Nous soulignons ici l'importante contribution de Bernard YANOOGO qui a été le premier à rédiger une thèse de doctorat en théologie sur le thème de « l'Église-famille-de-Dieu » : *Église-famille au Burkina-faso*, ICAO, Abidjan, 1991.

¹¹ Il est à noter que c'est ce Synode qui avait ouvert un nouvel avenir à l'ecclésiologie africaine en retenant le concept de l'*Église-famille-de-Dieu* comme concept opératoire.

« De tous les textes [du synode], écrivait-il, le monde de l'enfance est absent, lui qui aura vingt ans en l'an 2000. Si la jeunesse a été mentionnée, peu d'éléments se rapportent à elle ».¹²

Une décennie plus tard au Synode africain, tenu à Rome du 10 avril au 8 mai 1994, où ce concept opératoire de l'*Église-famille-de-Dieu* a acquis le statut de projet de modèle ecclésiologique en Afrique, la question de l'enfance est demeurée marginale. Que signifie ce fait : omission ? silence ? méconnaissance ?

Pourtant Mgr Gregory Kpiebaya, évêque de Wa au Ghana avait attiré l'attention de ses pairs synodaux sur le sujet en les invitant à ne pas oublier ceux et celles qui ploient sous l'assommoir de la pauvreté, en particulier les « enfants abandonnés dans les rues ».¹³

Cette nouvelle ecclésiologie africaine qui se voudrait active, pratique et attentive aux signes des temps a-t-elle le droit de méconnaître les problèmes vitaux d'enfants en situation difficile dans un continent en crise tout en prétendant être une image/figure et un projet de réalisation de l'Église de Jésus-Christ ? Ces *enfants dans/de la rue* ne constitueraient-ils pas, dès lors, des révélateurs des ambiguïtés inhérentes à une telle ecclésiologie quant à la pratique sociale du milieu qui la porte ? Ne seraient-ils pas des signes de contradiction capables de pousser les communautés africaines à dépasser aussi bien la tendance à une ecclésiologie apologétique de la grande et solidaire famille africaine que ses approches théoriques si souvent contredites par les faits ? Même si « pendant longtemps la société a essayé de ne pas voir un problème qui dérange son image de la famille unie et responsable, cellule de base d'une société juste et harmonieuse »,¹⁴ l'*Église-famille*, qui affirme avoir pour « mission de travailler à transformer la cité »,¹⁵ a-t-elle le droit de se prêter à ce jeu de méconnaissance ou de négligence d'un problème social d'une telle importance ? Ne devrait-elle pas, au contraire, se sentir concernée et interpellée, tant dans son être ecclésial que dans son agir pastoral ?

¹² Anselme Titianma SANON, *SEDOS Bulletin*, n° 2, 1986, p. 54-58.

¹³ Maurice CHEZA, (dir.), *Le Synode africain, Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 58.

¹⁴ Thérèse AGOSSOU, (dir.), *Regards d'Afrique sur la maltraitance*, Paris, Karthala, 2000, p. 5.

¹⁵ Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, n° 28.

L'affirmation d'une identité ecclésiologique n'aurait de sens que par son enracinement dans la quête de l'intégrité humaine, point de départ de la praxis jésuanique du Royaume de Dieu (cf. Lc 4, 18-20). Le phénomène social des *enfants dans/de la rue* questionne donc la pertinence de la dimension humaine, sociale, politique, relationnelle et évangélique de cette nouvelle orientation ecclésiologique. De fait, s'il est vrai que « les gens, ce sont les mots avec lesquels Dieu raconte son histoire »,¹⁶ les enfants – surtout en situation difficile – devraient en être des expressions privilégiées et non des « maux » à éviter. L'Évangile ne les présente-t-il pas comme un modèle du Royaume, et leur accueil un signe d'appartenance au Royaume de Dieu, à la communauté des disciples de Jésus ? Toute ecclésiologie devrait donc être mesurée à cette aune évangélique. Aussi, pour parvenir à une authentique *Église-famille-de-Dieu*, « il faudra se tenir aux côtés de ces gens dont la vie même dit Dieu parmi nous ».¹⁷ Voilà pourquoi il devrait y exister une interrelation et une interaction entre le phénomène des *enfants dans/de la rue* et l'ecclésiologie fondamentalement pastorale de l'*Église-famille-de-Dieu* à Lomé.

Par ailleurs, s'il est également vrai que les modèles ecclésiologiques ne sont pas figés, mais élaborés en fonction des défis et des aspirations des communautés chrétiennes, sous la mouvance de l'Esprit Saint, comment expliquer qu'une ecclésiologie africaine ait pu reléguer aux oubliettes le sort de milliers d'enfants et de milliers de jeunes de ce continent ? Pourquoi la « pastoration »¹⁸ des *enfants dans/de la rue* semble-t-elle orpheline d'initiative et de soutien ecclésial, pastoral et théologique dans une *Église-famille-de-Dieu* pourtant dotée de structures pastorales pour l'enfance, la jeunesse et la famille ? Pourquoi l'*Église-famille* de Lomé ne perçoit-elle pas la prolifération du phénomène de ces *enfants-de-Dieu dans/de la rue* comme un enjeu socio-ecclésial majeur ? Une communauté ecclésiale peut-elle prétendre bâtir son ecclésiologie à partir du paradigme de la famille et ne pas être particulièrement attentive

¹⁶ Propos d'un enfant, cité dans Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récits de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 17.

¹⁷ Edward SCHILLEBEECKX, *Op. cit.*, 1992, p. 20.

¹⁸ L'expression est empruntée à Marie-Dominique CHENU, « Théologiens du Tiers Monde », dans *Concilium*, n° 164, avril 1981, Paris, Beauschesne, p. 41.

au sort d'enfants en situation difficile ? N'y a-t-il pas là une contradiction flagrante ? Enfin !

Dans quelles mesures et à quelles conditions cette ecclésiologie peut-elle être porteuse d'une dynamique sociale capable de contribuer à des alternatives au phénomène des *enfants dans/de la rue*, au risque d'être, en cas d'échec, une simple superstructure idéologique, dépourvue de signification, superfétatoire et vide de sens ? En quoi sur le plan culturel, social, politique, éthique, théologique et pastoral le phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé constitue-t-il un défi ecclésiologique pour l'Église de Lomé ? Qu'est-ce que l'herméneutique théologique du phénomène des *enfants dans/de la rue*, dans son rapport avec l'orientation, la réflexion et la pratique pastorale, révélerait et apporterait pour l'édification d'une telle ecclésiologie ?

4. Principaux acquis de la recherche

Dans l'état actuel de la recherche sur le phénomène des *enfants dans/de la rue* en Afrique, il n'y a pas de thèse en théologie sur le sujet. Cette recherche est ainsi une première dans son approche théologique du phénomène des *enfants dans/de la rue* en général, et de ceux de Lomé en particulier. Seules existent des études à perspective sociologique.

Parmi ces travaux, la recherche du sociologue Olivier Hauville¹⁹ s'est efforcée de déterminer les lieux de provenance des *enfants dans/de la rue* de Lomé (Togo). Cette étude fournit la statistique suivante : 65 % des *enfants dans/de la rue* à Lomé sont « produits » par la ville de Lomé et ses environs (la Région Maritime), 3,4 % viennent de la Région des Plateaux, 0,9 % de la Région Centrale, 2,7 % de la Région de Kara (Togo), 21 % des pays limitrophes du Togo et 7 % sont de provenances indéterminées. Selon lui, les causes de ce phénomène sont la pauvreté et le dysfonctionnement de la cellule familiale.

¹⁹ Olivier HAUVILLE, *Op. cit.*, 35 p.

Gratias Komi Gligbe²⁰ fait, quant à lui, l'évaluation d'un projet non gouvernemental de réinsertion des mineurs de la rue, JAD (Jeunesse Action Développement). Il souligne que l'efficacité des solutions aux problèmes vécus par les *enfants dans/de la rue* est corrélative au degré de la prise de conscience collective et à l'implication de toute la société face aux drames de ces jeunes.

Un autre mémoire de maîtrise en psychosociologie, présenté et soutenu par Baoubadi Antoine Kokou Bawa²¹ sur le phénomène des *enfants dans/de la rue*, en particulier du campus de Lomé, a mis l'accent sur les « retombées sociologiques et psychologiques de la vie de ces enfants sur la société et sur leur propre personnalité ».²²

L'Association *Marjuvia* (Marginalisation juvénile dans les villes africaines), lancée par Yves Marguerat, chercheur à l'IRD (Institut de recherche pour le développement, ex-ORSTOM²³) en France, et Danièle Poitou, sociologue au CNRS, a publié un ouvrage composé de soixante cinq documents sur le thème des *enfants dans/de la rue*.²⁴ Les auteurs embrassent dans leurs analyses tout le continent africain et traitent de la rapide extension du phénomène. Dans une réflexion étiologique, ces auteurs donnent la parole à ces enfants qui racontent leurs souffrances, leurs angoisses, leurs plaisirs, leurs espoirs et leurs stratégies de survie dans la rue.

Par ailleurs, à partir de plusieurs articles de Yves Marguerat parus dans les *Cahiers Marjuvia*,²⁵ on peut se faire une idée de la question et de la situation des *enfants dans/de la rue* au Togo, plus précisément dans la capitale togolaise. D'après cet auteur,

²⁰ Komi Gratias GLIGBE, *Op. cit.*, 110 p.

²¹ Antoine Kokou Baoubadi BAWA, *Une analyse des conditions de vie des enfants en situation difficile à Lomé : le cas des enfants des poubelles du campus universitaire*, Lomé, Université du Bénin, septembre 1997, Mémoire de maîtrise en psychosociologie, 139 p.

²² Antoine Kokou Baoubadi BAWA, *Op. cit.*, 1997, p. 22.

²³ ORSTOM : Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération.

²⁴ Yves MARGUERAT et Danièle POITOU, (dir.), *À l'écoute des Enfants de la rue en Afrique Noire*, Paris, Fayard, 1994, 628 p.

²⁵ Les *Cahiers Marjuvia* (marginalité juvénile dans les villes africaines) est une revue spécialisée qui sert de lien entre les chercheurs, les intervenants sur le terrain et les organisations qui s'intéressent au préoccupant problème de la marginalité et de l'exclusion des enfants et des jeunes dans les villes africaines. C'est un forum où recherche scientifique et pratique sur le terrain se confrontent de façon interactive. Son premier numéro remonte à 1995.

le phénomène des *enfants dans/de la rue* est assez récent en Afrique, d'une manière générale après les indépendances des années 1960. La visibilité sociale et la prise de conscience des autorités de ce phénomène sont encore plus récentes, vers les années 1980. Cependant Lomé, la capitale togolaise, fait exception à cette règle puisque ce phénomène y est précoce et reconnu tout simplement comme une délinquance juvénile, à la fois par l'opinion publique et les autorités, dès les lendemains de la deuxième guerre mondiale. L'apparition d'institutions spécialisées pour enfants et jeunes délinquants en 1949 est très significative. Cette précocité est expliquée par l'histoire sociale de la ville.²⁶

La plus récente étude (octobre 1998) sur le sujet a été réalisée conjointement par trois organisations non gouvernementales qui interviennent au Togo.²⁷ Cette étude fait état de statistiques approximatives qui montrent l'expansion du phénomène et l'inclusion de plus en plus manifeste des filles.

Ces études permettent d'affirmer que le phénomène des *enfants dans/de la rue* à Lomé n'est plus à considérer comme un phénomène marginal et caché, et que le Togo n'en a pas le monopole.

De fait, en République Démocratique du Congo (RDC), le professeur Ma Solo Masiala,²⁸ dans son ouvrage intitulé *Les enfants de personne*, démontre que le phénomène de la rue n'est qu'un reflet d'une pathologie sociale qui augure un avenir difficile et des conséquences graves et imprévisibles pour l'Afrique. Selon lui, la société doit prendre en charge ses enfants qui sont devenus enfants de personne.

²⁶ Selon cet auteur, le statut commercial de Lomé explique le fait que sa population soit caractérisée par la pratique d'une solidarité limitative, d'un individualisme sans grande compassion pour les faibles et d'une grande instabilité conjugale ; Cf. Yves, MARGUERAT, *Lomé, une brève histoire de la capitale du Togo*, Lomé et Paris, Haho et Karthala, 1992.

²⁷ APER, Terre des hommes, AD-Togo, *Les enfants en circonstances difficiles au Togo, Étude du cas des enfants des rues de Lomé, Rapport intermédiaire*, Lomé, 1998, 66 p.

²⁸ Ma Solo MASIALA, *Les enfants de personne*, Kinshasa, éd. Enfance et Paix, 1990, 117 p.

Dans une autre recherche en RDC, le juge des enfants, Renaud Coppieters't Wallant,²⁹ prolonge la réflexion de Ma Solo Masiala et souligne qu'en Afrique, comme le dit la sagesse proverbiale, l'enfant est l'enfant de tous ; il affirme ensuite que l'avenir de l'Afrique est lié au devenir de ces enfants. Si ces derniers sont revalorisés, réhabilités, respectés, éduqués et responsabilisés, ils constitueront l'espoir du continent, d'où l'urgence de la restauration des valeurs morales traditionnelles africaines d'amour, de respect et de responsabilisation vis-à-vis de l'enfance.

Riccardo Lucchini,³⁰ professeur de sociologie à l'université de Fribourg en Suisse, permet de mieux percevoir la complexité du phénomène des enfants de la rue en Amérique latine et au Mexique ; il met en lumière à la fois les atouts et les limites de l'approche fonctionnaliste relevant les contraintes structurelles comme facteurs exclusifs de production de ce phénomène et ceux de l'approche interactionniste qui intègre les ressources symboliques de l'acteur désormais actif. Son apport majeur se trouve essentiellement dans l'approche systémique et la construction d'un outil de compréhension idéal-typique du phénomène, le « système enfant-rue », à partir du point de vue, du regard des *enfants dans/de la rue* eux-mêmes devenus des sujets et des acteurs sociaux. Dans cette perspective, la notion de négociation identitaire est un concept fondamental pour rendre compte de la complexité de ce phénomène malheureusement réduit, la plupart du temps, à une construction sociale et médiatique par des institutions d'entraide souvent en concurrence sur le « marché de la misère ».³¹

²⁹ Renaud Coppieters't WALLANT, *Jeunesse marginalisée, Espoir pour l'Afrique : un juge des enfants témoigne*, Paris, l'Harmattan, 1992, 189 p.

³⁰ Les principaux écrits de Riccardo LUCCHINI consultés sur ce sujet sont notamment :

- *La marginalité sociale, une esquisse sociologique*, Lausanne, Grasset, 1979 ;

- *L'enfant de la rue et la consommation de la drogue au Brésil : réflexions sur la toxicodépendance*, Fribourg, Institut des sciences économiques et sociales, 1992, 48 p. ;

- *Enfant de la rue, identité, sociabilité, drogue*, Genève, Éd. Droz, 1993, 248 p. ;

- *Sociologie de la survie : l'enfant dans la rue*, Paris, PUF, 1996, 323 p. ;

- « L'enfant de la rue: réalité complexe et discours réducteurs », *Déviance et Société*, 1998, Vol. 22, n° 4, p. 347-366 ;

- « Nouveau regard sur la réalité complexe des enfants de la rue en Amérique latine », *Nouvelles pratiques sociales*, Vol. 13, n° 1, juin 2000, (Entrevue de Michel PARAZELLI et Mario POIRIER avec Riccardo LUCCHINI).

³¹ Cf. Daniel STOECKLIN, *Enfants des rues en Chine*, Paris, Karthala, 2000, Coll. Questions d'enfances, p. 35.

Pour Riccardo Lucchini, la compréhension du phénomène de l'errance juvénile doit donc passer par la déconstruction de cette image socio-médiatique réductionniste de *l'enfant dans/de la rue*, polarisée autour du couple victime/déviant, pour retourner au paradigme de l'enfant acteur social, dans une perspective constructiviste qui redonne la parole à l'enfant dans son interaction avec le milieu et les autres acteurs sociaux. Le cadre théorique de la présente recherche reviendra sur ce « système enfant-rue » qui permet de passer d'un niveau descriptif à un niveau analytique de la situation des *enfants dans/de la rue* de Lomé.

5. Hypothèse et objectif spécifique de l'étude

S'il est vrai que le rapport à l'enfant est un des lieux privilégiés d'expression de l'indice d'humanité d'une société,³² il va sans dire que toute communauté ecclésiale qui n'intégrerait pas les défis des enfants en situation difficile dans sa théologie, dans son ecclésiologie et dans ses politiques pastorales, porterait gravement atteinte à sa propre identité ainsi qu'au rayonnement de l'économie divine qu'elle est censée actualiser. Et si la pleine réalisation de l'humain constitue un impératif évangélique, l'absence d'une politique pastorale en faveur des *enfants dans/de la rue* dans les orientations pastorales de l'Église de Lomé met à nu les failles et les écarts entre le dire et le faire des communautés ecclésiales quant à la réelle sollicitude vis-à-vis de la population juvénile du Togo, « force vive de la nation » selon la rhétorique des institutions ecclésiastiques et politiques. Pour remédier à cette situation, le projet ecclésiologique de *l'Église-famille-de-Dieu* paraît, de par son évènement déclencheur, tout à fait propice à l'élaboration d'une pastorale intégrative avec les *enfants dans/de la rue* de Lomé. Toutefois, il faudrait que cette pastorale se fonde davantage sur la dynamique du salut apporté par Jésus-Christ, dénonciateur de l'iniquité des idéologies institutionnelles fallacieuses, et transgresseur de tout *statu quo* qui aliénait des individus et des groupes sociaux. Une telle sollicitude pastorale ne se révélerait-elle pas comme l'un des lieux privilégiés d'authentification de l'être et de l'agir de *l'Église-famille-de-Dieu*, creuset d'une fraternité universelle pour la promotion de la dignité humaine ? Ne serait-elle pas une

³² Cf. Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, n° 26.

manière d'actualiser la mission du Christ (cf. Lc 4, 18-19), solidaire des pauvres et des petits ?

Saisir le phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé comme un drame social et un lieu théologique essentiel appelle un engagement chrétien conséquent pour une transformation de la praxis pastorale de l'enfance. Dans cette perspective, l'écart entre la remise en valeur de la famille comme lieu d'intégration sociale épanouissante et l'omission des *enfants dans/de la rue* dans la pastorale de l'enfance de l'Église de Lomé apparaît comme un défi dans l'édification et la réalisation de cette *Église-famille-de-Dieu*. Au regard des valeurs culturelles du milieu togolais, de la dynamique de la tradition judéo-chrétienne et de la praxis de Jésus-Christ, le rapport à ces enfants pauvres et marginalisés est un critère absolument déterminant d'authenticité et de crédibilité. Ainsi la question des *enfants dans/de la rue* devrait faire partie intégrante des préoccupations fondamentales de cette nouvelle ecclésiologie et du projet ecclésial que celle-ci suppose.

En définitive, il s'agira de montrer que la question sociale des *enfants dans/de la rue* est aussi une question ecclésiologique qui appelle une pastorale spécifique et nécessite un engagement chrétien accru.

6. La perspective méthodologique : la démarche praxéologique

6.1. Le point de départ : une rencontre inattendue

Une rencontre et un dialogue avec une fillette en octobre 1993 dans une ville du Togo ont été à l'origine de multiples questionnements qui ont conduit à la rédaction d'un mémoire de maîtrise sur le défi que constituent les marginaux pour la pastorale de l'Église au Togo.³³

³³ Jean-Baptiste Vérité Kokou KPODZO, *La pastorale des marginaux dans l'Église, Un défi : les enfants de la rue de Lomé, Approches et prospective*, Abidjan, ICAO, 1997, 150 p., (monographie).

Cette fillette avait 7 ans, mais n'était pas scolarisée. Son passe-temps favori était soit de rester auprès de sa grand-mère ou de sa mère, toutes deux vendeuses de bière locale dans la rue, soit de se promener sur le terrain de jeu d'une maison de formation située de l'autre côté de la rue en compagnie de sa sœur (5ans) et de son frère (3 ans).

À la question : pourquoi ne vas-tu pas à l'école comme les autres enfants de ton âge, elle répondit que sa mère, monoparentale, n'était pas en mesure de payer sa scolarité qui était de 350 CFA, donc environ 0,5 \$ US, pour l'année. Interrogée, sa mère confirma les dires de sa fille. Le nécessaire fut fait pour que cette enfant commence sa scolarisation cette année-là et depuis elle continue, grâce à la sollicitude de l'Église catholique de cette ville. Ce n'est pas une surprise de savoir que le manque d'argent hypothèque la scolarisation de plus d'un enfant togolais ; cependant il a fallu peu pour amorcer l'éducation scolaire d'un enfant au Togo. Cette rencontre a conduit à s'interroger sur tous ces enfants qui font partie du décor urbain et dont personne ne semble se préoccuper, y compris la pastorale ecclésiale de l'enfance. Et la démarche de praxéologie pastorale s'avère appropriée pour ce type de recherche. En effet, elle promeut une approche herméneutique de type qualitatif en partant de la pratique qu'elle considère non pas comme un simple prétexte, mais comme l'élément central, à la fois le *medium in quo* et le *medium quo*³⁴ d'un processus réflexif d'où peuvent émerger une élaboration théologique, une intervention pastorale, une reconstruction sociale et une transformation ecclésiale.

6.2. La démarche praxéologique

La démarche praxéologique appliquée à la théologie pratique comme méthode d'approche du réel est initiée à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal dans les années 1970.³⁵ À la faveur du développement des sciences humaines, de la promotion de l'interdisciplinarité dans les milieux universitaires et de la brèche de

³⁴ D'après Clodovis BOFF, « La pratique théologique concrète, mise en œuvre à partir, à l'intérieur et en fonction de la praxis, vise à élaborer une théologie engagée et libératrice [...]. La praxis devient même le lieu théologique primordial (milieu dans lequel, *medium in quo*, et milieu par lequel, *medium quo*). » ; Clodovis BOFF, *Théorie et pratique, la méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990, p. 10.

³⁵ Cf. Jean-Guy NADEAU, « Une méthodologie empirico-herméneutique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, (dir.), *Précis de Théologie Pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 232.

l'aggiornamento du Concile Vatican II, les acquis et les méthodes du « faire théologie » traditionnel y étaient remis en question.³⁶ C'est dans ce contexte que la démarche praxéologique a vu le jour. Elle plonge ses racines analytiques dans la méthode des sciences sociales et dans celle des mouvements d'action catholique, la méthode du « Voir, Juger, Agir » (VJA).

La méthode praxéologique saisit la pratique comme le lieu d'une herméneutique théologique et pastorale. Son originalité réside dans l'accent qui est mis sur la pratique comme élément central et fondamental³⁷ de toute la démarche. On part de la pratique et on revient à la pratique. On saisit bien le profil de la praxéologie pastorale dans cette définition qu'en donne Jean-Guy Nadeau :

*« Science empirique et réflexive de l'action pastorale,[...] Science de l'action, la praxéo-logie constitue un discours réfléchi et critique (logos) sur la pratique, l'action sensée (praxis) dont elle vise l'amélioration en termes de pertinence, de cohésion et d'efficacité. Pastorale, elle s'intéresse à des pratiques animées par les enjeux fondamentaux de l'existence humaine, par la mémoire et l'Esprit de Jésus-Christ ».*³⁸

Elle comporte quatre coordonnées majeures : l'observation critique, l'interprétation théologique, l'intervention et la prospective.

³⁶ Signalons ici deux pionniers de la théologie pratique moderne :

- Fr. SCHLEIERMACHER (1768-1834), *Le statut de la théologie : bref exposé*, Traduction de Bernard KAEMPF, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1994 (1830) ; Cf. également Bernard KAEMPF, « Réception et évolution de la Théologie Pratique dans le protestantisme », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Op. cit.*, p. 10-11.

- Vers 1950, le théologien Pierre-André LIÉGÉ qui a su développer une ecclésiologie pratique (cf. Jacques AUDINET, *Écrits de théologie pratique*, Ottawa/Paris, Novalis/Cerf, 1995, p. 33 et 36).

³⁷ Dans la méthode des théologies de la libération, la praxis est également centrale et fondamentale. Mais, ce qui la distingue de la praxéologie pastorale, c'est le choix prioritaire de la praxis des opprimés comme processus réel de la production théologique ; Cf. Clodovis BOFF, *Op. cit.*, p. i-iv.

³⁸ Jean-Guy NADEAU, « Présentation », *Cahiers d'études pastorales*, Vol. 4, (Université de Montréal), Montréal, Fides, 1987, p. 11.

6.2.1. L'observation critique

« Observer une pratique, c'est d'abord prendre conscience de ses modes, objectifs, résultats, tendances, etc. C'est aussi être à l'écoute de ses acteurs, de leurs interactions, histoires, rêves, etc., et prendre conscience de leur diversité [...]. Observer une pratique, c'est aussi saisir le milieu physique social et culturel qui la détermine et avec lequel elle est en interaction, ne serait-ce que par les intérêts de ses acteurs, leurs réseaux, etc. ».³⁹

Cette médiation socio-analytique s'appuie sur une observation distanciée des éléments qui composent la pratique, sur les méthodes des sciences sociales ainsi que sur des référents en sciences humaines. Il s'agit d'appréhender de façon critique la pratique dans toutes ses dimensions afin d'en rendre compte le plus objectivement possible.

6.2.2. L'interprétation théologique

La pertinence du « *com-prendre* » nécessite la relecture de la dramatique dans un réseau interactif de référents qui constitue un éclairage en vue de l'émergence du sens théologique. En praxéologie pastorale, ces référents sont choisis dans les lieux théologiques traditionnels (les Écritures, les écrits de la Tradition, du Magistère et le *Sensus Fidelium*) et dans les lieux théologiques contemporains (les théologiens contemporains et les signes des temps).

6.2.3. L'intervention

L'intervention apparaît comme un axe majeur autour duquel et en vue duquel la démarche s'organise. Loin d'être un ensemble de procédés techniques de planification de l'action concrète, la dynamique du processus d'intervention fait de cette troisième coordonnée un lieu herméneutique de vérification de la pertinence des phases précédentes. Les éléments structuraux caractéristiques de la spécificité de l'intervention en praxéologie pastorale sont : la rupture⁴⁰ ; la dimension politique de l'intervention ; la

³⁹ Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une Affaire de Sens*, Montréal, Fides, 1987, p. 19.

⁴⁰ Il s'agit d'une rupture créatrice et/ou innovatrice qui permet de briser le cours des choses pour susciter une nouvelle dynamique de regard/discernement et d'action. Cette rupture peut aussi porter la marque d'une transgression d'un conformisme culturel ou culturel.

dimension prophétique et pneumatologique du projet d'intervention⁴¹ ; enfin, la dynamique de l'intervention qui doit comprendre le fait de cibler les objectifs en lien avec l'herméneutique du regard et du sens, la recherche des stratégies d'action (conscientisation, sensibilisation, dénonciation prophétique, déconstruction, reconstruction), planification de l'intervention, l'action concrète puis l'évaluation.

6.2.4. La prospective

L'axe prospectif est le dernier point/moment de la démarche en praxéologie pastorale. Cependant il n'est pas un point final, i.e. un point qui met fin au processus. Il est final dans le sens que sans lui tout le processus aurait manqué son objectif. C'est dire que la prospective est en quelque sorte le rêve qui alimente et inspire toute la démarche en lui assurant une pérennité de sens à la fois temporelle et eschatologique.

*« (Elle) fait éclater la barrière de l'immédiateté [...], stimule et entraîne [...], suggère de dépasser la réalité immédiate tout en l'incluant [...]. Elle éveille une saine tension entre la réalité présente et ce vers quoi elle tend. Elle propose une synthèse qui touche à la fois aux acteurs, au milieu, à l'ensemble des éléments de la pratique ».*⁴²

Ces moments de la démarche praxéologique se retrouvent dans les quatre grandes parties dont la présente étude est constituée.

6.3. Les articulations de la recherche

Pour la logique de présentation de notre étude, nous traiterons en deux parties distinctes mais complémentaires le premier axe de la démarche praxéologique, à savoir l'observation critique. Aussi, la première partie, qui s'intitule « *À la rencontre des*

⁴¹ À propos de cette perspective d'interpellation prophétique de l'intervention, Emilio ALBERICH, écrit ceci : « L'intervention de l'Église dans le monde ne doit pas viser sa conservation et sa croissance, mais la croissance du monde selon le plan de Dieu, afin que ce monde devienne plus humain et plus conforme au projet libérateur du Royaume. Et l'Église remplit ce rôle sacramentel, instrumental, en communiant profondément à l'intention et à l'effort de tous ceux qui, croyants ou non, s'engagent dans le monde pour la promotion des valeurs du Royaume » ; Emilio ALBERICH, *La catéchèse dans l'Église*, Paris, Cerf, 1986, p. 28-29.

⁴² André BEAUREGARD, « la pastorale a aussi ses lois : encore faut-il les connaître ! », *Cahiers d'études pastorales*, Vol. 4, (Université de Montréal), Montréal, Fides, 1987, p. 40.

enfants dans/de la rue de Lomé », présentera l'enquête sur le terrain faite d'entrevues et les résultats obtenus de cette enquête.

La deuxième partie consistera en l'analyse et en l'interprétation socioculturelle de la réalité des *enfants dans/de la rue* de Lomé à partir des résultats de l'enquête-terrain et des référents en sciences humaines sur le sujet. Nous l'intitulons : « *Comprendre le phénomène des enfants dans/de la rue de Lomé* ».

La troisième partie se veut une herméneutique qui permettra de mettre en exergue les corrélations⁴³ et les résonances théologiques et ecclésiologiques de la problématique établie dans la deuxième partie. Elle en définira la pertinence ecclésiale en la réinterprétant à la lumière de la tradition judéo-chrétienne et des valeurs fondamentales de l'ecclésiologie de *l'Église-famille-de-Dieu*. Il s'agira, en dernier ressort, de montrer en quoi et pourquoi ces *enfants dans/de la rue* constituent des lieux théologique et ecclésiologique fondamentaux pour *l'Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé. Dans cette partie intitulée « *herméneutique théologique de la problématique des enfants dans/de la rue* », le prisme herméneutique est construit essentiellement autour de deux pôles :

- la prise en compte réelle de tout enfant dans le projet de Dieu. Cela permettra de comprendre que la situation des *enfants dans/de la rue*, fruit de la discrimination, de l'exclusion ou de l'indifférence sociale et ecclésiale, est en réalité une incohérence ou tout au moins une déviation par rapport au projet de Dieu ;

- la solidarité et l'engagement de Dieu aux côtés des catégories sociales les plus défavorisées, valeurs fondamentales se trouvant au cœur des traditions socioculturelles

⁴³ « Une corrélation qu'il ne faut pas concevoir dans un système de questions-réponses, au sens où la pratique questionnerait et le monde de la référence répondrait, mais comme une interaction constante entre les requêtes du temps présent, les pratiques du peuple chrétien et les références fondatrices » (p. 197) ; Laurent GAGNEBIN, « La norme de la Bible en théologie pratique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Op. cit.*, p. 191-201. Jean-Guy Nadeau aussi confirme l'utilisation de la méthode de corrélation pour l'interprétation théologique en praxéologie pastorale : Cf. Jean-Guy NADEAU, « Une méthodologie empirico herméneutique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Op. cit.*, p. 221-234.

togolaises et que l'ecclésiologie de *l'Église-famille-de-Dieu* se propose de redynamiser à partir du ferment évangélique.

La quatrième partie traitera de l'intervention-prospective qui s'impose à partir de l'herméneutique chrétienne du vécu des *enfants dans/de la rue*. Elle dégagera, d'une part, les pistes d'intervention pour une « *intégration socio-pastorale des enfants dans/de la rue* », et, d'autre part, en prospective, la transformation que *l'Église-famille-de-Dieu* pourrait subir dans son interaction avec les *enfants dans/de la rue* de Lomé et à tirer les conséquences de « *l'Église-famille-de-Dieu à l'école des enfants dans/de la rue* ». Tenant compte de ces deux dimensions, cette dernière partie s'intitule : « *Avec des enfants dans/de la rue, édifier l'Église-famille-de-Dieu* ».

Ces quatre parties ont été bâties à partir du processus praxéologique décrit plus haut.

6.4. Pertinence théologique de la méthodologie adoptée

« Émergeant au tournant des années 1960-1970, la théologie pratique contemporaine est largement issue du sentiment d'impertinence du discours théologique et des pratiques ecclésiales de l'époque, [...]. Elle s'inscrit dans un désir de rendre la théologie plus signifiante pour la direction de l'action et de réduire l'écart entre le discours et la vie, entre la théorie et la pratique du christianisme. Il s'agissait alors de retrouver l'existence concrète par-devant l'existence idéale portée par la théologie classique, et de ré-enraciner l'agir ecclésial et la théologie dans ce que d'aucuns appelaient alors « le pays réel ».⁴⁴

De fait, cet enracinement progressif de la théologie pratique permet de mieux saisir le rapport étroit et essentiel entre une ecclésiologie et la société de laquelle elle émerge. En effet, avec la théologie pratique, la critique de la société devient une réflexion sur l'Église s'instituant dans la société et l'analyse de société corrélative à l'analyse ecclésiologique.⁴⁵

⁴⁴ Jean-Guy NADEAU, « Une méthodologie empirico-herméneutique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, (dir.), *Op. cit.*, p. 221.

⁴⁵ Cf. Jacques AUDINET, *Op. cit.*, p. 252.

Dans cette dynamique, s'inscrit la recherche sur les *enfants dans/de la rue* en rapport avec la nouvelle ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* de l'Église de Lomé. Regarder ainsi cette ecclésiologie « à partir d'un lieu inhabituel », ⁴⁶ à savoir le phénomène social des *enfants dans/de la rue* de Lomé, voilà une pratique théologique que certains peuvent juger comme étrangère aux préoccupations théologiques, mais qui s'avère fondamentalement ecclésiologique. Cependant, il est vrai que dans la perspective de la théologie pratique, une ecclésiologie qui ignorerait

*« sa dimension historique, sociale et politique, tout en prétendant s'ajuster parfaitement à la Révélation d'une façon quasi directe, ne peut devenir qu'idéologie mortifère (au mieux insignifiante). Et cela, tant pour elle-même que pour les croyants et les croyantes qui s'en inspirent ».*⁴⁷

Nous estimons que cette préoccupation devrait animer toutes les théologies chrétiennes quelles qu'elles soient, étant entendu que leur ultime fondement est l'incarnation.

La praxis est donc centrale dans la démarche d'analyse en praxéologie pastorale puisqu'il s'agit de faire de la théologie à partir de la pratique. Et cette manière de procéder en théologie peut revendiquer, en toute légitimité, le parrainage des Pères de l'Église, selon Marie-Dominique Chenu :

« La pratique sociale — la praxis — est un élément constitutif de la production théologique. [...]. Ce n'est pas là une nouveauté : chez les Pères de l'Église, la théologie émanait directement de leur pastoration, et, chez les maîtres de la grande scolastique médiévale, la théologie était définie simultanément « spéculative » et « pratique ». Mais, sans parler de l'affaïssement de la basse scolastique pendant plusieurs siècles, qui refoulait dans un empirisme casuistique les opérations du croyant, nous constatons aujourd'hui d'une part l'émergence de nouveaux espaces de la pratique, jadis inconscients, et d'autre part la mise en valeur plus insistante de la dimension historique de la foi.

⁴⁶ Comme l'affirme Jacques AUDINET : « Il s'agit en somme de regarder la théologie à partir d'un lieu autre que le lieu habituel [...]. En somme, la théologie peut-elle intéresser d'autres personnes que le théologien ? [...]. Nous affirmons que la théologie a quelque chose à faire avec la société qui se construit sous nos yeux. Mais comment et à quel prix ? » ; Jacques AUDINET, *Op. cit.*, 1995, p. 205.

⁴⁷ Lise BARONI et Yvonne BERGERON, « Le rôle de la théologie dans la reconstruction sociale », dans Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, (dir.), *Drames humains et foi chrétienne, Approches éthiques et théologiques*, Québec, Fides, 1995, p. 246.

On récuse ainsi la spéculation abstraite, pour donner toute sa portée à la situation concrète du croyant, dans le temps et l'espace. »⁴⁸

Bien adaptée pour saisir la corrélation entre la situation dramatique des *enfants dans/de la rue* et l'ecclésiologie de *l'Église-famille-de-Dieu*, la démarche d'analyse en praxéologie pastorale peut conduire à une intervention participative analogue à celle de Yahvé avec Moïse (cf. Ex 2-3) en vue d'une action de libération, de salut, pour briser le joug de la servitude, de l'exclusion, et surtout de la déshumanisation de ses enfants.

Ainsi, la théologie pratique contemporaine, dont la praxéologie pastorale est une des approches méthodologiques fondamentales, est définitivement « une théologie du salut en acte », une « théologie de l'action et du discernement en vue de l'action, une théologie de la collaboration ou de la non-collaboration entre l'agir humain et l'agir divin dans l'histoire ».⁴⁹ Dans cette perspective, la remarque de Marie-Dominique Chenu sur cette manière de pratiquer la théologie s'avère très pertinente, surtout par rapport aux nouvelles problématiques sociales contemporaines :

« Théologie à partir de la pratique : cela ne veut pas dire seulement qu'elle fait référence aux situations, en vue de repérer des questions inédites ou de proposer de nouveaux champs de lecture, ce serait demeurer dans une certaine extériorité. C'est à quoi s'en tient encore Vatican II, qui déclarait que, profitant de l'expérience des siècles, l'Église « reçoit de l'histoire et de l'évolution du genre humain » (Gaudium et Spes, 44). [...] La praxis, si elle est vraiment pratique ecclésiale de la foi, entre dans le tissu théologique, au point qu'elle y exerce une certaine normativité. Sans détriment pour l'orthodoxie, joue une orthopraxie, dans une réflexion menée au contact « des situations changeantes de ce monde, sous l'impulsion de l'Évangile comme source de renouveau » (Lettre de Paul VI au cardinal Roy, 1971, n° 42). [...] En tout cas, c'est avec cette méthode de la théologie que nous pouvons déterminer honnêtement le rapport du savoir et du faire, posé en toute discipline, mais plus durement en existence chrétienne. Ce n'est pas sans raison, hélas, qu'on a reproché à l'Église son incapacité à réaliser ce qu'elle enseigne, particulièrement dans le domaine de la construction du monde, du progrès de l'humanité, de la proclamation des droits, de la libération des hommes : déclaration rhétorique et appels moralisants, auxquels les actes ne répondent pas.

⁴⁸ Marie-Dominique CHENU, « Théologiens du Tiers Monde », *Concilium*, n° 164, avril 1981, Paris, Beauschesne, p. 41.

⁴⁹ Cf. Jean-Guy NADEAU, « Une méthodologie empirico-herméneutique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, (dir.), *Op. cit.*, p. 222.

Il ne suffit pas de répondre que cette insuffisance ne touche que les conditions économique-sociales et que s'exerce l'efficacité pour l'homme intégral; il faut en voir les causes internes dans la conception et la malfaçon d'une foi abstraite, intemporelle, idéaliste, tombée d'en haut, autoritaire, sans engagement prophétique... « Faire la vérité » (saint Jean) ».⁵⁰

⁵⁰ Marie-Dominique CHENU, « Théologiens du Tiers Monde », *Concilium*, n° 164, avril 1981, Paris, Beauschesne, p. 42.

PREMIÈRE PARTIE

OBSERVATION-ANALYSE

À LA RENCONTRE DES

ENFANTS DANS/DE LA RUE

*« Si la rue est une école de vie, elle est aussi une expérience éprouvante. Ce qui est le plus difficile, c'est le regard que les gens portent sur les enfants qui se trouvent dans la rue. Comme le dit Ricardo, [un enfant de la rue], l'enfant a l'impression de ne pas être considéré comme un être humain, mais bien comme un déchet urbain. Le plus grave pourtant, ce n'est pas ce jugement silencieux par le regard, mais le fait que les gens ne se demandent pas pourquoi ces enfants se trouvent dans la rue. Leur jugement est sans appel. L'enfant se sent transformé en objet. » (Riccardo LUCCHINI, *L'enfant de la rue : carrière, identité et sortie de la rue*, Document Pro fac, Université de Fribourg, Département de sociologie et des médias, 1999, p. 10.).*

CHAPITRE I

L'ENQUÊTE-TERRAIN

Introduction

L'axe d'observation en praxéologie pastorale exige une immersion dans le terrain réel de la pratique observée. Aussi, avons-nous opté, dans le cadre de la présente étude, de ne laisser de côté aucune des sources et des moyens d'information susceptibles de nous faire saisir de l'intérieur la réalité du phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé dans tous les paramètres qui le constitue.

À travers des entrevues sur le terrain, des correspondances et des recherches documentaires, notre visée première était d'aller à la rencontre de ces enfants qui vivent cette expérience de la rue, de recueillir leur perception ainsi que celle de personnes-ressources qui interviennent dans la rue.

Étant donné que le milieu est un paramètre majeur faisant corps avec la réalité de la marginalité juvénile, nous l'aborderons dans le premier point de ce chapitre. Ensuite, nous passerons à l'enquête proprement dite de laquelle nous dégagerons quatre pointes exposées dans une synthèse, à la fin de cette première partie.

1. Le milieu de l'enquête : Lomé, la capitale politique et économique du Togo

Située au bord de l'Océan Atlantique, Lomé, actuelle capitale politique et économique du Togo, n'est pas une ville coloniale comme les autres capitales des pays africains. Sa particularité réside dans le fait qu'elle a été fondée vers 1880 comme un centre de commerce par des négociants africains entrepreneurs.⁵¹ Aujourd'hui encore, elle abrite l'essentiel des infrastructures commerciales, administratives et politiques, culturelles et touristiques du Togo. La réputation de ses fameuses Nana Benz⁵² togolaises du Grand Marché de Lomé (*Asigamé*) est bien connue au-delà des frontières du continent africain. Déjà en 1904, Lomé fut dotée par les Allemands d'un wharf, dont les ruines sont encore visibles de nos jours, d'un réseau de voies ferrées qui ont fait d'elle le pôle d'attraction de toutes les activités d'import-export, et, partant, des populations venant de l'intérieur du pays. Ce wharf sera remplacé plus tard par le port autonome de Lomé.

Tout cela explique sa croissance démographique dynamique : 18 000 habitants en 1943, 90 000 en 1959, 190 000 en 1970, 390 000 en 1981 et 948 000 de nos jours (sur les 5 557 000 pour tout le Togo). Avec un taux de croissance de 6 %, soit le double de celui du Togo (2,9 %), la commune de Lomé compte environ 300 979 enfants et jeunes qui ont entre 5 et 19 ans.

⁵¹ Yves MARGUERAT, « Dynamique sociale et dynamique spatiale d'une capitale africaine ; Lomé », dans, ORSTOM, *Tropiques, lieux et liens*, Paris, 1989 (p. 341-349) ; Yves MARGUERAT, *Lomé, une brève histoire de la capitale du Togo*, Lomé et Paris, Haho et Karthala, 1992, 64 p.

⁵² Les « Nana Benz », qui doivent leur surnom aux voitures allemandes Mercedes Benz qu'elles étaient les premières à importer, possédaient de grands magasins dans le tourbillon d'activité d'*Asigamé*, le marché central de Lomé. Dans ce marché, elles faisaient le commerce de textiles, de tissus imprimés wax et de toutes sortes de vêtements pour dames, importés de Hollande, de Belgique, de France et d'Angleterre. Leur marché s'étendait dans d'autres pays enclavés tels que la Haute-Volta (l'actuel Burkina Faso), le Mali, le Niger et le Tchad. Entre 1976 et 1984, au moins 40 pour cent des affaires commerciales au Togo, qui étaient dans le secteur informel, se trouvaient dans les mains de ces « Nana Benz ». [...] Selon certains commentateurs sociaux, elles sont devenues une espèce en péril étant donné les fluctuations de l'économie du Togo ; Cf. Ebow GODWIN, « Togo : La traditionnelle sagesse commerciale commande les ondes », <http://www.famafrique.org/nouv2002/nouv02-02-25b.html>.

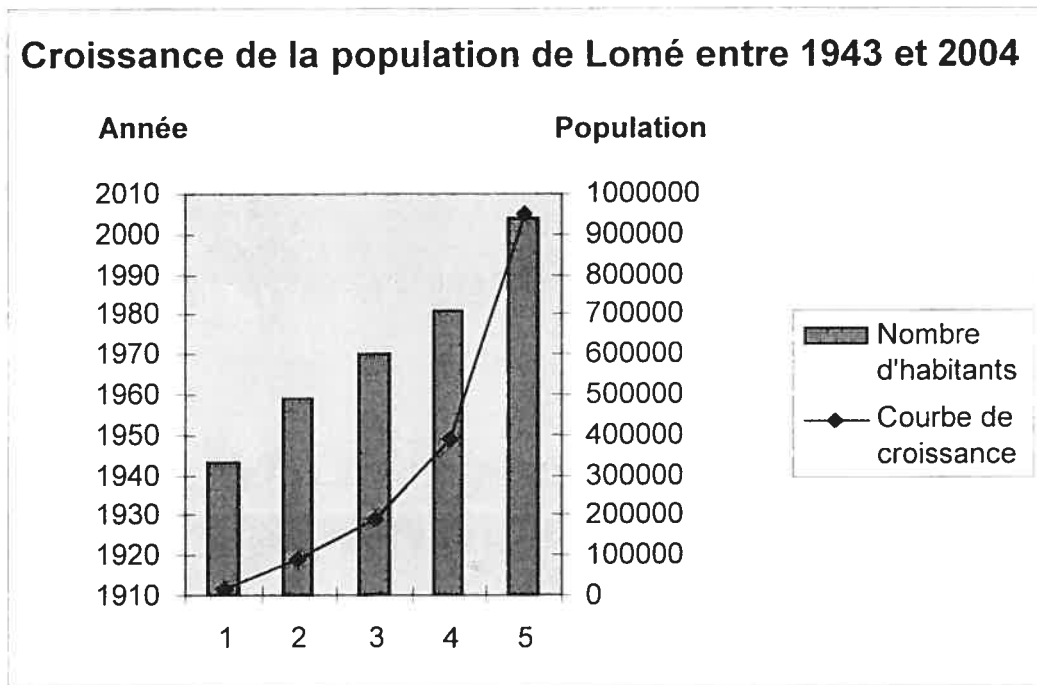


Figure 2 : Croissance de la population de Lomé entre 1943 et 2004

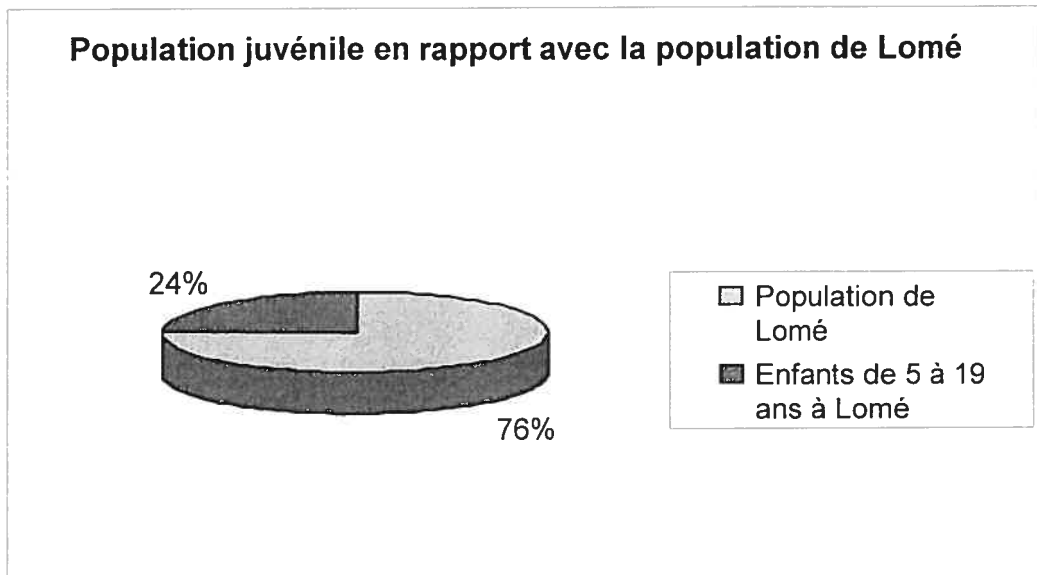


Figure 3 : Population juvénile en rapport avec la population de Lomé

Cette dynamique démographique jure avec sa croissance économique et son développement humain. De fait, le taux de chômage est de 40% à Lomé ; le SMIG

(salaire minimum garanti) est actuellement de 20 \$US/mois alors que la dépense moyenne d'un ménage à Lomé était estimée, en 1995, à environ 150 \$US/mois.⁵³

Par ailleurs l'instabilité politique que connaît le Togo depuis le début des années 1980 ne cesse d'accentuer la conjoncture économique et de paralyser les activités de cette ville à vocation commerciale.

L'impact est néfaste pour les familles qui se trouvent face à des situations financières difficiles à gérer. Par exemple, en 1995, la perte de la valeur monétaire des ressources familiales était estimée à 30 %.⁵⁴

Depuis, le poids de cette dépression économique, politique et sociale écrase de plus en plus la société urbaine et accentue le dysfonctionnement des mécanismes traditionnels d'une solidarité sociale déjà mal en point dans la capitale togolaise. Ce sont les personnes les plus vulnérables, dont les enfants, les personnes âgées et les familles aux revenus dérisoires, qui écopent le plus de ses effets néfastes.

2. L'enquête proprement dite

Le chemin qui a conduit à la mise en évidence de la trajectoire des *enfants dans/de la rue* de Lomé, aussi bien de ses causes que de ses implications, comporte quatre étapes : la visée de l'enquête ; la sélection des sources d'information ; la collecte et l'analyse des données ; la présentation des résultats.

2.1. La visée de l'enquête

L'enquête sur le terrain est construite autour de quatre considérations : ce qui pousse les enfants vers les rues ; les stratégies de survie que développent ces enfants ; la réaction sociale qu'ils rencontrent dans les rues ; leurs perspectives d'avenir. Pour ce faire, il a fallu observer des enfants qui vivent dans les rues, discuter avec eux, se mettre

⁵³ Cf. UNICEF, *Analyse de la situation de la femme et de l'enfant - Togo, 1997*, Lomé, UNICEF, 1998, p. 71.

⁵⁴ *Ibidem*, p. xviii.

à leur écoute afin de tenter de comprendre du dedans ce qu'ils vivent et comment ils le vivent et l'expriment.

2.2. La sélection des sources d'information

La recherche s'appuie sur deux principales sources d'information : les informateurs et la recherche documentaire.

2.2.1. Les informateurs

Ils sont de deux catégories.

La première catégorie est constituée d'informateurs clés, c'est-à-dire des intervenants oeuvrant dans des institutions en interaction avec l'enfance et la jeunesse marginalisée et/ou délinquante. Il s'agit notamment du chef de la brigade criminelle de Lomé, du responsable d'une maison publique de réinsertion sociale à Lomé, du responsable d'une organisation non gouvernementale opérant en milieu ouvert auprès des *enfants dans/de la rue* de Lomé, de la responsable d'un foyer d'accueil pour des enfants en situation difficile. Tous ces informateurs sont des personnes de terrain ayant plusieurs années d'expérience, en moyenne cinq ans en décembre 1995, période des entrevues. Les quatre informateurs clés ont été choisis intentionnellement selon la méthode non probabiliste comme un échantillon typique. De fait, leur position professionnelle fait d'eux des détenteurs d'informations privilégiées pour l'identification de la trajectoire des *enfants dans/de la rue* ainsi que des dynamiques sociales, culturelles, politiques, économiques et religieuses qui s'y rapportent.

Les *enfants dans/de la rue* forment la deuxième catégorie. Acteurs premiers, ces enfants ont été rencontrés sur les sites où ils vaquent à leurs occupations (cf. carte de Lomé avec les sites, Annexes, p xxxi). Une première série d'informations a été recueillie entre novembre et décembre 1998 : 100 enfants ont été interrogés à partir d'un questionnaire (cf. Annexes, p. xxiv). Entre avril et mai 2000, une deuxième série a été réalisée : 17 enfants ont été interviewés. Dans les deux cas, c'est encore la méthode non

probabiliste d'échantillonnage sous le mode de « boule de neige » qui a été utilisée.⁵⁵ En effet, ce sont des enfants de la rue qui en indiquaient d'autres susceptibles de participer à la recherche, jusqu'à saturation⁵⁶ des données recueillies.

Ces deux procédés d'échantillonnage répondent à la visée de cette recherche de type qualitatif qui se propose de saisir du dedans la problématique des *enfants dans/de la rue* de Lomé.

2.2.2. Les documents

La sélection des sources documentaires est faite par choix raisonné. Des nombreux documents consultés sur l'errance juvénile à Lomé, deux sources ont été priorisées : les travaux de l'ORSTOM sur la marginalité au Togo ainsi qu'une recherche réalisée par quatre organisations non gouvernementales intervenant à Lomé. Il s'agit de « documents types » que nous n'analyserons pas de façon systématique dans la présente étude, car nous privilégions les données recueillies par entrevues auprès des acteurs premiers et seconds qui représentent le milieu de la recherche. Toutefois, ces documents types constituent des références de premier plan pour la validation critique de l'observation sur le terrain.

2.3. La collecte et l'organisation des données

2.3.1. Les techniques et les instruments de collecte des données

Pour ce qui est de l'enquête sur le terrain, une phase exploratoire a consisté en une observation directe⁵⁷ et en des entretiens informels avec des *enfants dans/de la rue* au hasard des rencontres (décembre 1995).

⁵⁵ Robert MAYER, Francine OUELLET, Marie-Christine SAINT-JACQUES, Daniel TURCOTTE, et Collaborateurs, *Méthodes de recherche en intervention sociale*, Montréal/Paris, Gaëtan Morin éditeur, 2000, p. 83.

⁵⁶ Il y a saturation lorsque la poursuite de la collecte des données n'apprend plus rien au chercheur ou lorsque ce dernier constate une redondance dans les propos des personnes interrogées.

⁵⁷ « L'observation directe est une démarche d'un savoir au service de finalités multiples, qui s'insère « dans un projet global de l'homme pour décrire, comprendre son environnement et les événements qui

Cette étape a conduit à la conception d'une grille formelle pour des entrevues individuelles avec des informateurs clés en interaction avec les *enfants dans/de la rue* dans leur milieu de vie. Ces entrevues de type qualitatif ont été réalisées selon une démarche semi directive.

Cette façon de procéder a permis à ces informateurs de faire le tour de la question de la marginalité juvénile telle qu'elle s'offre à eux, à travers leur perception et leurs expériences de terrain, dans leur interaction avec les *enfants dans/de la rue*, et sans faire l'économie du contexte. Par ailleurs, la souplesse de la démarche semi directive a aussi permis de dépasser les tabous politiques qui entourent la marginalité juvénile au Togo. C'est donc la liberté d'expression qui a prévalu lors de ces entretiens menés suivant un schéma divisé en deux sections regroupant chacune des sous thèmes, comme l'indique le tableau I, ci-après.

Tableau I : Canevas pour les entrevues avec les informateurs

Profil des enfants dans/de la rue	<ul style="list-style-type: none"> - âge - provenance - niveau de scolarisation - formation professionnelle - statistiques
Problèmes liés à l'errance juvénile	<ul style="list-style-type: none"> - facteurs contribuant au phénomène (aux niveaux macro, méso et micro) - problèmes identitaires (appellations, perception de soi et dans l'imagerie sociale) - rapport avec les structures de socialisation (famille, école, etc.) - conditions de vie (alimentation, santé, activités, risques et dangers encourus dans la rue) - relation avec la société (marginalisation, exclusion, abus, exploitation, stigmatisation, pitié, compassion) - relation avec les forces de l'ordre (délinquance, déviance, répression) - nature et impact des structures d'intervention - rôle de l'Église en tant qu'agent d'intégration et de socialisation des enfants et des jeunes.

s'y déroulent » (MASSONAT, 1987, p. 17) [...]. (Elle) comprend trois activités principales : « une forme d'interaction sociale avec le milieu étudié pour être présent sur les lieux, des activités d'observation et, enfin, un enregistrement des données observées, c'est-à-dire principalement une prise de notes » (PERETZ, 1998, p. 48) » ; Robert MAYER, Francine OUELLET, Marie-Christine SAINT-JACQUES, Daniel TURCOTTE, et Collaborateurs, *Op. cit.*, 2000, p. 136-137.

Au total, quatre entrevues individuelles d'une durée approximative d'une heure chacune sont retenues pour les fins de la présente étude. Ces entrevues, effectuées en décembre 1995 à Lomé, ont été enregistrées sur bande magnétique et retranscrites par la suite. L'objectif poursuivi est de saisir la perception que ces informateurs ont du phénomène, la lecture qu'ils en font et les stratégies d'intervention qu'ils préconisent.

Quant à la collecte des données auprès des *enfants dans/de la rue* eux-mêmes, deux opérations ont été nécessaires et deux techniques complémentaires ont été utilisées. En un premier temps, une centaine d'enfants dans les rues de Lomé ont été soumis à un questionnaire entre novembre et décembre 1998. En un second temps, dix-sept entrevues semi dirigées ont été effectuées auprès d'enfants et jeunes dans les rues de Lomé entre avril et mai 2000. Ces dernières entrevues ont été enregistrées sur bande magnétique et retranscrites par la suite. Dans leur ensemble, les questions sont groupées sous cinq grandes sections, chacune comprenant plusieurs éléments comme l'illustre le tableau II qui suit.

Tableau II : Canevas pour les entrevues avec les enfants dans/de la rue

Profil d'ensemble	<ul style="list-style-type: none"> - Âge ; provenance - éducation scolaire ou professionnelle ; existence ou non d'une opportunité pour cette éducation - conditions familiales ; relation avec la famille nucléaire et élargie - caractéristiques psychologiques personnelles et familiales - raisons d'être dans la rue
Questions identitaires	<ul style="list-style-type: none"> - perception de soi ; par soi et par les pairs (exemple, les sobriquets donnés par les pairs); perception par les autres (la famille, la société, la police) - sentiment d'appartenance ou d'exclusion familiale et sociale - sentiment, rêves et visées d'avenir - synthèse identitaire (profil négatif : laissés pour compte, abandonnés, négligés, exploités, déchets publics, rebut familial, parasite et vermine sociale, déshumanisé ; profil positif : débrouillards, responsables, indépendants, secours à la famille, transgression positive, etc.)
Relation avec la société	<ul style="list-style-type: none"> - les enfants dans/de la rue dans l'imagerie sociale - effet de la perception sociale sur la formation identitaire et le degré d'intégration sociale des enfants dans/de la rue
Relation avec les institutions publiques et privées	<ul style="list-style-type: none"> - relation des enfants dans/de la rue avec les forces de l'ordre (police, gendarme, militaire) - relation avec les organismes d'intervention ; relation avec l'Église catholique
Pratiques des enfants dans/de la rue	<ul style="list-style-type: none"> - différentes pratiques (travail, loisirs, autres) ; lieux des pratiques - contraintes et problèmes liés aux pratiques - habitat/gîte pour la nuit

L'objectif poursuivi est de saisir de l'intérieur le phénomène de la marginalité juvénile selon la perception et l'expérience des acteurs premiers que sont les *enfants dans/de la rue* eux-mêmes.

2.3.2. L'organisation des corpus et la définition des techniques d'analyse des données

Toutes les données enregistrées sur bande magnétique ont été retranscrites (*verbatim*) avec soin et les cassettes sont conservées. Il a fallu traduire de l'*éwé* en français les propos des *enfants dans/de la rue*.

Trois corpus ont été déterminés :

* corpus 1 : Les réponses aux questionnaires numérotées de 1 à 100 et codifiées (Q1) à (Q100) ;

* corpus 2 : Les *verbatim* des entrevues avec les *enfants dans/de la rue* numérotés de 1 à 17 et codifiés (EDR1) à (EDR17) ;

* corpus 3 : Les *verbatim* des entrevues avec les informateurs clés numérotés de 1 à 4 et codifiés (INFO1) à (INFO4) ;

Au corpus 1, sera appliquée une grille mise au point par François Lefort⁵⁸ pour compiler des données sur les *enfants dans/de la rue*.

Aux corpus 2 et 3, est appliquée la technique de l'analyse de contenu⁵⁹ proprement dite. Cette technique a nécessité une lecture attentive des entrevues en vue

⁵⁸ Cf. REPPER, <http://www.street-children.com/pages/html/fr/info/som.htm>.

⁵⁹ « [...] L'analyse de contenu est une technique de plus en plus utilisée en service social, car elle permet aux intervenants sociaux de mieux exploiter leurs données, qu'elles proviennent d'entrevues ou de documents [...]. De plus, l'analyse de contenu peut servir à analyser tant les événements actuels que ceux du passé, tant les phénomènes individuels que collectifs. Finalement, l'analyse de contenu peut être utile à la pratique du service social parce qu'elle est une technique permettant de mieux comprendre certaines réalités vécues par la clientèle, de mesurer les changements amenés par une intervention, notamment sur le plan du discours, de distinguer les dimensions de réalités nouvelles ou problématiques ou d'évaluer l'évolution du discours dans un groupe. » ; Robert MAYER, Francine OUELLET, Marie-Christine SAINT-JACQUES, Daniel TURCOTTE, et Collaborateurs, *Op. cit.*, 2000, p. 169-170.

de relever les unités de sens ou énoncés correspondant aux thèmes et sous thèmes des grilles d'entrevues. Ensuite, ces énoncés relevés ont été regroupés en fonction de leurs similitudes, ce qui a permis de dégager, dans une synthèse, les points saillants convergents et/ou divergents dans les discours des *enfants dans/de la rue* d'une part, et des informateurs clés d'autre part.

2.4. Application des règles d'éthique

Pour ce qui est des règles éthiques, il est à noter que c'est en toute liberté que toutes les personnes interviewées ont participé à la recherche, étant bien sûr informées de sa nature et de ses principaux objectifs. Par ailleurs, le système de codification utilisé permet de préserver l'anonymat des personnes engagées dans la présente recherche.⁶⁰

⁶⁰ Au moment de l'enquête (1995-2000), l'Université de Montréal n'avait pas encore émis le code d'éthique actuellement en vigueur sous le titre « Politique sur la recherche avec les êtres humains ».

CHAPITRE II

LA PRÉSENTATION DES RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE

Les résultats de l'enquête sont de type qualitatif dans l'ensemble pour les trois corpus que nous avons délimités. Pour la présentation de ces résultats, nous avons privilégié l'utilisation de tableaux dans un but synthétique, pour faire saisir d'un seul regard l'essentiel de ces enquêtes sociologiques.

1. Résultat du corpus 1

Le résultat du corpus 1 est regroupé sous les catégories suivantes : les sites de l'enquête et le nombre d'enfants rencontrés ; le profil de ces enfants ; le portrait de leur famille ; leur vie dans la rue et enfin les rêves d'avenir qu'ils portent au fond d'eux-mêmes.

1.1. Sites de l'enquête et nombre d'enfants rencontrés

Tableau III : Sites et nombre d'enfants rencontrés

Sites de l'enquête	Nombre d'enfants rencontrés	Sites de l'enquête	Nombre d'enfants rencontrés
4 ministères	2	Djidjolé	5
Agbadahonou	6	Hanoukope	16
Amoutieue	2	Hollando	9
Asigāto (Grand Marché)	7	Kodjoviakope	3
Asivito	2	Le Togo	1
Bè	5	Plage	4
Bon Secours	6	Tokoin Doumasese	7
Campus universitaire	7	Tokoin Gbadago	3
Tokoin Gbosime	7	Tokoin Ramco	2
Xetrivikondji	6		
TOTAL	100		

1.2. Profil d'ensemble des enfants rencontrés

Tableau IV : Profil des enfants interviewés

Âge	5-10 ans	11-15 ans	16-18 ans	Plus de 18 ans	RAS ⁶¹
	4%	55%	40%	0%	1%
Genre	Garçons		Filles		
	76%		24%		
Religion	Traditionnelle	Catholique	Musulmane	Autres	RAS
	25%	35%	14%	20%	6%
Scolarité/ Formation	Arrêt au primaire	Arrêt au secondaire	Scolarisation/ formation en cours	Jamais scolarisation/formation	RAS
	56%	2%	3%	36%	3%
Temps dans la rue	Temps plein	Temps partiel		RAS	
	52%	45%		3%	

1.3. Portrait des familles des enfants rencontrés

1.3.1. Structure familiale

La structure familiale des enfants interrogés dans les rues de Lomé est très hétérogène. Sur les 100 enfants rencontrés dans les rues de Lomé ; 55 ont encore les deux parents vivants ; 12 sont orphelins des deux parents ; 14 sont orphelins de père et 15 sont orphelins de mère.

Pour ce qui est de la situation matrimoniale des parents, 25 enfants affirment avoir des parents qui vivent ensemble sous le même toit, 5 de mère célibataire (famille monoparentale), 2 de famille reconstituée. 20 enfants affirment être de familles à structure monogamique, 60 de familles à structure polygamique (32% à 2 femmes, 20% à 3 femmes, 5% à 4 femmes et 3% à 5 femmes et plus). 1 enfant affirme ne pas connaître sa mère et 2 ne connaissent pas leur père.

⁶¹ RAS = Rien à signaler ou pas de réponse à la question posée

Le tableau qui suit nous résume le caractère hétérogène des familles dont sont issus ces enfants.

Tableau V : Structure familiale des enfants

Situation familiale	% d'enfants répondants	Observations
Couple uni	25%	
Père monogame	20%	
Père polygame	32% (2 femmes)	Familles à structure polygamique : 60%
	20% (3 femmes)	
	5% (4 femmes)	
	3% (5 femmes et plus)	
Père et mère en vie	55%	
Père et mère décédés	12%	Famille éclatée : 82%
Père décédé	14%	
Mère décédée	15%	
Ne connaît pas le Père	2%	
Ne connaît pas la Mère	1%	
Parents divorcés	32%	
Mère célibataire	5%	
Famille reconstituée	2%	

1.3.2. Profession des parents

La question portant sur la profession ou les activités des parents a reçu plus de 100 réponses (101 pour les pères et 102 pour les mères). C'est dire qu'il y a des parents qui cumulent deux ou plusieurs activités. Par ailleurs les enfants ont donné la profession des parents même quand ces derniers sont à la retraite ou décédés.

Tableau VI : Profession des parents des enfants

Parents	Professions ou activités	% répondants
Père	Artisan à son propre compte (cordonnier, menuisier, maçon, couturier, coiffeur, forgeron, blanchisseur, boucher, orfèvre, pêcheur, mécanicien, soudeur, électricien, électronicien, plombier, ferrailleur)	32%
	Chômage ou RAS	16%
	Cultivateur	16%
	Chauffeur de Taxi ou camionneur	9%
	Salarié de l'État (agent du port ; agent de la poste ; infirmier ; enseignant)	9%
	Gardiennage (Planton, boy, gardien, journalier)	8%
	Fonctionnaire en tenue (militaire ; gendarme ; policier ; douanier)	4%
	Artisan en entreprise	2%
	Cadre privé (Avocat)	1%
Fonctionnaire à la retraite	1%	
Mère	Commerçante ou revendeuse	47%
	Ménagère	25%
	Cultivatrice	11%
	Chômage ou RAS	10%
	Artisane à son propre compte (coiffeuse, couturière, blanchisseuse)	7%
	Salariée de l'État (enseignante)	2%

1.3.3. Profession des deux parents, nombre d'enfants et rang familial de l'enfant interrogé en tableau

Tableau VII : Configuration familiale des enfants

Profession des parents		Nombre de personnes de la fratrie	Rang de l'enfant au sein de la fratrie
Père	Mère		
Agent au port	RAS	3	3
Agent au Port	RAS	5	1
Agent de la Poste	Couturière	7	1
Agent de Loterie	Ménagère	5	2
Agent de Loterie	Vendeuse de légume	8	3
Agent du Port	Vendeuse de pâte	3	1
Agents Travaux Publics	Enseignante (chômage)	12	7
Avocat	Revendeuse	10	10
Balayeur (grand marché)	Ménagère	12	6
Blanchisseur	Revendeuse	1	1
Boucher	Ménagère	11	8
Boucher	Revendeuse de légume	5	2
Boucher	Ménagère	15	8
Camionneur	Revendeuse de Kola	4	3
Charlatan	Revendeuse de haricot	8	6
Chauffeur de Taxi	Vendeuse de légume	7	5
Chauffeur de Taxi	Vendeuse de légumes	8	3
Chauffeur de Taxi	Ménagère	5	3
Chauffeur de Taxi	Ménagère	18	14
Chauffeur de Taxi	Ménagère	8	3
Chauffeur de Taxi	Revendeuse de Tomate	9	1
Chauffeur de Taxi	Ménagère	16	12
Coiffeur	Ménagère	12	6
Cordonnier	Ménagère	10	6
Couturier (tailleur)	Vendeuse de bière locale	5	4
Couturier (tailleur)	Vendeuse de riz cuit et de pâte	7	2
Couturier (tailleur)	Vendeuse de matelas	6	5
Cultivateur	Ménagère	16	13
Cultivateur	Cultivatrice	8	6

Cultivateur	Ménagère	9	3
Cultivateur	Cultivatrice	10	5
Cultivateur	Cultivatrice	4	4
Cultivateur	Cultivatrice	6	6
Cultivateur	Cultivatrice	7	7
Cultivateur	Cultivatrice	4	3
Cultivateur	RAS	8	5
Cultivateur	Revendeuse de riz	4	1
Cultivateur	Cultivatrice	12	8
Cultivateur	Ménagère	6	2
Cultivateur	Vendeuse de bonbons	3	2
Cultivateur/blanchisseur	Couturière	5	3
Cultivateur/Mécanicien	Cultivatrice	6	2
Démarcheur/Chômage	Ménagère	8	3
Douanier retraité	Commerçante	12	12
Électricien	Revendeuse	4	1
Électricien	RAS	4	2
Enseignant	Commerçante	6	6
Enseignant	Commerçante	4	3
Enseignant	Enseignante	5	3
Ferrailleur	Ménagère	9	6
Forgeron	Vendeuse de pâte	3	3
Forgeron/Cultivateur	Cultivatrice	6	6
Frigoriste	Revendeuse de pagne	14	6
Gardiennage (morgue)	Revendeuse	5	3
Gardiennage (retraité)	RAS	3	2
Gardiennage/Chômage	RAS	7	1
Gardiennage/Chômage	Revendeuse	4	3
Gardiennage/Chômage	Vendeuse de bouillie	5	3
Gardiennage/Chômage	Revendeuse	6	3
Gardiennage/Chômage	Revendeuse de pagne	5	2
Gardiennage/Chômage	Vendeuse de 'Kon' (pâte)	3	3
Infirmier	Ménagère	4	3
Infirmier	Vendeuse de biscuits, bonbons	10	2
Maçon	Revendeuse de cigarette	5	4
Maçon	Vendeuse de fripe	11	11
Maçon	Vendeuse de poisson frit	15	15

Maçon	Revendeuse de petits poissons	3	2
Mécanicien à 2 roues	Revendeuse	3	3
Mécanicien Auto Moto	Vendeuse de légumes	10	3
Menuisier	Revendeuse d'orange	6	5
Menuisier	Revendeuse de légume	2	1
Menuisier	Commerçante	5	4
Menuisier	Ménagère	3	3
Menuisier	Ménagère	9	5
Menuisier	Ménagère	9	2
Orfèvre	Revendeuse	10	8
Pêcheur	Couturière	4	1
Pêcheur	Vendeuse de chaussures	4	1
Pêcheur	Couturière	11	3
Plombier	Coiffeuse	8	4
Plombier	Revendeuse de riz	RAS	RAS
Policier	Ménagère	4	2
Postier	Ménagère	8	4
RAS	Ménagère	7	4
RAS	RAS	7	2
RAS	RAS	4	RAS
RAS/Chômage	Revendeuse de poisson	3	3
RAS/Chômage	Blanchisseuse	2	1
RAS/Chômage	Ménagère	9	5
RAS/Chômage	Ménagère	4	2
RAS/Chômage	Vendeuse de cigarettes	11	3
Réparateur télévision	Ménagère	10	10
Soldat	Commerçante	2	1
Soldat	Revendeuse de tissu	7	3
Soldat	Cultivatrice	7	7
Soudeur	Vendeuse de charbon	10	3
Théâtre/Chômage	RAS	6	4
Travaux Publics	Ménagère	5	4
Vendeur d'animaux	Vendeuse de légume	22	14
Vendeur de pneus	Commerçante	5	5

1.4. Dans la rue

1.4.1. Mobile de la présence dans la rue

À la question « pourquoi es-tu dans la rue ? », sur la centaine d'enfants interrogés, 4 affirment avoir fugué de la maison à cause du caractère difficile des parents ou tuteurs ; 3 affirment avoir été mis dehors par le chef de famille qui n'est pas leur père biologique. Mais la raison évoquée par 90% des enfants est d'ordre économique : « mes parents sont pauvres ; je viens travailler pour gagner de l'argent ; je viens gagner ma vie ou de l'argent ».

1.4.2. Contact avec la famille

11% des enfants n'ont plus de contact avec leur famille. 41% ont des contacts sporadiques tout en dormant régulièrement dehors. 9% des enfants retournent quotidiennement en famille mais dorment dehors avec des amis. 36% dorment chez les parents ou chez une parenté. 3% des enfants refusent de révéler où ils dorment.

1.4.3. Activités dans la rue

Tous les enfants interrogés déclarent faire différentes activités qui leur rapportent de quoi se nourrir, de quoi s'habiller et de quoi s'adonner aux loisirs comme le cinéma et les jeux. 16% déclarent avoir déjà commis des vols (« à l'occasion, selon l'opportunité, surtout quand on a rien à manger », d'après les dires d'un garçon de 12 ans). 2 affirment fumer souvent du cannabis, et 12 avoir déjà utilisé des inhalants.

1.4.4. Relation avec la police

12% des enfants déclarent avoir été arrêtés au moins une fois par la police. 7% ont séjourné à la brigade pour mineurs. 65% des enfants ont peur de la police, 25% n'en ont pas peur et 10% y sont indifférents.

1.5. Perspectives d'avenir

17% des enfants désirent retourner à l'école ; 81% souhaitent apprendre un métier ; 2% travailler comme journalier ; 6% n'ont exprimé aucun souhait. Certains des enfants ont émis le double souhait, à savoir, retourner à l'école pour avoir une bonne base avant d'apprendre un métier. Voici les professions que ces enfants souhaiteraient embrasser :

Tableau VIII : Perspective d'avenir des enfants

Profession	Nombre de répondants
Chauffeur de Taxi	20
Mécanicien Auto/Moto	13
Coiffeur/Coiffeuse	11
Commerçant	7
Couturier/Tailleur	7
Soudeur	4
Footballeur (Soccer) professionnel	3
Cuisinier	2
Frigoriste	2
Infirmier	2
Maçon	2
Peintre	2
Policier	2
Musicien	1
Plombier	1
Tapissier	1
Tôlerie Auto	1
TOTAL	81

2. Résultat du corpus 2

Le corpus 2 est constitué d'interviews d'enfants dans les rues de Lomé. Le résultat de ces interviews est regroupé sous huit catégories : le profil des enfants de la rue ; les facteurs contribuant au départ et à la permanence des enfants dans les rues ; les relations des enfants avec la société et les problèmes identitaires ; leur relation avec l'Église catholique ; ce qu'ils pensent de leurs parents ; leurs conditions de vie ; leur perception de la rue et de ses conditions précaires ; enfin, les rêves d'avenir.

2.1. Le profil des enfants dans/de la rue

La plupart de ces enfants ont environ 9 à 18 ans. Ceux qui ont entre 9 et 13 ans vivent dans la rue depuis peu, de quelques mois à 2 ans. Les plus âgés y vivent depuis des années, au moins 3 ans, voire 6 ans pour certains.

Nombreux sont ceux qui viennent de l'intérieur du pays, quelques-uns des pays voisins (plus précisément du Bénin et du Ghana). Ce sont des enfants déscolarisés (CEI, CEII, CMI) qui préfèrent les endroits où s'exercent les activités commerciales (Grand marché de Lomé, de Xédjranawoé, plage etc.) afin de pouvoir survivre.

Ils proviennent des familles nombreuses, en difficulté financière, pauvres, en conflit, divorcées et divisées. Leurs parents sont, à quelque exception près, des artisans, des mécaniciens, des petits commerçants, des couturiers, des conducteurs de taxi moto et même des débrouillards de la plage.

2.2. Les facteurs contribuant au phénomène

Les enfants interviewés ne se sont nullement intéressés aux facteurs macrosociologiques, ni aux facteurs intermédiaires (« mésosociologiques »). Ils ne se sont pas davantage étendus sur les facteurs microsociologiques. C'est ce qu'ils considèrent directement comme la raison de leur présence dans la rue qui les intéresse. On pourra noter :

- la pauvreté des parents ;

- la taille de la famille ;
- le conflit entre les parents à propos de la prise en charge des besoins de l'enfant : « quand il est question de me donner de l'argent de poche pour aller à l'école ou d'acheter mes fournitures scolaires, ils me renvoient l'un à l'autre » (EDR1) ;
- le remariage des parents et la mésentente avec la marâtre (i.e. la belle-mère) ;
- la maltraitance par le tuteur ou par la tutrice ;
- le décès ou la maladie d'un des parents ;
- l'alcoolisme des parents amenant des mésententes dans le foyer ;
- le goût de l'aventure.

2.3. La relation avec la société et les problèmes identitaires

Les *enfants dans/de la rue* de Lomé affirment qu'en général, l'attitude de la société à leur égard est empreinte de mépris, de méfiance, de répression et au meilleur des cas d'indifférence. On les considère et on les traite de *gbevovi*, i.e. de « petits chiens de brousse », de *gbemelaviwo*, i.e. « de petits animaux sauvages ». Ces dénominations les stigmatisent de bâtards, de vauriens, de voyous, de délinquants et de voleurs. Certains des sobriquets qu'on leur donne les assimilent aux sites où ils exercent leurs activités de subsistance. C'est ainsi que certains les appellent « *assimekpedji* » (EDR14), i.e. sur la place du marché ou carrément « *asimevi* » (EDR17), i.e. enfant du marché.

Ils affirment être regardés « de travers comme des êtres étranges, comme des déchets humains » (EDR1), et qualifiés de « *agbatevi hohoe simaleto* » (EDR5), i.e. de portefaix puants qui ne se lavent pas. Cependant ils requièrent leurs services pour les travaux salissants ou pénibles tels que dégager les ordures, décharger les voitures, porter leurs bagages à même la tête. Rares sont les personnes qui les traitent réellement avec compassion et respect quand ils sont sollicités pour un travail quelconque.

Les forces de l'ordre sont et constituent pour ces enfants la galère. Avoir à faire avec eux est synonyme de détresse. C'est la nuit que les policiers font leur ronde, moment où ces enfants sans toit sont couchés à même le sol, sur la plage, sur la place du marché, sur et sous les étagères de vendeurs. Ils les poursuivent, les attrapent et leur font subir des traitements déshumanisants : bastonnades, ramper à même le sol, patauger dans des eaux puantes (cf. EDR13). Ils vont même jusqu'à confisquer les charrettes (cf. EDR7 ; EDR10 ; EDR12), avec lesquelles travaillent les enfants afin de survivre dans la rue. Devant leurs comportements malveillants, un enfant pouvait dire :

« On dirait que ces petits soldats sans classe nous font subir exactement les mêmes humiliations qu'ils subissent eux-mêmes dans le camp », « j'ai l'impression qu'on devient pour eux un exutoire » (EDR13).⁶²

Ces enfants n'acceptent guère l'opprobre de la déshumanisation dont ils sont l'objet :

« Vivre sur le site de la plage ou dans la rue ne fait pas de moi automatiquement un gbevvi ; j'ai honte et je deviens furieux quand on nous traite comme des déchets. Cela me fait mal et je deviens troublé en moi-même », confie un des enfants (EDR1).

2.4. La relation avec l'Église catholique

La plupart des enfants interviewés affirment assister aux célébrations catholiques dominicales. Ce qui les préoccupe, c'est leur tenue vestimentaire :

« Il y a beaucoup de problème. Premièrement, ce sont les habits à porter pour aller à la messe car je ne supporterais pas qu'on me regarde de travers là-bas aussi » (EDR13).

Par ailleurs, ils se sentent rejetés et suspectés par le commun des fidèles et finissent par abandonner l'assistance à la messe dominicale. Étant donné que la plupart

⁶² S'il est vrai que ces soldats subissent toutes sortes d'humiliations au cours de leur propre formation, est-ce une raison suffisante pour qu'ils se comportent en tortionnaires d'enfants dans/de la rue ? En se référant à l'article 40 de la Convention relative aux droits de l'enfant du 20 novembre 1989 qui dit : « les États parties reconnaissent à tout enfant suspecté, accusé ou convaincu d'infraction à la loi pénale, le droit à un traitement qui soit de nature à favoriser son sens de la dignité et de la valeur personnelle qui renforce son respect pour les droits de l'homme et les libertés fondamentales d'autrui, et qui tient compte de son âge ainsi que de la nécessité de faciliter sa réintégration dans la société [...] », peut-on affirmer qu'avec ces traitements que les enfants ont des droits au Togo ?

de ces enfants ne se sentent pas bien accueillis dans les églises qu'ils fréquentent, ils préfèrent se retrouver entre amis de la rue pour lire le Nouveau Testament et prier ensemble.

« J'ai mon Nouveau Testament [...], je le lis souvent. Parfois, certains amis viennent se joindre à moi surtout la nuit et nous en lisons quelques extraits. Ensuite je me couche en toute tranquillité » (EDR2).

Il est intéressant de noter la profonde confiance que certains manifestent face à Dieu. Aussi est-il remarquable de voir combien est grande leur espérance malgré des situations parfois fort critiques. Ils démontrent une attitude positive qui serait assez difficile aux communs des mortels : résister à l'amertume et au découragement. Cette confiance totale en Dieu se dégage au travers de cette autre affirmation :

« Quant il pleut, je reste au même endroit sous l'arbre. « Mawu toe nye ga » (i.e. « à Dieu la force ou à la grâce de Dieu ») (EDR2).

2.5. Ce que pensent les enfants de leurs parents

Certains enfants souhaitent revoir leurs parents malgré la distance et les conflits. « Cela me fait de la peine de ne pas avoir des nouvelles de mes parents » (EDR1), confie un enfant qui avait quitté le domicile familial malgré lui pour survivre dans la rue à cause de la situation économique désastreuse de ses parents au village.

Certains autres savent que leurs parents se font du souci à leur sujet, mais ils préfèrent ne pas faire signe de vie :

« chaque fois qu'elle (sa mère) rencontre des gens susceptibles de me connaître, elle me transmet son souhait de me voir. C'est moi qui ne fais pas le pas pour aller la voir » (EDR9).

Une troisième catégorie préfère rester dans la rue au lieu de retourner chez les parents ou chez le tuteur ou la tutrice d'où ils ont fugué suite à de mauvais traitements.

Pour d'autres enfin, les parents se sentiraient bien déchargés par leur absence et ne se mettront jamais à leur recherche (cf. EDR3).

2.6. Les conditions de vie

Même si à vue d'œil ils sont très différents les uns des autres, ils ont des besoins presque semblables ; ces besoins de subsistance et de sécurité les poussent aux mêmes activités : pousser les charrettes ; laver la vaisselle des revendeuses de nourriture ; ramasser les ordures ; fouiller dans le dépotoir pour y récupérer certaines choses pour les revendre ; aider les pêcheurs. Bref, ils font tout ce qu'on leur demande comme service rémunéré. Pour eux, « tous les moyens sont bons pour survivre » (EDR13).

Ces enfants sont prêts à tout pour leur subsistance. Point n'est besoin de réfléchir et de faire ce qui est bon, ce qui est louable, ce qui est digne aux yeux des bien-pensants ; mais plutôt ce qui permet de résister, étant donné que la société les a abandonnés et ne s'en préoccupe pas. Et, pour pouvoir subsister, de jour en jour, ils deviennent des endurcis, de perpétuels transgresseurs de l'ordre social.

À cause du vol qui sévit dans le milieu, ils n'osent pas épargner. Ils dépensent au fur et à mesure qu'ils gagnent de l'argent en achetant des habits (des friperies), en allant au cinéma et dans les clubs vidéo. Quelques uns, plus consciencieux peut-être, trouvent tout de même des moyens d'économiser avec l'aide de commerçants dont ils sont les protégés et à qui ils font suffisamment confiance. Ces petites économies, prétendent ces enfants, serviront plus tard à payer leur contrat d'apprentissage professionnel. Tous ne jouissent pas de sécurité alimentaire journalière. Ils n'arrivent pas à manger à leur faim. Quelques-uns diront : « nous ne faisons que tromper la faim » (EDR1).

Ils éprouvent d'énormes difficultés à se sentir en sécurité. Ils sont sans domicile. Ils dorment sur la plage, aux alentours du trottoir de la plage, entre les voitures sur les parkings, sur les trottoirs des rues dans l'environnement du Grand marché, sur le site du marché, etc. Les plus vulnérables des filles passent la nuit dans un enclos moyennant 50 CFA/nuit (environ 13 cents CND) et les plus caïds des garçons sur les toits des maisons

dallées en béton. Malgré une situation familiale problématique, certains enfants rentrent dormir à la maison, quelques rares fois.⁶³

2.7. La perception de la rue et de ses conditions précaires par les enfants

La rue peut être perçue comme étant un lieu d'individualisme où le moi est roi. Cependant, force est de constater que dans cette jungle où tous les moyens sont bons pour survivre, l'amitié et le travail en équipe ne font pas défaut. En effet, malgré les conditions précaires dans lesquelles évoluent les *enfants dans/de la rue*, ces derniers savent se regrouper pour des tâches qui nécessitent le concours de plus d'une personne. Mieux encore, leur solidarité est sans faille quand il est question de faire face à une agression venant de l'extérieur ou à une injustice contre l'un des leurs. Malgré les conflits internes, qui parfois dégénèrent en affrontements très violents, tous les enfants s'accordent pour dire que la rue leur donne des frères, des sœurs, des protecteurs parmi les pairs. Dans quelques cas exceptionnels, on peut rencontrer aussi un protecteur ou un tuteur (une tutrice) hors du groupe des pairs. L'exemple de deux jeunes gens, l'un aidé par une *Nana Benz* et l'autre par un cordonnier est assez significatif :

- « Il y avait une vendeuse de pagne, une Nana Benz au grand marché de Lomé qui m'avait pratiquement adopté. Puis cette dame est morte. C'est la mort de cette dame qui a fait que ma situation demeure encore précaire aujourd'hui et qu'on me considère encore comme un vaurien, comme un gbevu (voyou; délinquant) » (EDR2) ;

- « C'est le cordonnier qui, en me voyant tout le temps déambuler dans le marché pour récupérer les semelles des souliers, m'a proposé de venir rester avec lui pour être son apprenti » (EDR15).

Mais au regard de l'ensemble, ce ne sont que des exceptions de la vie de rue. Aussi, tous les enfants prennent-ils très tôt leur responsabilité d'adultes en ne comptant que sur leurs propres stratégies de survie, tout en demeurant ouverts à d'éventuelles aides venant de l'extérieur, susceptibles de changer la trajectoire de leur carrière :

⁶³ Toute une famille peut se retrouver dans la rue cherchant son pain quotidien dans la journée et retourner le soir à la maison. Parfois, ce sont tous les enfants de la famille qui se retrouvent dans la rue cherchant de quoi se nourrir.

« Je n'en suis pas content mais je sais que tout le monde ne peut pas vivre notre condition. Il faut avoir une force spéciale et une détermination pour vivre ici », confia un enfant qui poursuit : « ce n'est pas de gaieté de cœur mais pour survivre ici, il faut se forger un sacré caractère. Mauvais caractère ou sacré caractère [...], appelez cela comme vous le voulez mais il le faut pour survivre ici » (EDR13).

C'est dire que l'errance juvénile est aussi un calvaire et la plupart des enfants, tout en affirmant ne plus vouloir jamais revenir aux conditions qui les ont conduits vers la rue, espèrent sortir un jour de cette trajectoire qui paraît sans issue.

2.8. Les rêves d'avenir

Nombreux sont les *enfants dans/de la rue* qui font tout pour devenir « une personne comme les autres » (EDR2). Ainsi ils veulent être : des mécaniciens, des cordonniers, des soudeurs, des conducteurs de camion, des déchargeurs de camion et des électriciens. Toutefois, certains se sentent bien « chez eux » dans la rue et n'envisagent pas d'alternatives prochaines à leur situation.

3. Résultat du corpus 3

3.1. *Le profil des enfants dans/de la rue d'après les informateurs clés*

Nous l'avons déjà dit, le phénomène des *enfants dans/de la rue* prend de jour en jour plus d'ampleur. Malgré le fait qu'on ne détienne pas de statistiques officielles, on peut estimer « qu'aujourd'hui (décembre 1995) leur nombre a augmenté de 5 à 10 fois par rapport à 1990 » (INFO4). Plusieurs de ces enfants sont nés à Lomé ou y vivent (en famille ou encore auprès de tuteurs/tutrices) avant de partir dans la rue. Un bon nombre provient d'ailleurs.

Pour atteindre Lomé, ils

« [...] se dissimulent dans les camions, parmi les sacs de charbons ou autre pour arriver [...] parfois ils descendent d'un village à l'autre avec un transport en commun, flattant les chauffeurs qui les prennent en pitié, et finalement aboutissent à Lomé » (INFO1).

Aux dires des intervenants, ces enfants aboutissent dans la rue de plus en plus jeunes, déjà à 5 ans :

« Avant, les enfants avaient entre 10 et 15ans. Actuellement, à 5ans, il y a des enfants dans les rues de Lomé [...]. J'ai [...] un enfant qui n'a même pas encore cinq ans » (INFO1).

La grande majorité est composée de décrocheurs scolaires, n'ayant appris, par ailleurs, aucun métier artisanal. Sans aucune qualification professionnelle, ces enfants sont corvéables à satiété et prêts à faire n'importe quoi pour survivre dans la rue.

Il est important de noter ici que les informations recueillies sur le profil des enfants risquent de s'avérer relativement incomplètes. En effet, les questions aux informateurs clés ne portaient pas directement sur le tracé du profil de ces *enfants dans/de la rue*. Par contre, il est plutôt intéressant de noter que ces intervenants ont eu à parler de ce qu'ils observaient concrètement et non de ce qu'ils imaginaient des *enfants dans/de la rue* de Lomé.

Tableau IX : Récapitulatif du profil des enfants

Profil des enfants	<ul style="list-style-type: none"> - Âge : 4 ans et plus - Provenance : de tous les coins du pays ; de milieux pauvres. - Niveau de scolarisation : certains ont décroché de l'école ; d'autres n'y sont jamais allés. - Formation professionnelle : néant - Statistique : pas de statistiques officielles. En 1995, les enfants sont au moins 5 à 10 fois plus nombreux que ceux de 1990.
--------------------	---

3.2. Les facteurs contribuant au phénomène

Plusieurs facteurs ont été présentés comme étant les promoteurs de la présence des enfants dans la rue. Ils peuvent être regroupés sous trois catégories : les facteurs macrosociologiques, les facteurs intermédiaires (mésosociologiques) et les facteurs microsociologiques. C'est surtout sur les facteurs macrosociologiques que les informateurs se sont attardés.

Selon les intervenants, le contexte sociopolitique des années 1990 à 1995 aurait empiré les conditions de socialisation de l'enfance à Lomé. En effet, l'atmosphère politique, la mauvaise compréhension de la démocratie et le multipartisme sans civisme auraient amplifié les dérapages de l'intégration sociale pour laisser exploser au grand jour le phénomène des *enfants dans/de la rue*.

L'exemple des groupes d'enfants et de jeunes, manipulés, armés et ensuite utilisés autant par l'opposition que par le parti au pouvoir pour perpétrer des actes de vandalisme, est à souligner :

« [...] Des enfants avaient pris goût au vandalisme et ont continué dans ce sens. C'est le cas des « *ekpemog* » et des « *ekpomog* »⁶⁴. On dirait que ce soit disant vent de liberté a amplifié la délinquance juvénile [...]. Il y a une mauvaise compréhension de la démocratie et cela a des répercussions énormes sur le comportement des enfants tant au niveau familial que social [...] » (INFO4).

La conséquence fait de l'éducation même de l'enfant une éducation sacrifiée :

« [...] Plus personne n'ose reprendre l'enfant du voisin pour ses actions répréhensibles, [...]. Cette anomie complique le travail des éducateurs, surtout dans les écoles, les collèges et les lycées » (INFO4).

Par ailleurs, la pauvreté des uns et des autres s'accroît « malgré eux » (cf. INFO2) du moment où le manque d'emploi, le chômage, le licenciement massif et abusif sont devenus, souvent pour des raisons politiques, le lot de plusieurs parents et responsables de foyers. De plus, la politique d'assistance et de couverture sociale est déplorable, voire quasi inexistante.

« Les choses ont changé depuis longtemps et je crois qu'il est temps de changer de tir, de manière d'intervention pour la promotion des jeunes et des enfants [...]. Elle ne doit plus rester aux vieux programmes et aux discours sans liens avec la réalité actuelle » (INFO3).

Le bilan de l'action de l'État en faveur de l'enfance et de la jeunesse est donc catastrophique, d'après un autre intervenant :

« Quand vous approchez les autorités politiques, ils vont vous sortir de grandes et belles théories sur la réinsertion mais qui n'aboutissent à rien » (INFO4).

Il en appelle à l'expérience de l'Église catholique en matière de socialisation de l'enfance et de la jeunesse. Malheureusement, aux dires d'un autre intervenant, les responsables de l'Église catholique eux-mêmes participent à la stigmatisation, à la discrimination et à l'exclusion de ces enfants :

⁶⁴ « *Ekpemog* » et « *Ekpomog* » : enfants et jeunes miliciens des partis politiques au Togo, les premiers armés de pierres (« *ekpe* » en *éwé*) et les second, armés de gourdins (« *ekpo* » en *éwé*) ; Cf. Jean-François, BAYART, Achille, MBEMBE, Comi, TOULABOR, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, p. 110-145 ; Achille, MBEMBE, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 81-84. Le suffixe « *mog* » ferait référence à la force d'interposition Ouest Africaine dénommée « ECOMOG », dans la guerre civile du Libéria entre 1980 et 2000.

« Le curé n'osera pas parler de ces comportements anti-évangéliques (à l'encontre des enfants dans/de la rue) de peur de perdre sa clientèle à gros sous » (INFO1).

Tableau X : facteurs explicatifs de la présence des enfants dans la rue

Facteurs macrosociologiques	Facteurs intermédiaires	Facteurs microsociologiques
<ul style="list-style-type: none"> - La pauvreté, le manque d'emploi, le chômage - Urbanisation désordonnée - Les lacunes de la politique sociale et son caractère non prioritaire dans le budget de l'État. - Insuffisance notoire des structures de promotion sociale de la famille, de l'enfance et de la jeunesse. - L'instrumentalisation politique des structures civiles, culturelles et religieuses de socialisation de l'enfance et de la jeunesse. - La primauté idéologique politique au détriment d'une politique sociale concrète ; les dérives de la démocratisation ; le multipartisme sans civisme. - La gestion économique catastrophique et les effets néfastes des PAS (Programme d'ajustement structurel). - La passivité de l'Église catholique quant à son implication sociopolitique ; le caractère passéiste de sa pastorale sociale et de la prise en compte de la dimension sociopolitique de la foi. 	<ul style="list-style-type: none"> - Le dysfonctionnement familial sur un fond de dislocation familiale et d'inadaptation aux perpétuelles mutations en milieu urbain - La perversion des structures d'intégration et de socialisation traditionnelles - Disparition ou mauvais fonctionnement des mécanismes de la solidarité traditionnelle - Les lacunes de l'éducation scolaire (effectif pléthorique dans les salles de classe, etc.), ou de la formation professionnelle (les conditions de l'apprentissage) 	<ul style="list-style-type: none"> - Situation familiale dramatique - Famille nombreuse vivant dans la pauvreté totale - Problèmes matériels - Habitat non valorisant et non sécurisant - Enfants non désirés ; enfants abandonnés - Impérialisme parental et quête d'un épanouissement - Absence de surveillance de l'enfant - Mauvaise compagnie - L'attrait de la ville, le mirage urbain

3.3. La relation avec la société et les problèmes identitaires

Les relations des *enfants dans/de la rue* avec la société sont, dans leur ensemble, désastreuses. Ils sont considérés comme des délinquants, des caïds, des gens sans cœur. Les forces de l'ordre ne les ménagent pas non plus : « [...] l'idée que nous (policiers) avons d'eux, c'est qu'ils sont des délinquants ». En revanche « nous constituons leur bête noire » (cf. INFO4). Cependant, lorsqu'on place ces enfants en interaction avec des personnes en difficulté, on constate qu'ils deviennent spontanément bienveillants :

« (ils) [...] se révèlent pleins de compassion et de pitié pour des personnes en difficulté et handicapées telles les aveugles, les lépreux et les personnes âgées auxquelles ils rendent spontanément des services [...] » (INFO3).

Tableau XI : Relation des enfants avec la société et leurs problèmes identitaires selon les intervenants

Relation avec la société	Relation avec la société civile : ils sont très sensibles à l'endroit des personnes en difficultés et aussi lorsqu'on s'intéresse à eux, lorsqu'on fait des gestes humanisant et respectueux à leur endroit mais ils ne font pas montre de confiance lorsqu'ils constatent qu'on ne se préoccupe pas de ce qu'ils vivent.
	Relation avec les forces de l'ordre : la police est leur bête noire, les policiers cherchent à les disperser au moindre regroupement
Les problèmes identitaires	Considération : Ils ne sont pas considérés comme des humains normaux par les adultes
	Appellations : caïds, sans cœurs, fainéants, voleurs, délinquants

3.4. Le rapport avec les structures de socialisation

Ce qu'on peut résumer à partir des affirmations des informateurs est assez révélateur.

- La majorité des enfants ont coupé toute relation avec leur famille et dorment dans la rue.

- Toutefois, ceux qui prennent la rue pour un passe temps et viennent y travailler bénéficient d'un toit et plus ou moins de la présence de leur parent. La plupart de ces parents ne savent pas trop ce que font leurs enfants dans la journée.

« C'est lorsque ces derniers sont appréhendés par la police qu'ils s'étonnent en apprenant les activités de leurs enfants en dehors du foyer familial » (INFO4).

- Pour les enfants qui sont recueillis dans les centres de réinsertion, le constat est décevant. Rares sont les parents qui rendent visite à leurs enfants et qui travaillent en collaboration avec les intervenants sociaux. La plupart de ces parents sont des irresponsables. La présence de leurs enfants dans ces centres constitue pour eux une décharge. C'est ainsi qu'ils abandonnent leurs enfants dans les centres sans nouvelles,

sans adresse et sans souci. Lorsqu'une tierce personne leur pose des questions au sujet de leurs enfants, ils répondent ainsi et sans honte :

« deviwoan mu so ke fiaha » qui signifie « cet enfant nous l'avons remis gratuitement au service social public » (Propos de parents rapporté par INFO2).

- À l'école, le problème de ces enfants reste encore très grand. Le nombre pléthorique des élèves dans les salles de classe ne les aide guère. Le fait que les enseignants n'arrivent pas à superviser correctement de telles classes devient une occasion de faire l'école buissonnière.

- En ce qui concerne l'Église catholique, les intervenants s'entendent pour dire qu'elle ne fait rien, concrètement, dans la vie de ces enfants.

Tableau XII : Enfants dans/de la rue et les structures de socialisation d'après les intervenants

Rapport avec quelques instances de socialisation	La famille : elle ne se préoccupe pas d'eux, ne les surveille pas, les envoie dans la rue pour aller trouver leur subsistance et même celle de toute la famille, les amène par leurs attitudes (maltraitance, privations, insultes etc.) à fuir le domicile. Pour ceux qui sont dans les centres de rééducation, les parents ne s'en préoccupent pas, ils ne les visitent même pas ; ils les abandonnent.
	L'école : l'effectif pléthorique des salles de classe ne permet pas leur épanouissement. L'éducateur non averti ne fera même pas attention à leur absence.
	L'Église catholique : les prêtres ne s'intéressent pas spécifiquement aux enfants en situation difficile et cette dimension sociale est quasi absente de la pastorale de l'Église de Lomé.

3.5. Les conditions de vie

Les enfants devraient être dans leurs maisons nourris et protégés. Cependant, ils se retrouvent dans la rue, démunis de tout nécessaire vital. Affamés, ils sont obligés de

mendier. Cet acte de mendicité est considéré comme de la délinquance selon ces propos de la police :

« la mendicité aussi est une autre forme de délinquance, c'est presque du racolage et du harcèlement pour obliger les gens à donner de l'argent » (INFO4).

Cette affirmation explique le nombre de fois que l'enfant affamé est ignoré et exclu de toute compassion.

« Pour survivre, ces enfants se fabriquent parfois de dures carapaces qui les empoisonnent et les étouffent » (INFO2) ; « ils se débrouillent par leurs moyens et par toutes les voies possibles » (INFO4) : vol à l'arraché ; vol à la roulotte ; vol à l'étalage ; prostitution ; portefaix ; utilisation de stupéfiants ; informateurs des adultes qui font des opérations de vols et autres ; mendicité ; déchargeurs de voitures ; gardiens de nuit de véhicules. Comme on l'a noté tantôt au niveau de leur profil, ils sont aptes à accepter tout ce qui peut leur permettre de survivre. Pour eux, l'important n'est pas d'analyser la moralité de l'acte qu'on pose mais de survivre. Ces comportements, hors du commun des mortels, constituent des stratégies d'autodéfense qualifiées « de comportements délinquants ». D'autres iront encore plus loin en les caractérisant de délinquants au nom de leur seule présence dans la rue.

3.6. Les structures de resocialisation

Les structures de rééducation mise en place pour la réinsertion de ces enfants en situation difficile font de leur mieux pour leur donner de la valeur.

« Nous allons les chercher dans leur retraite, de nuit comme de jour. Il suffit d'une approche humanisante pour les apprivoiser ou se faire apprivoiser par eux [...]. Le jeune de la rue qui est habitué à se faire empoigner et violenter est tout surpris de se voir considéré en humain normal par des adultes. C'est là que se passe le miracle entre eux et nous. » (INFO3).

Elles arrivent à les aider à avoir une vie normale. Pour cela, elles les ramènent dans les familles, tout en aidant ces dernières. Elles leurs donnent également

l'opportunité d'apprendre un emploi. Dans certaines institutions, la dimension spirituelle fait partie intégrante de la rééducation.

Malgré l'ampleur du phénomène et l'énormité des besoins conséquents, un intervenant souligne que son service subit continuellement une réduction drastique de son budget et que les fonds publics alloués deviennent de plus en plus dérisoires.

« Le service social demeure l'enfant abandonné parce que les économistes trouvent qu'il n'est pas uniquement rentable et qu'il est budgétivore. Les économistes qui font le budget pour le gouvernement trouvent que nous ne versons rien au trésor public, alors ils nous marginalisent [...]. En effet, depuis 1976, l'État allouait 5 000 000 CFA/an (environ 12 000 \$CND) pour l'alimentation de 30 à 40 enfants. En 1995, après la dévaluation du CFA, l'État alloue 4 000 000 CFA (environ 9500 \$CND) pour l'alimentation de 30 à 40 enfants alors que les prix des denrées ont doublé sur le marché. En 1976, le kilo de viande était à 700 CFA. Aujourd'hui, nous achetons le kilo de viande à l'abattoir de Lomé à 1400 CFA » (INFO2).

C'est un problème crucial qui ne donne plus l'opportunité à ces institutions de s'occuper de ces enfants de façon adéquate, appropriée et opérationnelle.

3.6. Le rôle de l'Église catholique

Aux dires des intervenants sociaux, l'Église catholique ne s'implique pas, de façon structurelle tout au moins, dans la recherche d'alternatives au drame des *enfants dans/de la rue* de Lomé. Elle ignore tout simplement ces enfants ; pire ses membres constituent le canal par lequel ils sont stigmatisés, discriminés et insultés ; des propos extrêmement sévères pour dire que l'Église catholique mésestime le travail avec les *enfants dans/de la rue*. Ces travailleurs de rue considèrent qu'elle ne fait aucun cas des malheureux d'une manière positive. Au contraire elle est une barrière pour les pauvres gens dans leur relation avec Dieu dans la mesure où elle tolère les comportements de stigmatisation, d'exclusion affichés de certains de ses membres à l'endroit des pauvres gens :

« on les rejette et on dit qu'on est une Église famille, une Église des pauvres et que la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (INFO1).

Le fait qu'aucun supérieur ecclésiastique, « qu'aucun prêtre ne s'intéresse au cas », et même qu'il y ait « inexistence de la dimension sociale » est assez révélateur :

« L'Église de Lomé est une Église de routine [...] et les gens ont besoin d'autres choses que de suivre des messes interminables. Il y a des gens qui ne vont plus à l'Église à cause de la grande lacune de la dimension sociale de la pastorale diocésaine. Moi je ne fais pas de grand discours, je suis une dame de terrain. Je suis étiquetée comme étant une Sœur marginale, cette étrangère qui ne fait pas comme les autres, cependant je le prends bien parce que je trouve que la dimension sociale de la pastorale est capitale » (INFO1).

À l'observation, il est évident que les programmes d'apostolat de la jeunesse et de l'enfance ne répondent plus aux nouveaux défis existentiels qui assaillent l'enfance au Togo. À ce propos, le constat d'un autre intervenant social est éclairant :

« Je crois que l'Église a le devoir de s'intéresser à ces enfants et de les aider à retrouver leur pleine humanité, à leurs propres yeux et au regard de la société. C'est dommage que cette problématique ne paraisse pas dans les préoccupations de notre Église et cela me fait mal. Je ne suis pas là pour faire le procès de notre chère Église mais je vous assure que cette indifférence de l'Église me blesse et me fait mal [...]. En tant qu'institution, elle peut faire beaucoup pour agir sur des facteurs structurels auxquels nous autres ne pourrions pas faire face [...]. Qu'est-ce qu'on n'a pas essayé comme mouvements ecclésiaux pour les enfants et les jeunes : les JOC, les JAC, les JEC, les CV-AV, les Guides, etc.? Malgré tout cela, regardons la réalité de la jeunesse et de l'enfance chez nous au Togo, et surtout à Lomé. Bien sûr il y a aussi le système politique en place qui nous fait croire que tout est bien, tout est beau. Et c'est dommage que l'Église aussi soit tombée dans cette « auto-complaisance » qui ne correspond pas à la vraie réalité du terrain. L'Église devrait comprendre que ces sortes de programmes ne correspondent plus au contexte actuel au lieu de vivre dans le passé. Je suis d'accord que ces programmes d'Église avaient permis la promotion d'une certaine jeunesse et enfance dans le passé. Les choses ont changé depuis longtemps et je crois qu'il est temps de changer de tir, de manière d'intervention pour la promotion des jeunes et des enfants » (INFO3).

4. Synthèse

Ces enquêtes, menées aussi bien auprès des enfants qui travaillent dans la rue qu'auprès d'intervenants sociaux en interaction avec ces derniers, conduisent aux résultats suivants.

1) À Lomé, les *enfants dans/de la rue* constituent un groupe hétérogène. On y distingue :

a) ceux qui travaillent pour contribuer à la survie économique de leur famille et demeurent intégrés dans le réseau familial ;

b) ceux qui ont des liens distendus avec le réseau familial ;

c) ceux qui n'ont plus de liens familiaux et survivent par leurs propres moyens.

Cependant, dans la rue, toutes ces catégories maintiennent des liens sociaux plus ou moins structurants et plus ou moins riches avec leurs pairs. Avec les autres acteurs de leur milieu de vie, les rapports sont, la plupart du temps, dévalorisants, déshumanisants et agressifs. Dans tous les cas, la marginalisation et la stigmatisation sociale réduisent tous les *enfants dans/de la rue* au dénominateur commun de délinquants ou au mieux de prédélinquants. Et les expressions utilisées dans le milieu pour les désigner témoignent de cet état de fait. Nous y reviendrons plus loin.

2) En dépit de la peur liée aux dangers de la rue, le comportement anticonformiste, transgresseur et provocateur affiché de façon ostentatoire par ces enfants est une réponse à la stigmatisation sociale dont ils sont victimes et également la preuve de leur résilience, c'est-à-dire de leur capacité d'affirmation et de construction de soi malgré l'adversité.

3) Même s'il n'existe pas de données statistiques fiables ne pouvant confirmer ni l'ampleur du phénomène des *enfants dans/de la rue*, ni les conjectures sur les facteurs qui contribuent à son émergence, il n'y a pas de doute sur le fait que la rapide évolution

de la présence quasi permanente des enfants dans la rue à Lomé et dans bien d'autres villes togolaises est un sujet d'inquiétude à la fois pour le public et pour les autorités, un énorme défi à la fois pour les familles, la société, l'Église et l'État.

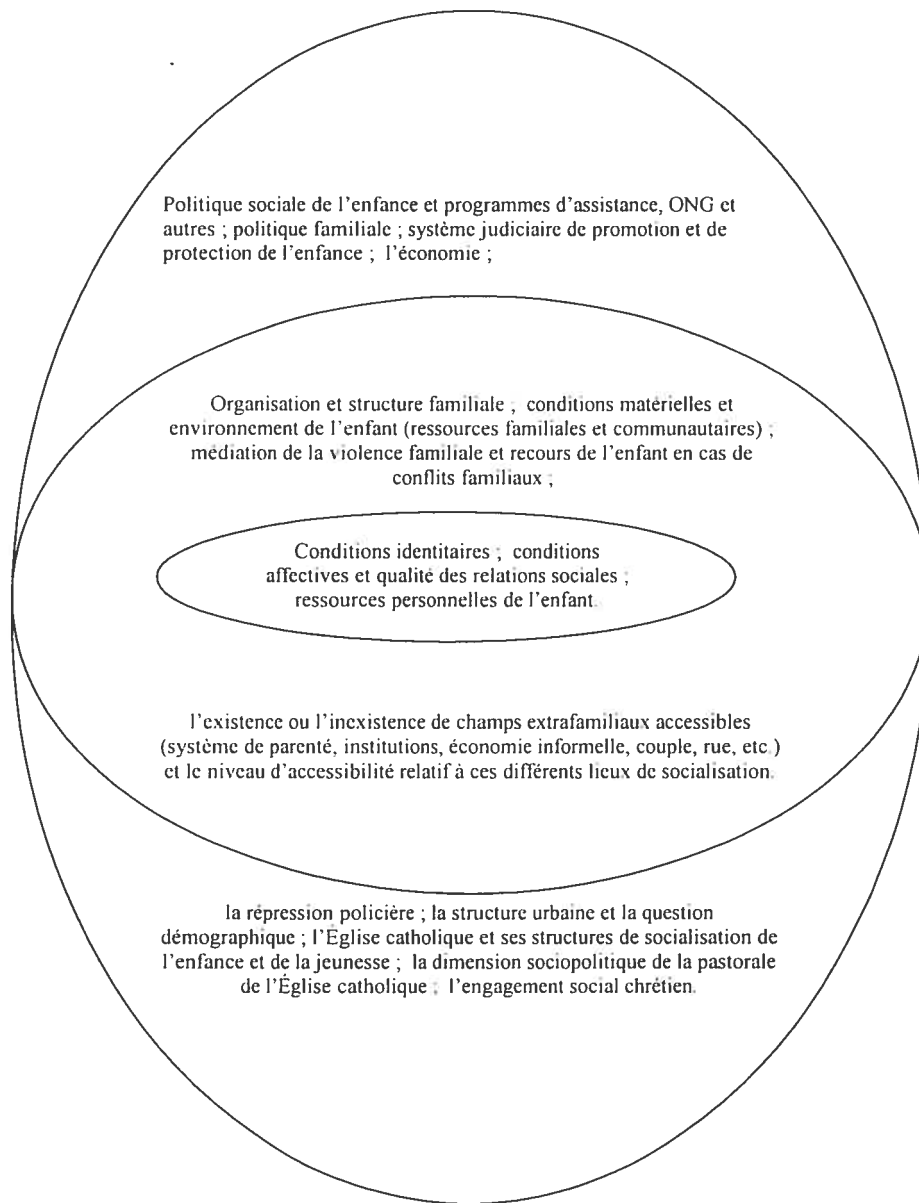
4) Les facteurs qui peuvent être considérés comme contribuant à la prévalence des *enfants dans/de la rue* de Lomé peuvent être regroupés en cercle concentrique inclusif (cf. figure 4, à la page 64).

Dans le premier cercle, se retrouvent les éléments qui se rapportent directement à l'enfant : les conditions identitaires (image de soi, possibilités de négociation identitaire, etc.) ; les conditions affectives et la qualité des relations sociales (familiales, extrafamiliales, y compris avec les pairs) ; les ressources personnelles de l'enfant (symboliques, sociales, cognitives, physiques).

Les paramètres du deuxième cercle sont : l'organisation et la structure familiale; les conditions matérielles de l'environnement de l'enfant (ressources familiales et communautaires) ; la médiation de la violence familiale et le recours de l'enfant en cas de conflits familiaux ; l'existence ou l'inexistence de champs extrafamiliaux accessibles (système de parenté, institutions, économie informelle, couple, rue, etc.) et le niveau d'accessibilité relatif à ces différents lieux de socialisation.

Dans le troisième cercle, on peut regrouper : la politique sociale de l'enfance et les programmes d'assistance, ONG et autres ; la politique familiale ; le système judiciaire de promotion et de protection de l'enfance ; la répression policière ; la structure urbaine et la question démographique ; l'implication sociopolitique de l'Église en matière de socialisation de l'enfance et de la jeunesse ; la dimension sociale de la pastorale de l'Église catholique de Lomé et de l'engagement chrétien.

Figure 4 : Facteurs de prévalence des enfants dans/de la rue de Lomé



Ces paramètres qui contribuent à la prévalence de la marginalité et de l'errance juvénile à Lomé mettent en exergue l'inadéquation du processus de socialisation qui est, en ultime ressort, à l'origine du phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé. Les intervenants sociaux ont tenu à souligner la faillite des canaux par lesquels ce processus de socialisation se réalise : la famille, l'éducation (civique, scolaire, professionnelle, religieuse), la religion, le monde du travail, les mass média et les organismes d'assistance et de promotion sociale. Selon eux, l'irresponsabilité politique, la délinquance économique et la déchéance éthique de l'État togolais ainsi que l'absence

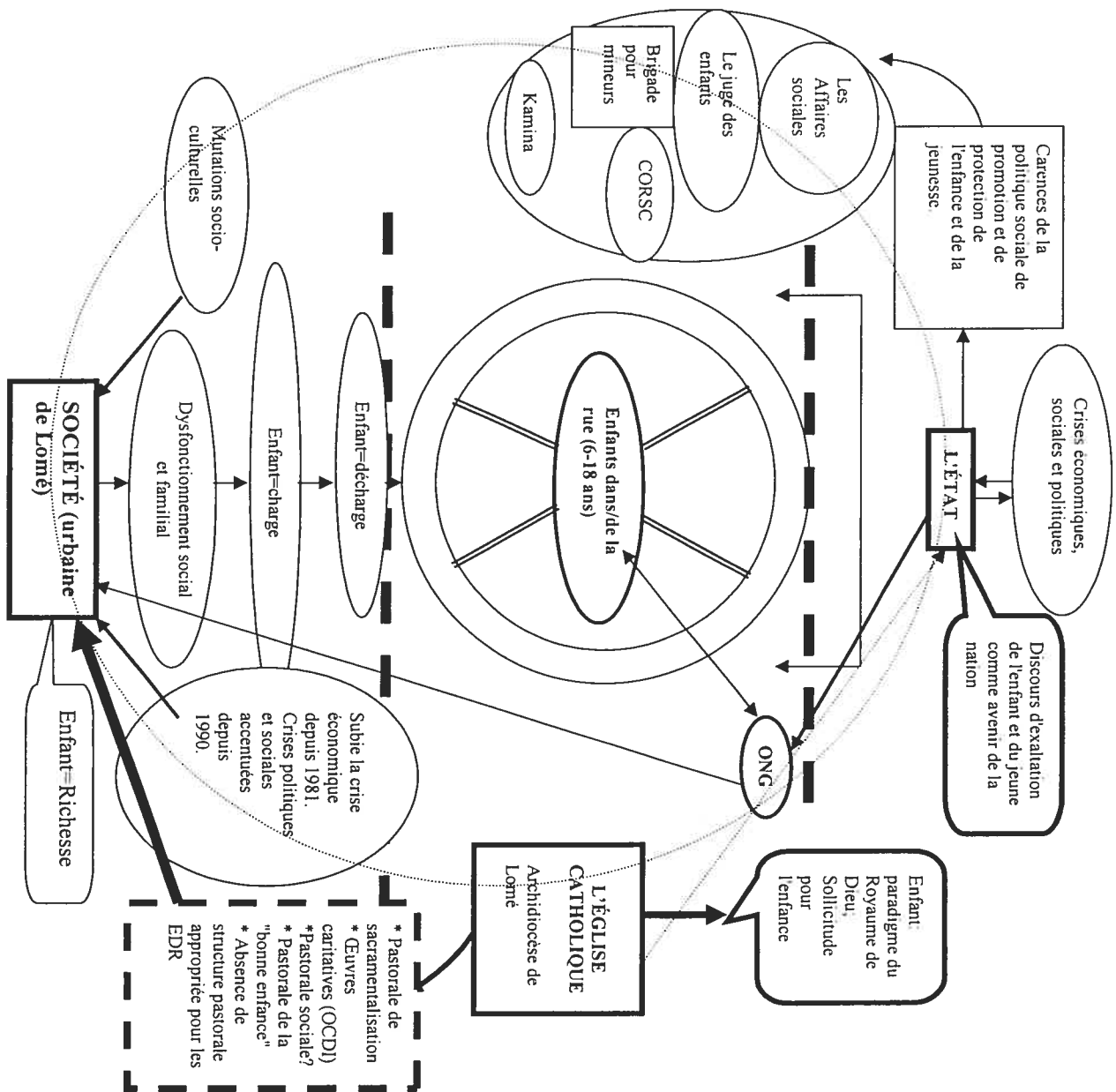
de l'engagement sociopolitique de l'Église catholique et l'anachronisme de sa pastorale pour l'enfance contribuent au dysfonctionnement du processus de socialisation de l'enfance.

Pour ce qui est des conditions de vie, autant les enfants que les intervenants sont unanimes sur le fait que dans la rue, il ne s'agit pas de vivre, mais plutôt de survivre, coûte que coûte. Cela implique le développement de mécanismes de survie adaptés au milieu et aux activités quotidiennes : vivacité intellectuelle et physique, capacité d'adaptation, solidarité avec les pairs, langage ésotérique propre à la rue, capacité d'anticonformisme vis-à-vis des diktats et des normes sociales et politiques contraignantes qui ne se soucient pas de leur vécu dans la rue. C'est grâce à ces divers mécanismes que les *enfants dans/de la rue* arrivent à faire face, tant soit peu, à l'adversité et au rejet dont ils sont constamment objets dans la rue.

Par ailleurs, ces *enfants dans/de la rue* carburent durement pour gagner leur pain quotidien. Ils dorment peu et sont toujours à l'affût, de jour comme de nuit, pour saisir les opportunités qui s'offrent pour se faire un peu d'argent. Malheureusement, ils sont soumis à une exploitation éhontée de la part de la société, consciente que ces gamins de la rue n'ont aucun recours contre elle. Cet agir social abusif et ostracisant ne fait que renforcer la conviction des enfants de ne compter pour rien et que la seule façon de se faire respecter, c'est de se faire justice eux-mêmes et par tous les moyens. On n'est donc pas surpris quand ces *enfants dans/de la rue* affirment que leurs aspirations profondes se situent davantage au niveau de l'estime, de la considération, de la responsabilité, du sentiment de valoir quelque chose, de ne pas être quantité négligeable, mais d'être traités comme des humains au même titre que les autres enfants et de recevoir de justes rémunérations pour les services rendus.

Il apparaît donc que le phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé trouve son origine et ses causes, de façon générale, en dehors des enfants eux-mêmes. Aussi, une analyse sociopolitique de cette problématique doit être faite péalablement à toute approche théologico-pastorale. On peut modéliser les résultats de cette enquête comme l'indique la figure 5, à la page 66.

Figure 5 : Modélisation du phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé à partir de l'enquête-terrain



DEUXIÈME PARTIE

INTERPRÉTATION SOCIO- CULTURELLE

COMPRENDRE LE PHÉNOMÈNE DES ENFANTS DANS/DE LA RUE

*« Kevin Carter reçut en 1994 le prix Pulitzer de photographie pour le portrait de la petite fille d’Ayod (Sud-Soudan). Cette enfant famélique, de quatre ou cinq ans, tombée, recroquevillée, face contre terre, est guettée par un vautour, posté derrière elle, dans la même posture, prêt à se jeter sur elle. Cette enfant nous fait mal, non pas seulement parce que nous imaginons l’attaque dont elle peut être victime, mais bien, parce que nous pressentons que, sans ce vautour, cette petite fille n’aurait pas existé. La mort tragique d’un enfant ne suffit plus à émouvoir, il y faut quelque chose de plus terrifiant ». (Paul ARIÈS, *Déni d’enfance*, Villeurbanne Cedex, Éditions Golias, 1997, p. 208).*

Introduction

Au milieu des années soixante-dix, le phénomène des *enfants dans/de la rue* était tout simplement perçu et traité comme une problématique de délinquance juvénile. Dans cette perspective, les *enfants dans/de la rue* de Lomé étaient considérés comme des rebelles à l'éducation familiale, *kplamasevi/kplamaseviwo*, ou comme des enfants que les parents ont manqués d'éduquer, *dzimakplavi/dzimakplaviwo*. Pour l'opinion publique, il s'agissait de délinquants à redresser ou à rééduquer. Pour ce faire, on avait recours aux services d'institutions spécialisées tels que la Brigade pour mineurs de Lomé, les centres de « redressement » de Cacavéli (CORSC) et de Kamina situés respectivement à environ 10 km et à 200 km au nord de la capitale. Au début des années quatre-vingt, grâce à la Convention sur les droits des enfants, la portée stigmatisante d'une telle perception était devenue l'un des principaux enjeux des groupes et des associations de défense et de promotion de la dignité et de l'intégrité des enfants. C'est ainsi que le processus d'assainissement de la perception criminalisante du phénomène de la marginalité juvénile s'est enclenché. De délinquants qu'ils étaient, les *enfants dans/de la rue* devenaient désormais des prédélinquants ou des délinquants potentiels.

Toutefois, l'ajustement lexical et les mesures de protection juridique qui ont été prises depuis n'ont pas opéré un réel changement dans l'approche sociale négative et répressive vis-à-vis du phénomène des *enfants dans/de la rue*. Dans les faits, une étiquette négative demeure collée aux enfants vivants *dans* et *de* la rue. Ces derniers sont quotidiennement à la merci de la répression policière ainsi qu'à la dureté et à l'hostilité des autres acteurs de la rue.

Exploités, traités d'antisociaux et marginalisés par la population, ils sont toujours les premiers qu'on rend responsables de tout désordre surgissant dans leur environnement immédiat. Alors, à titre préventif d'une éventuelle agitation ou de désordre social, les forces de l'ordre ne leur laissent aucun répit, même quand ils vaquent tranquillement à leurs petits métiers.

« Vous êtes un garçon. Vous êtes une fille. Vous êtes pauvre, malade, vous avez faim, et peur. On vous ignore, on vous craint, on vous méprise. Vous vendez de l'eau, courant entre les autos. Vous portez de lourdes charges au marché. Vous mendiez. Vous cirez des chaussures. Vous vendez votre corps, ou d'autres le prennent sans payer. Vous recevez des coups d'autres enfants, des gens et de la police. Pour ne plus sentir la faim vous respirez de la colle. Parfois vous devez voler... Dans la rue vous [...] vous êtes débrouillard mais fatigué. Vous survivez. La plupart du temps. »⁶⁵

Ignorance, indifférence, méfiance, mépris, hostilité, haine et répression⁶⁶ sont les mots qui caractérisent la stigmatisation des *enfants dans/de la rue* de Lomé. Ils comptent pour rien. Si on a recours à leurs services, on les sous-paye, car on sait qu'ils n'ont aucun recours. La problématique des *enfants dans/de la rue* souffre d'une image assez négative dans l'opinion publique de Lomé. Le pire, c'est que ces enfants soient contraints de se battre, souvent seuls, contre des préjugés sociaux défavorables. Des enfants interrogés dans la rue soulignent deux de ces préjugés comme étant particulièrement nuisibles à leur construction identitaire et à leur socialisation : le fait d'être tenus responsables de la situation dans laquelle ils se trouvent, ou la perception que leur comportement crée davantage de problèmes pour les autres. « Ils pensent que chaque enfant qui vit ou qui gagne sa vie dans la rue est mauvais », confirme un enfant lors d'une entrevue.

C'est dire jusqu'à quel point la thèse simpliste selon laquelle les *enfants dans/de la rue* sont des délinquants, actifs ou potentiels, est ancrée dans l'opinion publique urbaine de Lomé qui ignore ou feint d'ignorer, souvent pour des raisons peu avouables (parce que culturellement ou politiquement sensibles, nous y reviendrons), les principaux facteurs qui poussent les enfants à vivre dans la rue.

La présente partie fera donc ressortir, à travers les quatre chapitres qui la constituent, les différentes facettes de la problématique d'enfants survivant sur les

⁶⁵ Propos d'un enfant de la rue.

⁶⁶ Aux dires de missionnaires comboniens (du nom de leur fondateur Daniel Comboni) et jésuites, « l'aspect le plus préoccupant du phénomène des enfants de la rue, c'est que, en Afrique comme en Asie ou en Amérique Latine, la majorité des gouvernements et la société en général tendent à l'ignorer. Ou pis encore, ils poursuivent ces enfants mineurs comme des délinquants parce qu'ils « salissent l'image » de leur ville ». Cf. *Agence Fides*, 21 janvier 2004, « La situation dramatique des enfants de la rue constitue une des plus grandes tragédies et hontes de la société « moderne » : Dénonciation des missionnaires comboniens et des jésuites ».

franges de la société, dans un monde d'indifférence ou, pire, d'hostilité. Cette analyse, qui choisit de privilégier le point de vue des *enfants dans/de la rue* et des personnes qui interviennent auprès d'eux, part du fait que la marginalité juvénile est plus qu'un paradoxe urbain. Il s'agit d'une véritable contradiction anthropologique, socioculturelle, religieuse et politique, qui pose le problème de la dignité humaine des enfants, de leur perception, de leur place et de leur rôle dans la société togolaise, voire africaine contemporaine. C'est une question de sens et de projet de société qui se profile à l'horizon de l'errance juvénile. En effet,

« quand on sait combien, dans l'Afrique noire traditionnelle, l'enfant était au cœur du jeu de toute la société (comme la promesse de l'avenir, le trésor de l'espoir), il n'y a pas là seulement sujet à scandale, à indignation : il surgit aussi une profonde interrogation sur ces sociétés, leur fonctionnement et leurs dysfonctionnements »⁶⁷.

Cette analyse considère le phénomène dans ses dimensions micro, méso et macrosociologiques, selon le cadre conceptuel que nous définissons au troisième chapitre de cette étude.

⁶⁷ Yves MARGUERAT et Daniel POITOU, (dir.), *À l'écoute des enfants de la rue en Afrique Noire*, Paris, Fayard, 1994, p. 23.

CHAPITRE III

APPROCHE CONCEPTUELLE GLOBALE DE L'ANALYSE DU PHÉNOMÈNE

La recherche sur le phénomène social des *enfants dans/de la rue* de Lomé s'inscrit dans le cadre plus large de travaux sur la marginalité juvénile aussi bien en Afrique que dans le monde. De façon générale, cette approche théorique se construit à partir du débat autour de l'expression *enfant dans/de la rue* et de l'approche de cette problématique sociale multidimensionnelle.

1. Une approche à trois niveaux

Dans un numéro spécial de la revue *Childhood* (May 1996) consacré à l'étude de la marginalité juvénile dans le monde, des chercheurs en la matière ont admis de manière consensuelle que la problématique de l'errance juvénile ne devrait plus être abordée en termes de délinquance, de criminalité ou d'appartenance à la rue.

La problématique devrait être plutôt considérée en termes de relation à la rue, d'activités dans la rue et d'identité. D'où une approche participative davantage centrée sur l'enfant irréductible à un objet d'intervention de politique sociale ou de sollicitude pastorale, mais considéré comme un sujet social évoluant dans un environnement particulier et doté de compétences appropriées.

Cette approche ne devrait pas non plus constituer une impasse au niveau des réflexions éthiques à propos de l'intervention et de la recherche concernant des *enfants dans/de la rue*. Il s'agit d'une étude systémique qui devrait permettre de mieux rendre compte de la complexité du phénomène, de ses mécanismes micro, méso et macro sociaux et de ses spécificités locales.

« En fait, seule une approche systémique semble pouvoir rendre compte de la complexité du phénomène. Cela veut dire qu'il faudrait prendre en compte et relier entre eux des éléments tels que les contraintes structurelles qui pèsent sur les communautés les plus démunies, leurs conditions de vie dans les quartiers défavorisés, la pauvreté, les formes de discrimination, les liens sociaux et les significations culturelles des acteurs, leurs pratiques quotidiennes, les définitions des ONG, les droits de l'enfant, etc. ».⁶⁸

Il importe par ailleurs de préciser que les éléments constitutifs de l'approche systémique mettent en exergue l'hétérogénéité de la carrière⁶⁹ des *enfants dans/de la rue*.

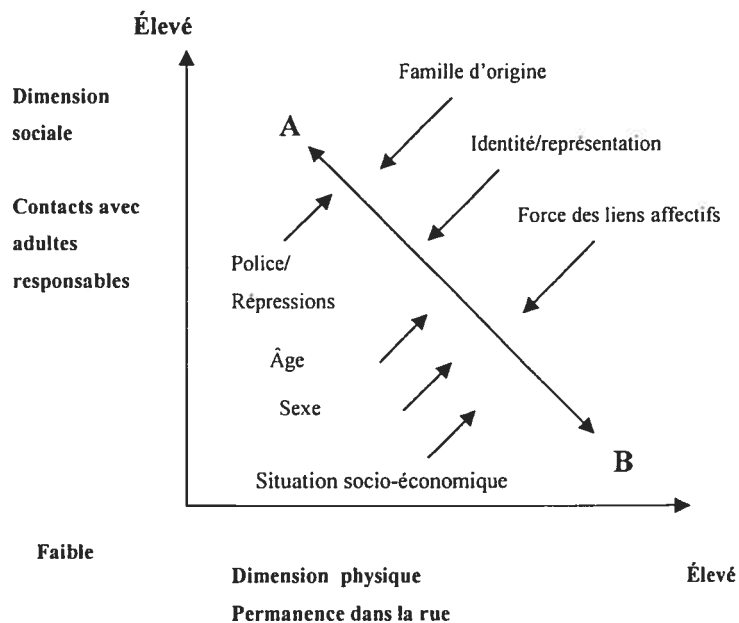
Cette approche systémique, inaugurée par Riccardo Lucchini⁷⁰ dans ses études sur les enfants de la rue d'Amérique latine, permet de relever les limites de la définition bidimensionnelle du phénomène « *enfant dans/de la rue* » adoptée par la majorité des institutions d'intervention (UNICEF et plusieurs ONG) qui réduisaient la problématique au temps que l'enfant passe dans la rue (dimension physique) et à l'existence ou à l'absence de relations avec les parents ou d'autres adultes responsables (dimension sociale), selon le schéma suivant :

⁶⁸ Antonella INVERNIZZI, *L'enfant qui vit dans les rues en Afrique, en Asie et en Europe de l'Est. Bibliographie commentée*, <http://www.unifr.ch/socsem/bibliocomm.html>, p. x.

⁶⁹ Voici comment Antonella INVERNIZZI résume les diverses acceptions du terme « carrière » dans sa bibliographie commentée dont s'inspire largement la présente étude : « La carrière de l'enfant désigne l'évolution de l'expérience de la rue et de l'identité de l'enfant. [...]. Elle va de pair avec l'acquisition de compétences et une modification de la perception de la vie dans la rue : les motivations de l'enfant évoluent dans le temps et ne peuvent être limitées au départ du foyer. Une autre acception de la notion de carrière, plus déterministe, concerne la réaction sociale et l'exclusion de l'enfant de la rue, celui-ci devenant alors un délinquant aux yeux de la population. L'insertion dans un milieu délinquant en est la conséquence. » ; Cf. *Ibidem*, p. xviii.

⁷⁰ Riccardo LUCCHINI, *Sociologie de la survie : l'enfant dans la rue*, Paris, PUF, 1996, p. 134-158.

Figure 6 : Définition bidimensionnelle du phénomène "enfant de la rue" d'après Riccardo LUCCHINI⁷¹



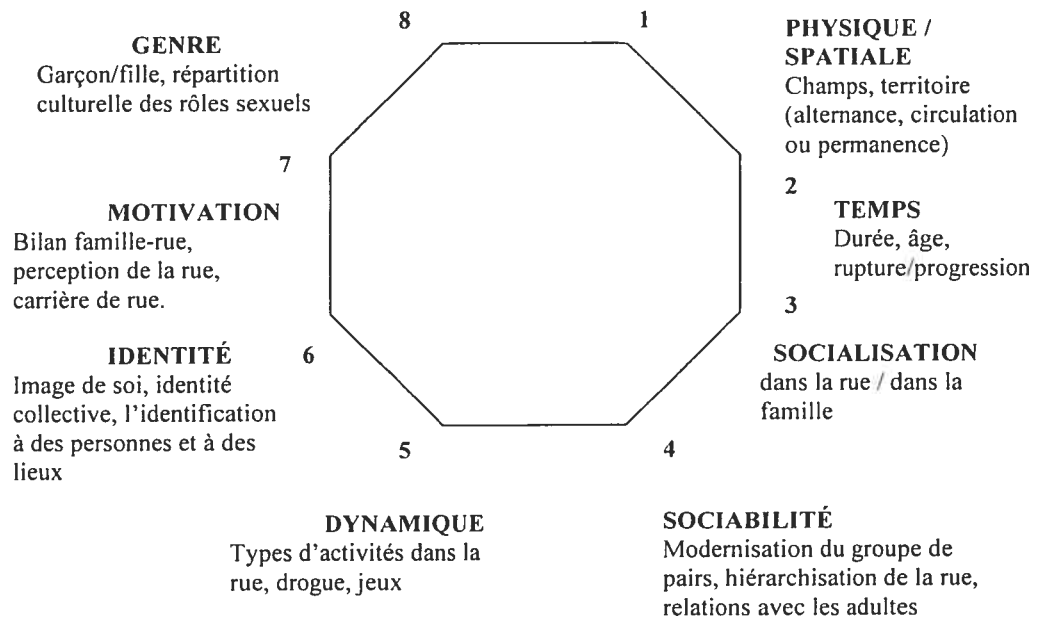
« Pour LUCCHINI, occuper la rue n'est pas que la résultante négative et aliénante d'un processus de désaffiliation ; cela représente aussi, pour bon nombre d'enfants [...] des stratégies positives de survie dans l'immédiat, de reconstruction de liens sociaux structurants et de transition pour apprendre à mieux contrôler leur avenir. Comprendre le phénomène dans ses multiples dimensions permet d'adopter des approches d'intervention plus respectueuses des véritables enjeux : soit de dépasser la vision caritative et misérabiliste (la rue est mauvaise en soi) incitant d'abord à prendre des mesures correctrices (sortir l'enfant de la rue), pour voir ce lieu comme producteur de sens et de richesses, et de l'utiliser comme cadre d'action pour aider l'enfant à se construire un avenir d'adulte responsable. »⁷²

⁷¹ Voici comment l'auteur explique son schéma : « Le plus souvent l'enfant de la rue est défini grâce à deux dimensions : la dimension physique et la dimension sociale. La première concerne le temps que l'enfant passe dans la rue, alors que la deuxième a trait à l'existence ou, au contraire, à l'absence d'une relation signifiante avec les parents ou d'autres adultes responsables. [...] Dans ce diagramme, on voit que la position A se définit par l'existence de contacts très fréquents avec des adultes responsables, ainsi que par une présence de courte durée dans la rue. [...] La position B, sur le diagramme, est définie par l'absence de contact avec des adultes responsables. Elle l'est aussi par une utilisation de la rue qui fait de celle-ci l'habitat principal de l'enfant. Entre A et B, il y a place pour toute une série de situations intermédiaires qui posent d'importants problèmes de classification. » ; Riccardo LUCCHINI, *Enfant de la rue. Identité, sociabilité, drogue*, Genève-Paris, Droz, 1993, p. 20-21). C'est dire que le schéma bidimensionnel ne peut pas rendre compte de la complexité du « devenir enfant de la rue ».

⁷² Clément MERCIER et Réjean MATHIEU, « Présentation du dossier : nouveau travail social », dans *Nouvelles Pratiques Sociales*, Vol. 13, n° 1, printemps 2000, <http://www.nps.uqam.ca/>

C'est dire que les facteurs qui interviennent dans la compréhension du phénomène sont multidimensionnels. Il convient donc de saisir la problématique davantage en termes de modèle qu'en termes de définition. Aussi Riccardo Lucchini parle-t-il de « *système enfant-rue* » à huit dimensions interdépendantes, chacune étant une porte d'entrée sur la « carrière » de *l'enfant de la rue*, comme l'illustre le schéma ci-dessous.⁷³

Figure 7 : Le système « enfant-rue » de Riccardo LUCCHINI



Comme l'affirme avec justesse Daniel Stoecklin,⁷⁴ ce « *système enfant-rue* » n'est pas une théorie mais un instrument heuristique, dans le sens wébérien du terme, qui permet de situer les *enfants dans/de la rue* dans l'ensemble de leurs relations sociales et symboliques, et de les voir comme acteurs sociaux et non pas uniquement comme des victimes et des délinquants. Ainsi, tout en s'opposant à la fois au discours institutionnel conformiste de l'enfant victime et au discours interactionnel de l'enfant fugueur sur lesquels la plupart des institutions fondent leurs interventions auprès des

⁷³ Cf. Riccardo LUCCHINI, *Op. cit.*, 1996, p. 140 ; Riccardo, LUCCHINI, « L'enfant de la rue : réalité complexe et discours réducteurs », *Déviance et Société*, 1998, Vol. 22, n° 4, p. 348-356 ; Daniel STOECKLIN, *Op. cit.*, p. 43.

⁷⁴ Daniel STOECKLIN, *Op. cit.*, p. 45.

enfants dans/de la rue, cet outil heuristique a permis d'énoncer la théorie selon laquelle la situation de rue est à la fois fonction des contraintes qui pèsent sur l'enfant et de ce que ce dernier en fait en tant qu'acteur social.⁷⁵

Antonella Invernizzi⁷⁶ trouve que les huit principaux indicateurs de cette approche systémique peuvent être envisagés selon trois niveaux interdépendants, à savoir le niveau macrosociologique, le niveau intermédiaire ou mésosociologique, et le niveau microsociologique.

1.1. Le niveau microsociologique

Le niveau microsociologique se rapporte au contexte et à la réalité dans lesquels l'enfant est directement impliqué en tant qu'acteur social. Il s'agit des facteurs que mettent en exergue les dimensions microsociales et psychosociales de l'approche systémique et dont les indicateurs médiatisent la relation entre les facteurs macro, les facteurs intermédiaires, et le départ des enfants. Des chercheurs⁷⁷ distinguent ici des éléments externes et des éléments internes de ces facteurs microsociologiques.

- Ces éléments externes sont entre autres : les médiations culturelles (la culture et l'interculture) ; les médiations familiales (la représentation familiale, la structure familiale, la structure de la parenté, les raisons d'entraide entre voisins) ; les médiations institutionnelles (les programmes d'assistance) ; les médiations spatiales (l'habitation, le quartier, la rue).

- Les éléments internes, quant à eux, ont trait aux questions identitaires, aux représentations et aux références de l'enfant : l'identité psychosociale de l'enfant, la perception de soi, la perception et/ou la réaction sociale, la question du genre, la référence à l'expérience familiale vs l'expérience dans la rue, le bilan « *famille-rue* », etc.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁶ Antonella INVERNIZZI, *Op. cit.*, p. xi-xxi.

⁷⁷ Cf. Riccardo LUCCHINI, *Op. cit.*, 1993, p. 10 ; Riccardo LUCCHINI, *Op. cit.*, 1996, p. 134-158.

1.2. *Le niveau intermédiaire*

Ce niveau d'analyse considère les facteurs externes qui se situent dans l'environnement immédiat d'existence de l'enfant et dont l'influence contribue de façon plus ou moins directe à son départ et à sa permanence dans la rue. À ce propos, Riccardo Lucchini parle de « facteurs intermédiaires »⁷⁸ relatifs au contexte local tels que : l'urbanisation accélérée, le chômage et la précarité de l'emploi, la pauvreté, l'inadéquation des politiques sociales et éducatives, les lacunes des services d'aide et du système juridique relatifs à l'enfance et à la jeunesse.

1.3. *Le niveau macrosociologique*

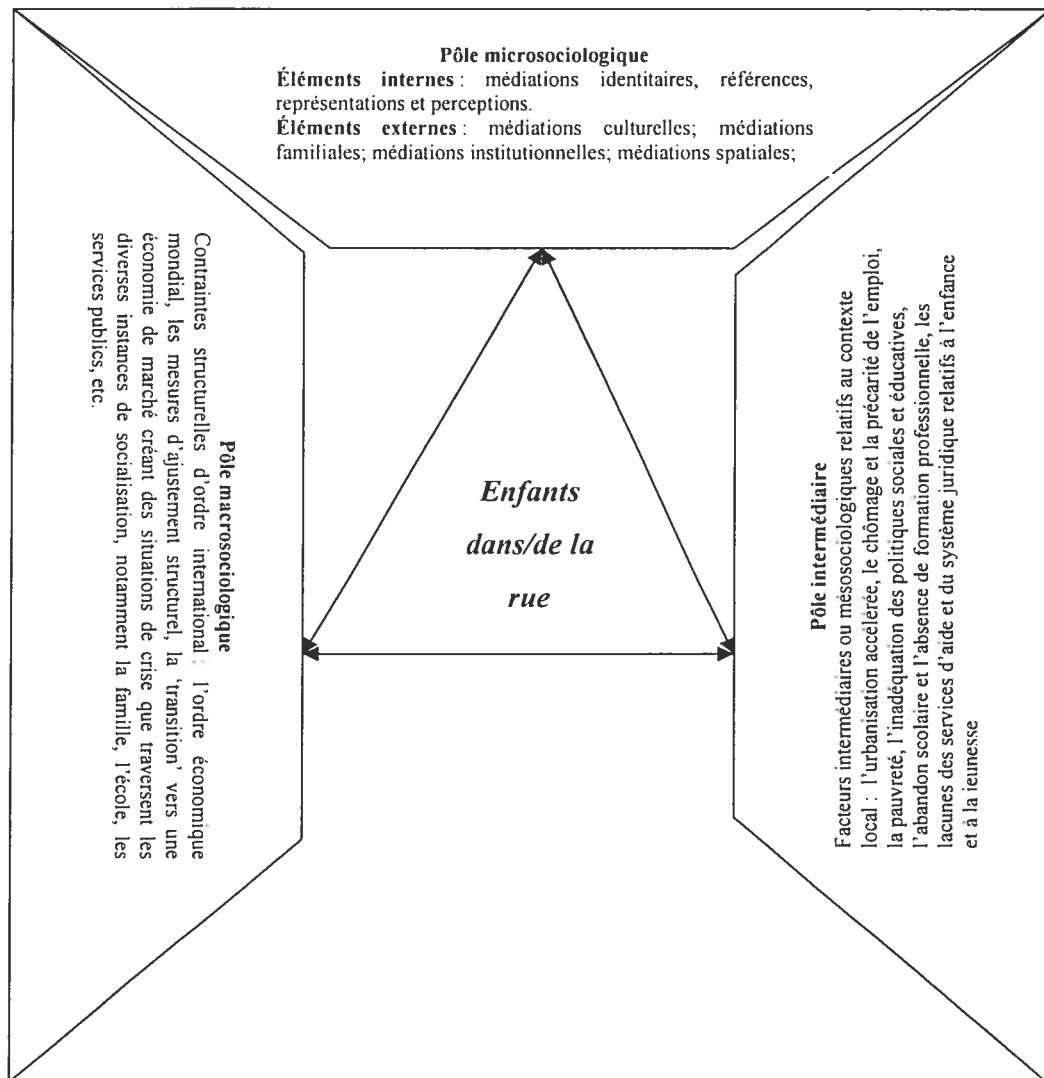
L'analyse macrosociologique du phénomène des *enfants dans/de la rue* considère les contraintes structurelles d'ordre international comme des facteurs déterminants qui expliqueraient l'apparition du phénomène de l'errance juvénile ou tout au moins l'augmentation du nombre des *enfants dans/de la rue*. Il s'agirait essentiellement de contraintes liées à l'ordre économique mondial, à savoir les mesures d'ajustement structurel, la « transition » vers une économie de marché qui induisent des situations de crise dans les diverses instances de socialisation, notamment la famille, l'école, les services publics, etc.⁷⁹ Même si ces contraintes n'expliquent pas, à elles seules, le départ des enfants vers la rue, il est évident qu'elles modifient, de façon substantielle, leurs conditions de vie et de socialisation. Pour cette raison, la présente étude soutient que la problématisation du phénomène des *enfants dans/de la rue* ne peut pas mettre entre parenthèse ces facteurs structurels macrosociologiques d'ordre international. L'approche systémique du phénomène intègre alors cette perspective macrosociologique qui déborde le contexte immédiat des pratiques de l'errance juvénile. Le schéma qui suit pourrait constituer une synthèse de ces trois niveaux d'analyse de l'approche systémique du phénomène des *enfants dans/de la rue*. C'est dans la dynamique combinatoire de ces trois pôles indissociables de l'approche systémique (cf. figure 8) que la présente étude se situe quant à l'analyse des résultats. Il est à noter que des éléments du pôle intermédiaire

⁷⁸ Riccardo LUCCHINI, *Op. cit.*, 1993, p. 10.

⁷⁹ Cf. M. CONNOLLY et J. ENNEW, « Children out of place – Introduction », *Childhood – Children out of place: Special Issue on working and street children*, n° 3, (2, May), 1996, p. 131-145.

peuvent se retrouver, dans certains cas, au niveau macrosociologique. De même des éléments du pôle microsociologique peuvent se retrouver au niveau intermédiaire.

Figure 8 : Synthèse des trois pôles interdépendants des facteurs déterminants le phénomène *enfants dans/de la rue*



2. L'expression « enfant dans/de la rue »

*« Les termes mêmes d'« enfants de la rue », « enfants des rues », « enfants en situation de rue » ou de « street children » sont au centre des débats autant dans la recherche que dans l'intervention. Nombreux sont ceux qui voudraient ne plus les voir utiliser. Ce débat traverse les écrits et influence leur contenu. ».*⁸⁰

L'expression *enfant dans/de la rue* fait partie de la panoplie de catégories en usage pour désigner la réalité des enfants qui errent dans les centres urbains. L'utilisation de cette catégorie est induite par l'approche non criminalisante des activités des enfants en situation difficile. En effet, dans l'histoire de la marginalité juvénile, tout enfant, plus ou moins en situation de rupture avec la famille et qui adopte des comportements jugés non conformes par la société, était taxé de délinquant et traité juridiquement comme tel. Durant toute la période coloniale et ce jusqu'au début des années 1950, aucune distinction n'était faite entre un enfant délinquant et un enfant en situation difficile qui vaquait à ses activités en milieu urbain. Par ailleurs, avec les rapides transformations urbaines et ses conséquences sur les pratiques traditionnelles de socialisation et d'intégration des enfants et des jeunes citadins, il devenait de plus en plus difficile de distinguer un enfant délinquant d'un enfant en mal de socialisation en se référant aux seules activités de ces derniers. Aussi, l'approche criminalisante n'était plus appropriée, surtout pour les organismes qui œuvrent pour une meilleure socialisation de l'enfance, eu égard aux défis des sociétés urbaines en perpétuelle mutation. C'est ainsi que, suite à l'éveil de conscience opéré par les célébrations de « l'année internationale de l'enfant » (1979), certains organismes humanitaires ont donné une nouvelle impulsion à la recherche en vue d'une conceptualisation plus adéquate de la réalité des enfants en situation difficile.

C'est dans ce contexte qu'au colloque organisé en 1985 à Grand-Bassam (Côte d'Ivoire) par l'UNICEF, le BICE (Bureau international catholique pour l'enfance) et ENDA Tiers-Monde, les expressions *enfant dans la rue* et *enfant de la rue* et d'autres variantes ont été adoptées comme des catégories opérationnelles pour les travaux de

⁸⁰ Antonella INVERNIZZI, *Op. cit.*, p. iv. ; d'autres catégories sont également utilisées : enfants à la rue ; enfants en situation difficile ; enfants en situation extrêmement difficile ; enfants démunis ; enfants défavorisés ; enfants déshérités ; enfants en rupture ; enfants abandonnés ; enfants trottoirs ; enfants travailleurs ; etc.

recherche et les stratégies d'intervention. Le titre de la communication de Yves Marguerat sur les *enfants dans/de la rue* de Lomé est, à propos, très significatif : « Les *smallvi* ne sont pas des *gbevouvi* [...] ». ⁸¹ Autrement dit, les petits ou les gamins de la rue ne sont ni des chiens de brousse, ni des chiens sans colliers, ni des bâtards. Bref, les *enfants dans/de la rue* ne sont pas a priori des délinquants. Ceux-ci sont des enfants qui, pour des raisons dramatiques, pour la plupart, se retrouvent ou vivent, dans la rue, souvent malgré eux.

Le concept *enfant de la rue* ou *enfant dans la rue* est une plaidoirie qui invite à un changement de regard à la fois sur ces enfants, sur leur situation dramatique, et sur la responsabilité sociale du phénomène de l'errance juvénile. ⁸² Toutefois, tout en reconnaissant que ces expressions permettent de faire un important bond dans l'approche sociologique en vue de la compréhension et du traitement de la marginalité des enfants en milieu urbain, certains chercheurs tiennent tout de même à souligner les risques de stigmatisation qu'elles comportent pour les enfants. Il s'agit surtout de l'expression *enfant de la rue* utilisée à tort et à travers par les ONG, les médias, les organisations internationales et les États.

Dans cette perspective, Fabien Dallape ⁸³ constate que l'expression *enfant de la rue* est offensante, inadéquate et fait l'impasse sur une analyse critique de la société qui produit ce phénomène. Selon cet auteur, l'appellation fait partie des enjeux de la délimitation des causes et des modes d'intervention. Aussi, l'usage de l'expression *enfant de la rue* comporte-t-il le risque de focaliser sur l'enfant et d'occulter les causes structurelles du phénomène. Allant dans le même sens, Connolly et Ennew ⁸⁴ critiquent les programmes d'intervention qui exploitent la charge émotionnelle de l'image que

⁸¹ Yves MARGUERAT, « Les *smallvi* ne sont pas des *gbevouvi* : histoire de la marginalité juvénile à Lomé », dans Yves MARGUERAT et Danièle POITOU, (dir.), *Op. cit.*, p. 248.

⁸² Cf. Yves MARGUERAT, « Une participation sociale, symptômes et traitement : les gamins de la rue de Lomé », *Revue internationale de criminologie et de police technique*, n° 4, Genève, 1987, p. 445-447.

⁸³ Fabien DALLAPE, « Urban Children : A challenge and an opportunity. », *Childhood – Children out of place : Special Issue on working and street children*, n° 3, (2, May), 1996, p. 131-145.

⁸⁴ Cf. M. CONNOLLY et J. ENNEW, « Children out of place – Introduction », *Childhood – Children out of place: Special Issue on working and street children*, n° 3, (2, May), 1996, p. 131-145 ; J. ENNEW, « The Child Business : Comments on the Management of International Policies for Children », *Journal of International Development*, 8, n° 6, 1996, p. 849-458.

véhicule l'expression *enfant de la rue* pour leurs campagnes de financement, pervertissant ainsi l'intervention en transformant par le fait même la relation d'aide et éducative en une relation marchandisée.

Ces auteurs trouvent que même la distinction entre enfants « *de* » et « *dans* » la rue, une première tentative de diversifier les situations, n'est pas satisfaisante. Lors d'un colloque au *Norwegian Centre for Child Research* à l'Université de Trondheim en 1997, une autre expression a été forgée pour désigner les enfants de la rue : Il s'agit de l'expression *children out of place*. L'enjeu, c'est la recherche de conceptualisations centrées sur la relation que l'enfant entretient avec la rue et non sur des critères isolés et objectifs qui sont en fait très réducteurs. Et c'est le même enjeu qui est au cœur de la présente étude qui retient l'expression *l'enfant dans/de la rue* dans la dynamique participative qui place l'enfant au centre de la recherche et qui ne fait pas non plus économie de sa perception dans l'imagerie sociale et de son environnement social, culturel, religieux, politique et économique.

Le syntagme *enfant dans/de la rue* est donc à prendre comme une expression descriptive d'un mode de vie et d'une forme de socialisation problématique.⁸⁵ Aussi, il est à souligner que la préposition « *de* » dans l'expression *enfant dans/de la rue* n'est pas utilisée dans son sens habituel pour désigner le lieu d'où l'on vient, le point de départ, l'appartenance, la provenance ou la cause, d'après la définition de Larousse. Sinon, cette préposition embrigaderait l'enfant dans la rue. C'est pour cela que la préposition « *dans* », qui indique la situation d'une personne par rapport à son environnement, vient corriger le label péjoratif habituellement rattaché à l'expression *enfant de la rue*. La combinaison des deux prépositions *dans* et *de* met à la fois l'accent sur la rue considérée comme un point de chute, un lieu d'accueil et non comme un lieu d'appartenance. C'est là où aboutissent des enfants aux prises avec une exclusion symbolique ou physique. Scandale !

En définitive, si le label *enfants dans/de la rue* scandalise, la réalité vécue par ces derniers ne l'est pas moins. D'une part, les sobriquets dont ils sont affublés par la société

⁸⁵ Cf. Koffi AFANDÉ, *Jeune délinquant et jeune marginal au Togo, aperçus de comparaison : Allemagne-France*, Freiburg, Éditions Iuscrim, 1997, p. 88-89.

et, d'autre part, les attitudes sociales, politiques et religieuses face à leur drame sont plus stigmatisants que le label *enfants dans/de la rue*.⁸⁶ De peur que le changement d'appellation ne constitue une stratégie d'occultation ou d'atténuation de ce scandale social, cette étude préfère traverser plutôt que de contourner le scandale que constitue l'obligation de vivre dans la rue, celle-ci étant également le lieu de la survie et de la construction identitaire.

La rue dont il est question correspond ordinairement à un point névralgique d'une agglomération urbaine ou de quelque autre endroit distinct du centre-ville mais répondant à des besoins spécifiques de l'enfant qui s'y retrouve. Pour certains enfants, la rue constitue un lieu de refuge qui, paradoxalement, leur garantit un minimum de sécurité et de qualité de vie. C'est le cas des enfants qui ont fugué à cause de la maltraitance familiale et qui perçoivent la rue comme un lieu de délivrance et de liberté. Pour d'autres enfants, la rue est avant tout un lieu de travail pour subvenir à leurs propres besoins et, souvent aussi, à ceux de leurs familles.

Quelques soient les mobiles de leur présence dans la rue, cette dernière devient pour ces enfants un lieu d'autoformation spontanée, personnelle et individuelle. Dans la rue, ils apprennent, au fur et à mesure, à vivre et à travailler, par nécessité.

Par ailleurs, dans l'imaginaire social africain, la rue en milieu urbain symbolise, d'une part, l'espace de liberté et de socialisation. En effet, de la même façon qu'on descend dans la rue pour manifester contre une situation intolérable, de la même façon la rue sert aussi de cadre pour renforcer les liens sociaux par des célébrations festives. D'autre part, la rue est aussi le lieu de l'anomie, de l'exclusion, du refoulé social. Et c'est dans cette deuxième acception conceptuelle que le phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé est observé et analysé, du point de vue de la société. Dans cette

⁸⁶ À ce sujet, la remarque de Marie Thérèse MENGUE est pertinente : « Quelle que soit la formule utilisée : « enfants de la rue » (par réalisme), « délinquants » (par conformisme social) ; euphémismes tels que « enfants en situation difficile », « enfants du quartier », « enfants en danger moral », « enfants en rupture », « enfants en stratégie de survie », ou, par souci de clarté, « enfants de la rue », « enfants dans la rue », « enfants à la rue » [...], il s'agit d'une réalité sociale « d'exclusion » ou plus exactement de « déclassé social » » (Marie Thérèse MENGUE, « préface » à Yves BALAAM, *Enfants de la rue et de la prison dans une ville africaine, 1975-1992*, Yaoundé, Presse de l'UCAC, 1997, p. vi). C'est ça le scandale.

perspective, la rue des *enfants dans/de la rue* devient la marge ou la périphérie du cadre social, marquée par des préjugés sociaux négatifs. La rue est alors le réceptacle des « rebuts sociaux », le lieu de la phobie et la cible des critiques des « honnêtes gens », et enfin le lieu d'exploitation et de stigmatisation des enfants qui s'y retrouvent.

CHAPITRE IV

PARAMÈTRES MICROSOCIOLOGIQUES DU PHÉNOMÈNE

L'approche microsociologique considère les dimensions de la marginalité qui se rapportent aux caractéristiques psychosociologiques des *enfants dans/de la rue*, à savoir la stigmatisation sociale, la construction identitaire et les facteurs « marginogènes » immédiats.

1. Stigmatisation sociale et construction identitaire

Les *enfants dans/de la rue* de Lomé sont conscients de subir un jugement sans appel qui les transforme en objets et en problèmes. Ils savent que leur seule présence dans les rues dérange et suscite méfiance, haine et hostilité. En effet, le discours dominant de la population urbaine de Lomé utilise des expressions péjoratives et des sobriquets stigmatisants qui déprécient non seulement leurs activités ordinaires de subsistance mais aussi leur identité même.

1.1. Appellations des enfants dans/de la rue

Des entrevues avec les enfants eux-mêmes, on peut relever toute une panoplie de sobriquets utilisés pour les nommer. Ces sobriquets ou appellations peuvent être regroupés en deux catégories.

La première catégorie est constituée de sobriquets à fonction nominative et descriptive qui réfèrent aux situations de vie de ces enfants, à leurs activités principales dans la rue et à leur localisation géographique. Par exemple : les sobriquets tels que *agbate/agbateviwo* (bagage/porteurs de bagages) pour désigner un ou une portefaix ; *asimevi/asimeviwo* (enfant/enfants du marché) ou *asimekpedji/asimekpedziviwo* (site du marché/enfants du site du marché) pour désigner un enfant qui a fait du marché son

principal site d'activité ; *milegoviwo*⁸⁷ (*milego* signifiant surveiller vos poches) pour désigner presque tous les *enfants dans/de la rue* parce que considérés comme des détrousseurs, des pickpocket ; *kpakpakpa* pour désigner les enfants ou jeunes cireurs de chaussures ambulants ; archéologue ou *gobiman* pour désigner les enfants qui fouillent dans les poubelles du campus universitaire, etc.

Ces appellations, et bien d'autres, auxquelles nous attribuons une fonction nominative ou descriptive, recèlent un jugement péjoratif et dépréciatif des enfants et de leurs activités.

À la deuxième catégorie de sobriquets, nous associons une fonction identitaire plus intense, car ils portent le plus souvent sur la personnalité même de l'enfant. En effet, il est fréquent qu'un *enfant dans/de la rue* soit appelé *gbevuvu* (chiot de brousse), la rue étant considérée comme le lieu de toutes les sauvageries. Au lieu de mettre l'emphase sur les qualités positives attribuées au *gbevu* – à savoir, le flair des opportunités, le sens de la débrouillardise et la capacité de se tirer d'affaire – on se limite aux attributs négatifs qui disqualifient et excluent socialement. Vu sous cet angle, les *enfants dans/de la rue* sont considérés « indomptables » – tout comme les chiens sauvages – et imperméables à tout processus d'intégration sociale. L'appellation *dzimakplavi/dzimakplaviwo* (enfant/enfants non éduqués) impute cette asocialité aux parents. Par contre, l'appellation *kplamasevi/kplamaseviwo* (enfant/enfants rebelles à l'éducation) rejette toute la responsabilité sur les enfants eux-mêmes.

Dans tous les cas, les *enfants dans/de la rue* sont des rebuts sociaux sans répondant et sans appartenance sociale particulière. Ainsi stigmatisés et confinés à la marginalité, ces derniers sont des enfants de l'extérieur, *gbodomevi/gbodomeviwo*, par opposition aux enfants de l'intérieur, *afemevi/afemeviwo*. Ils ne sont plus que des enfants de personne, *tomanyaviwo* (des « sans père », des bâtards), dont tout usager de l'espace public peut éventuellement disposer au besoin et sans responsabilité. Cette perception explique et renforce l'exploitation à laquelle les *enfants dans/de la rue* sont soumis, sous

⁸⁷ Le syntagme « *milego* », qui signifie « tenez vos poches » ou « attention à vos porte-monnaie, a pris naissance dans le grand marché de Lomé dans les années 80, avant de s'étendre rapidement à toute la commune pour désigner un enfant ou jeune de la rue. Les enfants de la rue sont réputés détrousseurs et voleurs à l'arraché.

le regard indifférent et, pire, complaisant des usagers de l'espace public. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que certaines personnes aillent jusqu'à associer les *enfants dans/de la rue* à l'ordure des égoûts, *gotamevi/gotameviwo* (enfant/enfants des égoûts), appellation qui fait de ces derniers des objets dégoûtants et sans valeur, de véritables épaves qui n'ont de place que dans les marges de la société.

Toutes ces appellations reflètent les sentiments et le faible degré de tolérance à l'égard de ces enfants qui vivent de la rue⁸⁸ au sein d'une société dans laquelle on entend couramment le proverbe suivant : *ame vi menye gbo vi o*, (le petit d'un humain n'est pas le petit d'une chèvre). Paradoxe socioculturel !

Face à cette stigmatisation sociale, les enfants de Lomé, qui acceptent qu'on les désigne par l'anglicisme *smallvi* (les minimes, les tout petits), soutiennent constamment qu'ils sont en réalité des « sans voix », des « sans défense » et des « laissés-pour-compte » sociaux :

- « *Ils (les autres usagers de l'espace public) nous prennent pour des enfants bâtards, des « gbevuvu ». Ils nous regardent de travers comme des êtres étranges, comme des déchets humains. Cependant il y a d'autres qui nous prennent en pitié [...] ceux-ci sont très rares. Personnellement, j'ai honte et je deviens furieux quand on nous traite comme des déchets. Puisque nous ne pouvons rien dire, de peur de nous faire traquer par la police, nous nous résignons [...] Oui, je n'ai pas 15 ans. Oui, je me débrouille tout seul sur cette plage pour ma subsistance. Mais cela ne fait pas de moi automatiquement un « gbevuvu » non plus.* » (EDR1, un garçon de 15 ans).

- « *Ils (les autres usagers de l'espace public) nous considèrent comme des délinquants, des « gbevuvuwo » et certains nous le disent même en pleine face, directement. [...] Cela me fait mal et je deviens troublé en moi-même. [...] Quand on me prend pour un délinquant, vagabond qui ne dort pas à la maison, cela me fait très mal. Est-ce une bonne renommée cela ?* » (EDR9, un garçon de 18 ans).

Il convient de souligner, à l'issue de cet essai d'explication, qu'aucune de ces appellations ne définit *l'enfant dans/de la rue* dans sa réalité complexe et intégrale.

⁸⁸ Cf. Susanna AGNELLI (dir.), *Les enfants de la rue. L'autre visage de la ville. Rapport à la commission indépendante sur les questions humanitaires internationales*, Nancy, Berger-Levrault, 1986, p. 34.

Cependant, elles ont de lourdes conséquences dans sa construction identitaire et sur son crédit d'intégration sociale.

1.2. Construction identitaire

La stigmatisation a donc un important impact sur la formation de la personnalité sociale et individuelle des enfants. En effet, il arrive que certains *enfants dans/de la rue* finissent par intérioriser et s'approprier l'image négative que la société leur colle. Alors ils se jugent effectivement mauvais à leurs propres yeux. C'est dire que la stigmatisation renferme un germe de dépersonnalisation et de déshumanisation préjudiciables à la construction identitaire et à l'intégration sociale.

Cette dépersonnalisation accroît leur vulnérabilité à l'exploitation. Considérés davantage comme des objets que comme des personnes, ils n'ont droit à aucun égard, à aucune sollicitude, à aucune protection. Au contraire, ils sont indexés comme des auteurs de troubles quelles que soient leurs activités. D'ailleurs, les forces de l'ordre ont toujours un parti pris en leur défaveur quand ils doivent intervenir pour régler des différends avec d'autres usagers de l'espace public. À priori, ils sont jugés et traités en hors-la-loi qui n'ont pour seule logique de pensée et d'agir que de saborder l'ordre social.

Cette fonction démonisante et chosifiante de la pratique de la stigmatisation transforme ces enfants en étrangers dans leurs propres milieux ; elle les rend étranges aux yeux de tous, y compris à leurs propres yeux. De fait, d'après Daniel STOECKLIN, la stigmatisation des *enfants de la rue* est un « procédé classique de traitement de l'altérité : on réduit les individus à une entité sociale dépréciée qui les rendent étrangers à soi et du coup à eux-mêmes ; l'enfant des rues n'est plus tout à fait un enfant, mais un « enfant de l'extérieur » donc un danger potentiel ». ⁸⁹ En faisant porter aux *enfants dans/de la rue* l'opprobre de la responsabilité de leur marginalisation, la stigmatisation disculpe, conforte et endort la conscience sociale qui ne s'interroge plus sur les racines profondes du fléau qu'est l'errance juvénile.

⁸⁹ Daniel STOECKLIN, *Op. cit.*, p. 77.

Cette stigmatisation permet aussi de faire abstraction de *l'être-enfant des enfants dans/de la rue* qui ne sont plus perçus et ne se perçoivent plus comme de « vrais enfants ». À leurs propres yeux, ils se considèrent des enfants pas comme les autres, avec tout ce que cette perception de soi peut impliquer. Pour les honnêtes gens, ils sont avant tout des problèmes sociaux à résoudre, le plus souvent par la force de la répression. Les autres enfants qui ne sont pas dans les rues posent sur eux un regard ambivalent : les uns, un regard d'admiration et de fascination, les autres, un regard de peur et de dédain.

Cependant, pour tout observateur quelque peu attentif, ces enfants apparaissent avant tout comme des « sans-espoirs », des crève-la-faim et des laissés-pour-compte de la société. On peut lire facilement sur leur triste visage le sentiment qui prédomine en eux : c'est celui de la perte d'identité et de dignité humaine. À travers des comportements passifs ou actifs, la « société normale » ne cesse de leur inculquer l'idée qu'ils ne sont rien de plus qu'un amas de déchets qui pollue l'environnement urbain, des éléments inutiles (*amedigbowo, amevlowo*), ou pire, nuisibles pour la société. Étant habitués aux préjugés sociaux négatifs du discours social dominant et à la maltraitance physique et psychologique, ils s'étonnent quand un regard de respect est posé sur eux.

Or les *enfants dans/de la rue* demeurent le plus souvent persuadés et convaincus qu'ils sont les produits d'une famille et d'une société qui, malheureusement ne veulent pas les intégrer. Puisque ces enfants savent qu'ils ne sont ni reconnus, ni acceptés par leurs familles et par la société, ils se considèrent comme des gens sans identité et sans dignité. L'indifférence et, pire encore, l'hostilité que la société réserve aux regards sans visage des *enfants dans/de la rue* détruisent en la plupart de ces derniers tout espoir d'être et de devenir des hommes et des femmes comme les autres. Les situations difficiles dans lesquelles ils évoluent les amènent constamment à s'interroger sur l'éthique et la responsabilité sociale qui président à l'intégration et à la socialisation urbaine. Pourtant, aiment-ils répéter à qui veut les entendre : « nous ne sommes pas issus d'une génération spontanée » (*mi menye atikogbeviwo*, ce qui veut dire littéralement, « nous ne sommes pas des pousses d'arbres »).

Le fait d'être souvent confrontés à une exploitation sans vergogne et à des traitements inhumains finit par faire émerger en eux une autre façon de définir ce qui est bien/bon et ce qui mal/mauvais. Aux dires de certains *enfants dans/de la rue*, voler n'est pas une honte mais un métier. Le seul inconvénient qu'il redoute, c'est de se faire prendre.

Du point de vue de la société, la rue finit par faire de ces enfants en situation difficile des êtres sans foi ni loi, des êtres moralement dégradés qui se sentent dévalorisés. Là encore, la rectitude de l'éthique de survie de ces enfants confond une fois de plus les préjugés moraux erronés du discours social dominant. En tout cas, pour les *enfants dans/de la rue*, les principes moraux qui tendent à détruire la vie humaine ou à sacrifier les humains sont dénués de sens et de consistance. Pour eux, la misère est une « non-valeur » et il serait illusoire de demander à des *enfants dans/de la rue*, rongés par la misère, de respecter les normes d'une société injuste et irresponsable. On comprend aussi que la tradition sapientielle qui valorise les enfants et dont le langage populaire use et abuse n'ait plus aucun sens pour eux. C'est dans cette perspective que les pratiques de transgressions sociales de ces enfants sont à souligner.

Toutefois, ces mêmes enfants sont capables de montrer comment la rue, malgré tous les risques auxquels elle expose, constitue pour eux une véritable école. En effet, pour pouvoir y survivre, l'enfant qui arrive dans ce milieu doit acquérir assez rapidement une maturité qui n'est pas de son âge. Rappelons cette citation :

« Je sais que tout le monde ne peut pas vivre notre condition. Il faut avoir une force spéciale et une détermination pour vivre ici. Ce n'est pas de gaieté de cœur mais, pour survivre ici, il faut se forger un sacré caractère. Donc quand on m'appelle « ganki », c'est pour faire allusion à mon caractère. Mauvais caractère ou sacré caractère, appelé cela comme vous le voulez, mais il le faut pour survivre ici ». (EDR13)

Cette maturité comporte des compétences plus que de simples habiletés ou du savoir-faire : des compétences cognitives, et surtout la capacité d'anticipation et de décision face aux situations et aux événements. « La rue apprend à sentir beaucoup de choses », souligne un enfant. Et un autre d'ajouter que malgré tout, il ne désespère pas,

car, dit-il, *agbenoxevi megbea fu mato o* (les plumes finiront par pousser à l'oisillon qui survit ; le petit oiseau deviendra grand, si Dieu lui prête vie).

Comparés à leurs pairs qui ne sont pas dans la rue, ils ont plus qu'une longueur d'avance quant à la prise en charge personnelle. Les dures conditions de la rue les rendent plus imaginatifs, plus créatifs⁹⁰, et les oblige à développer un sens de l'organisation et de l'autodéfense adapté aux circonstances et au milieu de vie.

Ils ont également un sens poussé de la solidarité entre eux et envers les plus pauvres et les plus faibles de la société. Pour eux, le faible du groupe des pairs n'est jamais laissé à la merci des événements, des agressions, venant de l'extérieur. Même si entre eux, le plus faible est souvent l'objet de quolibet de la part des autres, il peut compter tout de même sur la protection des pairs contre tout danger (un accident, la rafle policière, etc.) menaçant surtout l'intégrité de sa vie et le secours en cas de besoin (la maladie, la faim, etc.). Autant dire que la marginalisation peut, paradoxalement, engendrer ou préserver des valeurs que la société conventionnelle tend inconsciemment à supprimer, notamment celle de la solidarité avec les plus vulnérables de la société⁹¹. Cette capacité d'empathie, faite du sens de l'assistance et de la défense du faible, est soulignée par tous les intervenants qui nous ont accordé des entrevues.

Dans la rue,

« l'enfant élabore peu à peu de nouveaux concepts et de nouvelles valeurs des expériences diverses comme : celle de la violence dont les gens sont quotidiennement les victimes ou les bourreaux ; celle des tromperies et de la méfiance qui sont des armes dans cette lutte de « tous contre tous » ; celle de la petite solidarité momentanée dont on témoigne brusquement, justement dans les moments difficiles, entre compagnons et alliés du même destin, et qui l'instant d'après peut se trahir selon la mouvance des circonstances.

⁹⁰ Un exemple de créativité et d'imagination féconde est sans aucun doute la capacité des *enfants dans/de la rue* de réinventer continuellement le lexique de leur langage « branché », codé, appelé « *akpogbe* » dans le but de se protéger contre l'extérieur et de se reconnaître entre eux.

⁹¹ Cf. Susanna AGNELLI, *Op. cit.*, p. 34.

Il tire des leçons des petits larcins, du mensonge, des pots-de-vin, du jeu, de la contrebande et il apprend à jouer à l'imbécile pour se défaire d'un adversaire plus fort que lui ; vivant dans l'instabilité en constant mouvement, il acquiert peu à peu et de façon empirique des valeurs plus utiles sinon vitales, mais très souvent contradictoires par rapport à celles reçues au foyer, à l'école ou à l'église ».⁹²

Ainsi marquée par la dureté des contraintes matérielles et physiques inhérentes à la vie dans la rue, cette extraordinaire capacité d'apprentissage n'en demeure pas moins le maillon faible du processus de socialisation de ces *enfants dans/de la rue* de Lomé. Car, d'une part, ils expérimentent quotidiennement les implications de la vision négative, dépréciative et répressive de l'opinion publique et, d'autre part, ils sont choqués par le fait que l'exploitation sociale dont ils sont victimes laisse indifférents les responsables politiques et ecclésiastiques.

Désabusés, la plupart d'entre eux construisent leur identité personnelle et sociale sur un fond de méfiance et de révolte à l'encontre des institutions et des normes sociales. Ils n'hésitent donc pas à adopter des comportements anticonformistes ostentatoires en rupture avec l'ordre social établi. Ce faisant, ils prennent acte et répondent aussi bien à l'identité dangereuse et transgressive qui leur est collée qu'à l'appel à la répression qui ressort du discours dominant de l'opinion publique. Il s'agit, selon eux, d'une dynamique de survie et d'une stratégie de dénonciation des pratiques sociales qui les conduisent à la rue et les maintiennent dans la marginalisation.

1.3. Conditions de vie, rêves et impasse

Dans la rue, les enfants sont confrontés à trois impératifs fondamentaux : trouver le pain quotidien, faire face aux attaques des honnêtes gens qui les traitent de tous les noms, et se protéger contre la répression policière. Ces trois exigences fondamentales sont des réponses à l'ultime et permanente question que se pose tout *enfant dans/de la rue* : comment survivre ? Pour cela, ils développent ce que nous pouvons appeler des stratégies de survie adaptées aux situations, aux besoins, aux pressions, aux problèmes, aux menaces, bref aux difficultés liées à leur milieu. Il s'agit d'une véritable culture de

⁹² B. GLAUSER, B. ESPINOLA, *Vivre de la rue, le cas des enfants d'Asuncion (Paraguay)*, Dakar, Enda, 1992, p. 110-111.

survie,⁹³ fondamentalement pénible. Même si certains *enfants dans/de la rue* laissent croire qu'ils maîtrisent la façon d'exploiter les ressources vitales insoupçonnées de leur milieu, nos entretiens révèlent cependant qu'ils ne se complaisent ni dans leur situation matérielle, ni dans le sort que les autres acteurs de l'espace public leur réserve. « Ils nous regardent de travers comme des êtres étranges, comme des déchets humains », souligne un garçon de 15 ans (EDR1).⁹⁴ En définitive, les *enfants dans/de la rue* perçoivent la rue avant tout comme un lieu qui leur offre la possibilité d'acquérir de nouvelles ressources et de trouver des solutions aux problèmes domestiques. Mais, pour la plupart d'entre eux, c'est la désillusion après quelques mois ou quelques années de vie dans la rue. Souvent, les enfants mentionnent leur intention de quitter la rue, de passer à autre chose et les souhaits qu'ils expriment sont empreints d'un sens de réalisme qui porte à réfléchir. C'est ce que confirme ce témoignage de Baoubadi K. Antoine Bawa, sociologue et éducateur de rue à Lomé :

« Parmi les enfants en situation difficile, ceux qui vivent dans les rues, et que les spécialistes de la marginalisation nomment enfants de la rue, ont en général en eux-mêmes un vif désir de sortir de leur état de misère. Ils veulent vivre décemment, en toute dignité, et leur vouloir, leur désir n'est pas de l'ordre du rêve : ils luttent pour assurer leur survie. Courageux et entreprenants, ils le sont souvent plus que les enfants dits normaux. L'expérience que je suis en train de vivre comme éducateur au sein du Programme apprentis de l'ONG CAJED-Togo (Comité d'aide aux jeunes en difficulté au Togo) me donne le droit d'avancer ces affirmations. »⁹⁵

⁹³ Aux dires de Riccardo LUCCHINI, « on peut [...] définir la survie comme un ensemble de conditions d'existence qui ne respectent pas les droits de l'homme. Dans ce cas, on considère la survie comme étant incompatible avec la dignité humaine, comme comportant une violence symbolique et physique considérable » ; Riccardo LUCCHINI, *Entre fugue et expulsion : le départ de l'enfant dans la rue*, Document Pro fac, Université de Fribourg, Département de sociologie et des médias, 1999, p. 5.

⁹⁴ Cf. également, Marie-Thérèse, MENGUE, « Les jeunes cadets de la rue de Yaoundé », *Cahiers Marjuvia*, n° 5, second semestre 1997, p 100-102.

⁹⁵ Baoubadi Antoine Kokou BAWA, « Choisir de sortir de la rue : une marche avec les jeunes du « Programme apprentis » du CAJED-Togo », *Cahiers Marjuvia*, n° 9, octobre-décembre 1999, p. 137. Nous tenons à rendre hommage à Antoine Kokou Baoubadi BAWA, ce jeune sociologue et éducateur de rue, dynamique et engagé, que nous avons eu la chance de connaître en décembre 1998 et qui nous a aidé à mieux apprécier la complexité de la situation des *enfants dans/de la rue* de Lomé. Aux dernières nouvelles, nous avons appris son décès à Lomé, sans précision de date. C'est dans le cadre de son implication dans un projet pilote initié par Yves MARGUERAT — à qui nous disons également un sincère merci pour son appui dans la rédaction de cette thèse — qu'il a écrit cet article. Nous avons déjà signalé son mémoire de maîtrise en psychosociologie qui porte également sur les enfants en situation difficile : *Une analyse des conditions de vie des enfants en situation difficile à Lomé : le cas des enfants des poubelles du campus universitaire*, Lomé, Université du Bénin, septembre 1997, Mémoire de maîtrise en psychosociologie, 139 p. Baoubadi Antoine Kokou BAWA avait aussi travaillé avec Sœur Jeannine

Ces enfants sont conscients que leur pauvreté actuelle ne leur permettra jamais d'entreprendre une formation qui exigerait un important financement. Par ailleurs, ceux d'entre eux qui ont passé plus de temps dans la rue affirment avoir acquis des habitudes ou des modes de vie qui ne cadrent plus avec les exigences des structures traditionnelles de scolarisation ou d'apprentissage. Voilà pourquoi leurs aspirations sont calquées sur les réalités de leur milieu, comme apprendre sur le tas un métier de type artisanal. Même ceux d'entre eux qui expriment le souhait de retourner à l'école précisent que c'est tout juste pour acquérir un niveau acceptable d'instruction qui leur permettrait plus tard de mieux affronter une formation professionnelle artisanale. Ce sens du réalisme est loin d'être une expression de défaitisme, comme le pense l'opinion publique. Il s'agit plutôt d'une capacité d'appréciation à la fois des ressources personnelles⁹⁶ et des ressources qu'offre le milieu pour une éventuelle « sortie de rue ». C'est ici que l'esprit imaginaire et créatif dont les *enfants dans/de la rue* sont pourvus est mis à rude épreuve.

Quand l'épuisement de leurs ressources⁹⁷ personnelles, affectives, matérielles, symboliques et sociales devient évident, la rue des espoirs devient facilement « une rue sans issue »⁹⁸, une véritable impasse. Dès lors, le passage à la délinquance se profile à l'horizon comme une illusion de salut. Dans cette phase, les plus chanceux finissent par s'attacher un tuteur (tutrice) commerçant, pêcheur ou camionneur. Les moins débrouillards demeurent dans la rue par manque de choix et par inertie. Enfin, les plus osés entrent dans le réseau du grand banditisme organisé. Cette impasse interpelle sur les causes de divers ordres de la marginalité juvénile.

BROCHARD, religieuse française, ex-responsable du foyer APPEL, décédée en décembre 2003. À elle aussi, nous tenons à rendre hommage pour avoir consacré toute sa vie aux enfants pauvres du Togo et pour nous avoir accordé des entretiens et fourni de la documentation dans le cadre de notre recherche.

⁹⁶ Il nous apparaît, à travers les réponses des enfants sur leurs perspectives d'avenir, que le choix des professions qu'ils envisagent pour leur sortie de la rue est influencé par leur niveau d'auto-estime.

⁹⁷ « L'épuisement des ressources signifie que la rue est devenue un lieu qui ne permet plus de faire des choix en termes d'activités de survie, de mobilité spatiale, de sociabilité (appartenance à un réseau ou à un groupe). » ; Riccardo LUCCHINI, *Op. cit.*, 1999, p. 26.

⁹⁸ Cf. Yves MARGUERAT, « Rue sans issue : réflexion sur le devenir spontané des enfants de la rue », *Cahiers Marjovia*, n° 5, 1997, p. 84-92.

2. Les causes immédiates de la présence d'enfants dans les rues de Lomé

L'errance juvénile est un phénomène à causes multiples. Des entretiens avec les *enfants dans/de la rue* eux-mêmes, il ressort que les motivations immédiates qui les poussent vers la rue se situent à deux niveaux : la pauvreté et la maltraitance familiale.

Dans ses nombreuses études sur la question des *enfants dans/de la rue* de Lomé, Yves Marguerat a conclu que la principale cause de la marginalité juvénile serait à chercher dans la dilution des structures familiales urbaines. D'après cet auteur, cette détérioration de l'organisation familiale est attribuable à l'esprit mercantile déconnecté des valeurs de la société traditionnelle en matière de solidarité qui préside aux rapports sociaux dans la capitale togolaise. Ainsi, la population est-elle caractérisée par la pratique d'une solidarité sélective et limitative, d'un individualisme sans grande compassion pour les faibles et d'une grande instabilité conjugale.⁹⁹ Même si ce constat est pertinent, nous regrettons qu'il n'ait pas pris en compte les dimensions politiques, économiques et religieuses comme paramètres d'analyse.

Des résultats de notre enquête, il ressort que les facettes du dysfonctionnement familial ne peuvent plus être limitées au seul profil matrimonial des parents. Il est important d'aller au-delà de la configuration matrimoniale pour s'interroger sur ce qui serait à l'origine de ce dysfonctionnement, ce que nous comptons faire dans l'analyse mésosociologique et macrosociologique. Déjà, il ressort des entrevues que les facteurs familiaux internes et externes qui expliquent la marginalité juvénile ne se réduisent plus au cadre restreint de la problématique de l'instabilité des familles.

2.1. Les facteurs internes

Ces facteurs concernent à la fois les rapports de l'enfant avec les autres membres de la famille (les parents, la fratrie, les tuteurs, les tutrices) et la perception que l'enfant a de lui-même au sein de cette famille.

⁹⁹ Cf. Yves MARGUERAT, *Lomé, une brève histoire de la capitale du Togo*, Lomé et Paris, Haho et Karthala, 1992, p. 49.

Dans cette perspective, les *enfants dans/de la rue* mettent l'accent sur les oppressions morales et psychologiques qui les obligent à quitter progressivement la maison pour s'installer de façon provisoire ou de façon permanente dans la rue. Ces oppressions sont essentiellement les influences exercées verbalement ou passivement sur les enfants. Certains enfants interrogés affirment avoir quitté le domicile parental en signe de protestation suite à la maltraitance psychologique dont ils sont victimes. Cette maltraitance peut prendre des formes variées, diffuses ou ostensibles.

Des enfants ont souligné le dénigrement systématique de leur personne, de leurs qualités, de leurs capacités et de leurs désirs par des insultes telles que *yakame vi* (enfant conçu par hasard, au gré du vent), *amedigbo* (personnalité de chèvre), *avuvi* (chiot), *gbemelan* (bête sauvage), *gotame vi* (enfant conçu dans un égout), *ahasi vi* (enfant adultérin), etc.

D'autres font état des punitions consistant en de multiples privations allant parfois jusqu'au refus de la scolarisation et de la socialisation avec les autres enfants du milieu.

D'autres, enfin, surtout ceux qui vivent auprès de tuteurs (tutrices), ont souligné les menaces constantes d'abandon ou de violences graves, corporelles (la bastonnade), sociales (la détention fréquente) ou surnaturelles (*helu ! madoo vodu*, une incantation pour attirer le mauvais sort sur quelqu'un).

L'accent est également mis sur la maltraitance physique et matérielle : les exigences excessives et disproportionnées auxquelles l'enfant ne peut répondre vu son âge, la mauvaise répartition des tâches domestiques, la partialité dans les punitions, le refus de donner à manger, le dénuement vestimentaire, etc.

2.2. Les facteurs externes

Les facteurs externes se focalisent autour de la problématique de la pauvreté de la famille ou des conditions économiques vécues par l'enfant. C'est ce qui ressort des entrevues. Pour la grande majorité des *enfants dans/de la rue* de Lomé, c'est la détérioration des conditions économiques de leur famille qui explique les tensions, les

controverses et la violence domestique qui finissent par les obliger à vivre en dehors de leurs foyers. Les conséquences de cette précarité sont multiples. Celles identifiées par les enfants,¹⁰⁰ les intervenants sociaux et les chercheurs, sont, entre autres, l'impossibilité de scolarisation ou d'apprentissage et l'obligation qu'ont les enfants de travailler pour soutenir la famille, la promiscuité dans le logement, l'insalubrité des habitats, la fragilisation des foyers et des liens de solidarité familiale :

*« Les enfants sont de plus en plus « chiffrés » en coût financier. On évalue leur alimentation, leur habillement, les frais de scolarité, les dépenses pour les soins médicaux et on estime qu'un enfant revient actuellement cher. Aussi, lorsque les ressources familiales sont fragiles et épuisées et qu'aucune alternative ne se présente dans l'entourage immédiat, la tension devient forte au sein de la famille. Cela peut faire éclater les pulsions agressives et violentes sur les membres les plus faibles de la maison, que sont souvent les enfants ».*¹⁰¹

Ce constat n'est pas propre au cas des enfants de Lomé. Il s'agit malheureusement d'une constante dans l'étude de la marginalité en Afrique Noire, confirme Yves Marguerat :

*« La pauvreté est [...] un facteur indirect de la déstructuration sociale. Mais l'appauvrissement, lui, peut être un élément qui agit directement, d'autant plus fort qu'il est plus brutal. C'est ainsi que l'ensemble des restrictions économiques désignées sous l'appellation de « plans d'ajustement structurel », imposés par les instances monétaires internationales à bon nombre de pays du Tiers-monde, a signifié un recul marqué des services publics (santé, scolarisation, etc.) et de l'emploi salarié, d'où partout une aggravation considérable des conditions de vie de la majorité de la population. Un grand nombre de jeunes se sont ainsi vu fermer toute possibilité de promotion, voire le simple espoir de gagner leur vie par un travail honnête. Beaucoup ont été, volens nolens, rejetés vers la marginalité. ».*¹⁰²

Même si cet auteur soutient que la principale cause de l'errance juvénile à Lomé est le dysfonctionnement familial combiné à une pratique de solidarité restrictive, il

¹⁰⁰ Il est intéressant de souligner ici que les enfants interrogés ne sont pas portés spontanément à parler de ce qui est à l'origine de la détérioration des conditions économiques de leurs parents. Nous aborderons cet aspect du problème dans notre analyse mésosociologique.

¹⁰¹ Thérèse AGOSSOU, (dir.), *Regards d'Afrique sur la maltraitance*, Paris, Karthala, 2000, p. 21.

¹⁰² Yves MARGUERAT, « Les chemins qui mènent à la rue, Un essai de synthèse sur le processus de production d'enfants de la rue en Afrique noire », *Cahiers Marjuvia*, n° 9, octobre-décembre 1999, p. 53-54.

reconnaît tout de même que, de façon générale en Afrique Noire, la pauvreté urbaine a un réel effet dévastateur sur les obligations de partage des responsabilités qui présidaient au processus de socialisation des enfants.¹⁰³

Nos entrevues nous permettent d'affirmer que ce constat vaut aujourd'hui pour la capitale togolaise où la conjoncture politique et économique, devenue structurellement critique depuis les années 1980, ne cesse d'induire un changement de mentalité et de comportements sociaux dommageables pour l'éducation et l'intégration sociale des enfants et des jeunes.

D'une part, sur le plan économique, l'aggravation de l'appauvrissement conduit à un recul de la solidarité et à une forme d'apathie faite d'indifférence vis-à-vis de la misère d'autrui. Dans ce contexte, l'exploitation des personnes en situation financière précaire et difficile est devenue une pratique courante.

Du côté politique, d'autre part, l'exacerbation de l'État policier face à la soif populaire d'émancipation démocratique a conduit à une méfiance sociale généralisée, au repli sur soi, à l'individualisme et au manque d'intérêt à la responsabilité communautaire face à l'éducation et à l'intégration sociale des enfants et des jeunes. C'est à la lecture de ce contexte qu'on peut comprendre non seulement « la privatisation de la socialisation » des enfants, mais aussi la perversion de certaines pratiques traditionnelles de socialisation, telles les pratiques de forestage ou de circulation d'enfants, qui constituent des causes immédiates de la présence de plusieurs enfants dans les rues. Nous y reviendrons dans l'analyse des facteurs intermédiaires de l'errance juvénile.

Notre analyse permet de conclure que les facteurs immédiats qui « expulsent » les enfants vers la rue sont assez complexes, car étroitement liés à la dynamique des modifications de la vie et des rapports sociaux en milieu urbain. Les raisons de la descente des enfants dans la rue et le risque que ces derniers y restent se trouvent à la fois dans les rapports qu'ils entretiennent avec leurs familles, dans la qualité socio-économique des dites familles ainsi que dans la solidité des structures sociales de leur

¹⁰³ *Ibidem*, p. 51.

milieu. Plus ces structures sont usées et en proie à des difficultés de tout genre (économiques, financières, dysfonctionnement de la solidarité sociale), plus le risque que ces enfants deviennent des permanents de la rue est réel. Nous soulignons ainsi trois facteurs majeurs interdépendants et déterminants dans la production des *enfants dans/de la rue* de Lomé :

- la pauvreté urbaine qui entraîne la « fragilisation des couples » et l'exploitation des enfants aux dépens de leur intégration sociale ;¹⁰⁴

- la dynamique intrafamiliale (entendre la famille nucléaire et élargie) ;

- la dissolution des liens sociaux traditionnels et des modèles éducatifs en milieu urbain (le citadin qui se voit contraint à la pratique d'une solidarité de plus en plus limitée et intéressée).

Aussi, nous apparaît-il inacceptable que les discours dominants institutionnels jettent l'opprobre du départ des enfants vers la rue sur des parents broyés par la pauvreté qu'engendrent et qu'entretiennent des systèmes sur lesquels ces derniers n'ont aucune prise. Cette pratique de culpabilisation des parents est, ni plus ni moins, une absurdité éthique et une déresponsabilisation socio-institutionnelle devant la question de l'avenir des enfants. D'ailleurs, il est fréquent que des parents se retrouvent eux-mêmes dans la rue avec leurs enfants en quête de subsistance quotidienne. Dès lors, comment une famille étranglée par la pauvreté, même si elle demeure solidaire et unie, peut-elle empêcher ses enfants de courir l'aventure de la rue ? Pourquoi en blâmer les parents ou les enfants ? Devrait-on continuer à soutenir que le dysfonctionnement familial est à la source de l'errance juvénile et refuser de remonter aux questionnements fondamentaux qui seraient à l'origine de ce dysfonctionnement ?

¹⁰⁴ Nous tenons à souligner que, sans en faire une cause déterminante de la marginalité juvénile dans la capitale togolaise, Yves MARGUERAT reconnaît tout de même le poids énorme de la pauvreté urbaine sur la socialisation de l'enfant; Cf. Yves MARGUERAT, « Les chemins qui mènent à la rue, Un essai de synthèse sur le processus de production d'enfants de la rue en Afrique noire », *Cahiers Marjovia*, n° 9, octobre-décembre 1999, p. 50-51.

Ce qui ajoute à cette absurdité éthique, c'est que le discours dominant sur l'errance juvénile est tellement ancré dans la mentalité populaire que, mêmes des parents appauvris par les mutations sociales finissent, malgré eux, par intérioriser cette culpabilité et par s'approprier ce discours incriminant et insultant pour eux et pour leurs enfants. C'est pourquoi il s'avère important de mettre en évidence le fait que le dysfonctionnement familial est une conséquence des profondes transformations sociopolitiques, économiques et culturelles en cours dans le monde, et dont les effets se font sentir de façon plus intense dans les milieux urbains. Dans ce cas, l'analyse des facteurs qui affectent la famille, première instance de socialisation de l'enfant, trouve une pertinence contextuelle. Nous soutenons donc que l'accent doit être mis sur les dynamiques structurelles qui affectent, asservissent, aliènent et désorganisent les structures familiales, et, par ricochet, influencent la prise en charge responsable, familiale et communautaire des enfants.

Toutefois, nous ne perdons pas de vue le fait que le départ vers la rue est aussi fonction de la perception et des ressources (affectives, identitaires, sociales, physiques) d'évaluation de ces facteurs par l'enfant. Cela explique pourquoi des contraintes contextuelles semblables ne produisent pas des réactions standardisées.

« Ni la violence domestique ni la misère suffisent pour expliquer le départ de l'enfant dans la rue [...]. Il faut que d'autres facteurs interviennent. Il y a d'abord la question de la perception subjective de la violence par l'enfant et celle des ressources dont il dispose pour l'élaborer (ce qui fait qu'un facteur devient évènement, se transforme éventuellement en rupture, dépend du sens que l'enfant lui attribue). Cela varie d'un individu à un autre [...] cela varie aussi en fonction des paramètres socioculturels et affectifs propres aux différentes sociétés et qui influencent le processus de socialisation de l'enfant. »¹⁰⁵

Dans la dynamique du départ et de la permanence dans la rue, la perception et le sens que l'enfant donne au lien social ainsi que la qualité de son interaction avec son environnement immédiat sont aussi des facteurs déterminants à la fois pour son intégration sociale ordinaire ou pour donner sens à la nécessité de travailler dans la rue.

¹⁰⁵ Riccardo LUCCHINI, *Op. cit.*, 1999, p. 1.

De l'analyse microsociologique de l'errance juvénile à partir du point de vue des *enfants dans/de la rue* de Lomé — essentiellement — se dégagent trois constantes.

1) La pauvreté anthropologique qu'engendre la stigmatisation est dommageable à l'intégration sociale et à la construction identitaire des *enfants dans/de la rue*.

2) Les stratégies que les enfants développent pour contrer le poids de cette stigmatisation démontrent leur capacité de résilience et méritent d'être appréciées de façon réaliste.

3) Enfin, l'absurdité éthique, qui consiste à incriminer à priori les enfants et leurs parents, est une stratégie de déculpabilisation sociale et institutionnelle qui ne permet pas d'aller aux sources de la problématique de l'errance juvénile.

C'est dire que la réflexion sur la responsabilité sociopolitique, économique et culturelle, qu'elle soit diffuse ou manifeste, est une composante importante dans l'appréciation et dans l'explication que les enfants donnent de leur socialisation, de leur trajectoire et de leur carrière dans la rue. Autrement dit, la problématique des *enfants dans/de la rue* de Lomé est à la fois d'ordre culturel, social, économique et politique, et donc un phénomène sociologique global.

CHAPITRE V

PARAMÈTRES MÉSOSOCIOLOGIQUES DU PHÉNOMÈNE

Introduction

La prise en compte des facteurs « mésosociologiques », ou intermédiaires, dans l'essai de compréhension et d'explication du phénomène des *enfants dans/de la rue* n'est pas facultative. En effet, sans en avoir toujours eu suffisamment conscience, les *enfants dans/de la rue* sont non seulement les victimes mais l'enjeu de mutations culturelles et sociales dont les retombées affectent insidieusement leur vie quotidienne¹⁰⁶ ainsi que l'harmonique de leur développement intégral.

Il est donc important de considérer, au-delà des raisons que les enfants donnent pour expliquer leur présence dans la rue, des paramètres structurels qui entrent en jeu dans cette dynamique. Dans cette perspective, nous soutenons que la pertinence de la compréhension et de l'explication de cette problématique dépend de la considération des systèmes sous-jacents au dysfonctionnement et à la pauvreté familiale. Ce constat rejoint celui de Daniel Stoecklin à propos du phénomène des enfants de la rue de Chine :

*« La présence des enfants de la rue y est généralement expliquée en termes de pauvreté et de problèmes familiaux. Ces éléments existent bel et bien, mais ils ne suffisent pas pour expliquer les carrières ni les comportements des enfants [...] se trouvant dans la rue. Surtout, certains éléments structurels (contradictions politiques) sont systématiquement évacués des analyses. Or, [...] la présence des enfants dans les rues [...] est fortement liée à des facteurs de politique économique et sociale [...]. La définition [...] de l'enfant des rues en terme de désorganisation familiale et de pauvreté permet d'é luder cette question ».*¹⁰⁷

C'est dire que l'étude de la problématique des *enfants dans/de la rue* appelle une analyse des mécanismes socioculturels qui président à la socialisation de l'enfant. Aussi,

¹⁰⁶ Cf. Susanna AGNELLI, *Op. cit.*, p. 47.

¹⁰⁷ Daniel STOECKLIN, *Op. cit.*, p. 25.

dans cette partie, est-il question de l'état des paramètres des lieux de socialisation par rapport à la problématique de marginalité juvénile à Lomé.

Ce chapitre comporte deux points : les avatars socioculturels comme facteurs de marginalisation et les avatars de l'Église catholique de Lomé en matière de socialisation de l'enfance et de la jeunesse.

1. Les avatars socioculturels comme facteurs de marginalisation

La socialisation de l'enfant en Afrique, même en milieu urbain, est tributaire de la culture du milieu qui subit sans cesse d'importantes transformations. Ce qui fait que certains mythes socioculturels vivaces dans la mentalité populaire ne correspondent plus aux réalités concrètes du terrain. C'est le cas, par exemple, du mythe de la famille élargie, fondée sur les valeurs communautaires de solidarité et d'entraide, qui « occulte les contradictions et les difficultés quotidiennes, les conflits qui traversent cette institution »¹⁰⁸. Aujourd'hui, la famille élargie africaine est en crise. Sous le coup des contraintes de la vie sociale issues de la société post-coloniale qui continuent de saper lentement mais sûrement – presque imperceptiblement – les liens traditionnels de solidarité, la réalité familiale se nucléarise de plus en plus en milieu urbain en épousant les contours de la famille occidentale selon le schéma *père-mère-enfants*.

Par ailleurs, l'homogénéité de la population en milieu rural, qui est un ciment de cohésion et d'intégration sociale, fait place à une hétérogénéité urbaine qui contribue à l'anomie sociale, facteur qui exacerbe l'individualisme, la poursuite de l'intérêt personnel, fût-ce au détriment de la collectivité, ainsi que la pratique d'une solidarité calculée, sur mesure. En ville les exigences de la société moderne tuent et/ou pervertissent la solidarité traditionnelle africaine.

À Lomé, confirme Yves Marguerat, « on aide qui peut renvoyer l'ascenseur ; tant pis pour les branches mortes ».¹⁰⁹

Dans cette nouvelle culture de repli sur soi, de cynisme et de solidarité sélective ou pervertie, les personnes faibles et vulnérables sont exploitées et marginalisées. Dans un tel contexte, le mythe de l'*enfant-riche* au cœur de la culture africaine ne résiste plus aux contrecoups des mutations sociales. Quelles sont donc de nos jours la perception et la place de l'enfant au gré de toutes ces mutations ?

¹⁰⁸ Achille MBEMBE, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 20.

¹⁰⁹ Yves MARGUERAT, « Les *smallvi* ne sont pas des *gbevouvi* : histoire de la marginalité juvénile à Lomé », dans Yves MARGUERAT et Danièle POITOU, *Op. cit.*, p. 269.

1.1. De l'enfant-riche à l'enfant-fardeau

Les pratiques natalistes qui prévalent dans la diversité culturelle traditionnelle togolaise démontrent la valeur inestimable de l'enfant. Par exemple, des proverbes populaires *Éwé* laissent entendre tout naturellement que « l'enfant est le cœur de la cité » (*Vi nye du*) et que « l'enfant n'a pas de prix » (*Vi nyo wu ga ; Vi nyo wu ho*). Dans cette tradition sapientielle, on soutient que même si on est financièrement démuné, il n'est pas normal de l'être quant à la progéniture, d'où l'expression *Éwé Kove* (*ko eve maxado, womedona ga ko gadona vi ha fe ko o*, i.e., on ne peut pas être pauvre en argent et en progéniture).

L'idéologie culturelle sous-jacente à cette perception de l'enfant se justifie à partir de motifs d'ordre *socio-anthropologique*, *socio-économique* et *mystico-religieux*.¹¹⁰ De ces différents points de vue, l'enfant n'est pas seulement « le père de l'Homme ». « Il est l'Homme » (*Vi nye ame*), à telle enseigne que les mythes *Éwé* qui racontent l'origine de l'humain placent toujours « l'enfant » au cœur des processus d'homínisation comme celui qui « médiatise » le sens ultime de l'existence humaine. C'est dire que pour les *Éwé*, « l'enfant » est l'herméneute de l'humanité.¹¹¹ Dans cette perspective, l'enfant est à la fois une richesse *socio-anthropologique*, *socio-économique* et *mystico-religieuse*.

Au niveau *socio-anthropologique*, l'enfant apparaît comme le symbole et le signe concret de la pérennité et de la continuité sociale, clanique et familiale. Il est l'enjeu des solidarités intra et interclaniques auxquelles il vient donner une consistance palpable et dynamique. Aussi, la considération sociale des foyers à forte progéniture est-elle fondée sur ses potentialités de conclure de multiples alliances avec d'autres. D'ailleurs, lors des funérailles d'un ancien du clan, la mise en évidence de la taille de la

¹¹⁰ Même si nous partons de la culture *Éwé*, il nous apparaît important de souligner que cette perception de « l'enfant-riche » est une constante culturelle dans toutes les ethnies qui vivent dans la capitale togolaise.

¹¹¹ Cf. Claude RIVIÈRE, *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, Lomé, NÉA, 1981, 215 p ; Claude RIVIÈRE, *Union et procréation en Afrique, Rites de la vie chez les Éwé du Togo*, Paris, L'Harmattan, 1990, 223 p ; Pierre ERNY, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1990, 197 p ; Pierre ERNY, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, Payot, 1972, 281 p.

descendance et des alliances qu'elle a permises est interprétée comme un signe évident de rayonnement social et d'accomplissement humain.

Ce rayonnement social est par ailleurs le résultat du rayonnement économique que la taille de sa progéniture lui a permis d'acquérir. L'enfant est pour ainsi dire une source de *crédit social et économique*, non seulement pour les parents biologiques mais aussi et surtout pour toute la communauté.

*« Le contexte de la production économique archaïque de l'époque, basée exclusivement sur la main-d'œuvre, valorisait aussi l'enfant : la richesse d'un homme se mesurait à la grandeur de sa famille c'est-à-dire à l'importance numérique de ses femmes et surtout de ses enfants. Les prestations sur l'exploitation agricole maritale et paternelle étant obligatoires, il disposait d'une main d'œuvre abondante [...]. Au-delà des considérations affectives, c'était donc des raisons socio-économiques qui justifiaient l'importance accordée à l'enfant. »*¹¹²

Dès lors, la prise en charge de l'éducation et de l'intégration sociale devient l'affaire de tous. « L'enfant est l'enfant de tous » dit la sagesse populaire. Et c'est toujours sous la vigilance de toute la communauté que ce dernier évoluait. Il n'était pas considéré comme la propriété privée des parents biologiques.

Cependant, les motifs de l'importance accordée à l'enfant ne se limitent pas à ces deux dimensions socio-anthropologique et socio-économique. La valeur inestimable attachée à l'enfant trouve sa justification ultime dans le *caractère spirituel de l'embryogenèse*. Dans la diversité culturelle du Togo, tout enfant qui naît est censé être un ancêtre qui a décidé d'accomplir un nouveau cursus terrestre. C'est pourquoi certaines ethnies de Lomé, notamment les *Éwé*, procèdent toujours à des consultations divinatoires pour connaître l'identité de l'ancêtre « réincarné ». Il y a donc un rapport étroit, voire une indissociabilité, de la figure de l'ancêtre avec celle du nouveau venu de la famille. De plus, la croyance populaire, sans nier les mécanismes biologiques de la procréation, privilégie le rôle des entités spirituelles dans ce processus. Ainsi, les entités spirituelles tutélaires du clan sont-elles considérées comme les vrais parents de l'enfant.

¹¹² Amélie DEGBELO, « Concepts historiques et actuels relatifs aux mauvais traitements en Afrique », dans Thérèse AGOSSOU, (dir.), *Regards d'Afrique sur la maltraitance*, Paris, Karthala, 2000, p. 47.

« La naissance d'un enfant était ainsi une énigme à décrypter, un message du numineux. Ces esprits seraient les parents des enfants. La survie de l'enfant dépendrait de l'accueil qui lui serait réservé dans la famille où il était envoyé. Toute maltraitance de l'enfant pourrait susciter le courroux de ces forces spirituelles qui n'hésiteraient parfois pas à mettre, entre autres châtements, un terme au séjour de l'enfant malheureux et même punir les géniteurs, voire toute la communauté. C'était en partie le fondement idéologique de la prise en charge collective de l'enfant et du droit d'ingérence communautaire dans l'éducation de l'enfant. Cette idéologie constituait également l'un des mécanismes de protection de l'enfant. »¹¹³

Cette conception rehausse l'importance accordée à l'enfant en lui attribuant le respect dû à l'ancêtre. Elle donne également des repères pour son éducation car, pour cet enfant, l'ancêtre éponyme est un modèle à imiter. Mais le danger, c'est que l'enfant devienne prisonnier de l'image de l'ancêtre, surtout quand la communauté la lui impose comme un déterminisme.

Ces trois dimensions sous-jacentes à la perception culturelle et traditionnelle de l'enfant expliquent le recours à l'usage maximal de la fécondité humaine pour la pérennité de l'harmonie religieuse et sociale.

Cependant, il est à noter que, selon le contexte géographique et économique, cet usage maximal de la fécondité peut aussi se retourner contre la socialisation de l'enfant par suite de l'inadéquation, de l'insuffisance et de l'épuisement des ressources familiales et communautaires pour l'éducation et l'intégration sociale. De fait, quand un rapport conflictuel s'établit entre, d'une part, la perception traditionnelle de l'enfant qui engendre une croissance démographique non contrôlée, et, d'autre part, les transformations sociales et la gestion des ressources afférentes à l'intégration sociale, ce sont les enfants en milieu urbain qui sont les premiers à en subir les contrecoups.

Ainsi l'enfant, honneur et avenir de la famille, en contexte culturel traditionnel, devient-il, dans ce nouveau contexte, une charge de plus en plus coûteuse à entretenir, de plus en plus difficile à socialiser et à contrôler. L'inadéquation entre les ressources et les besoins réels en milieu urbain conduit à une exploitation éhontée des enfants par des adultes (parents, tuteurs, tutrices et autres) qui les utilisent comme l'un des moyens de

¹¹³ Thérèse AGOSSOU, (dir.), *Op. cit.*, p. 45.

lutte contre leur propre pauvreté. De plus, l'absence de l'emprise de la communauté sur l'éducation des enfants, surtout confiés ou à charge, se traduit dans la capitale togolaise par une aggravation de la maltraitance des mineurs qui finissent par fuir vers la rue.

1.2. Le dysfonctionnement des pratiques traditionnelles de circulation des enfants

Traditionnellement « l'enfant est l'enfant de tous » et sa socialisation exige le concours de tous les membres de la communauté, même de ceux qui n'y résident pas physiquement. C'est la communauté, dans son ensemble, qui est censée lui conférer

*« protection et éducation, droit à un statut transmis, insertion automatique dans un groupe solidaire, accès à des biens utilisables au cours de sa croissance. Le nom qu'il reçoit, les soins qu'on lui dispense, les moyens dont il dispose, l'héritage futur qu'il pourra escompter dépendent de la nature de (cette communauté) ».*¹¹⁴

Cependant, la responsabilité de médiatiser cette prise en charge communautaire de l'éducation et de l'intégration sociale de chaque enfant revient à la famille. En effet, c'est avant tout à la famille élargie qu'incombe les devoirs et les droits relatifs à l'enfant, même si la communauté a le devoir d'intervenir directement pour suppléer à ses lacunes. C'est dans ce contexte qu'intervient la circulation des enfants connue sous le vocable de « confiage d'enfants ». Plusieurs études ont mis en évidence les forces et les dérapages de cette pratique traditionnelle, surtout dans le contexte social contemporain africain.¹¹⁵

De ces études, il ressort que les motivations qui sont à l'origine du confiage des enfants sont : l'idéologie de la prise en charge collective de l'enfant et du droit d'ingérence communautaire dans son éducation, le renforcement de la solidarité intra et

¹¹⁴ Michèle GUIDETTI, Suzanne LALLEMAND, Marie-France MOREL, *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin/Masson, 1997, p. 10.

¹¹⁵ Cf. P. HUGON, « Les systèmes éducatifs africains dans un contexte de récession et d'ajustement », dans J. COUSSY et J. VALLIN, (dir.), *Crise et population en Afrique*, Paris, CEPED, Les études du CEPED n° 13, 1996, p. 209-231 ; Thérèse LOCOH, « Les familles africaines face à la crise », *Afrique contemporaine*, n° 166, 1993, p. 3-14 ; P. HUGON, « L'impact des politiques d'ajustements des circuits financiers informels africains », *Revue du Tiers Monde*, Tome XXXI, n°122, 1990 ; Suzanne LALLEMAND, *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, Paris, l'Harmattan, 1993, 287 p. ; Michèle GUIDETTI, Suzanne LALLEMAND, Marie-France MOREL, *Op. cit.* ; Thérèse AGOSSOU, (dir.), *Op. cit.*

interclanique et la croyance en une gestion mystique et spirituelle de la fécondité. Ainsi, la pratique des enfants confiés est significative, d'une part de la persistance des liens et de la volonté de cohésion familiale et sociale, et d'autre part, de l'intérêt social que constitue l'intégration des jeunes générations.

*« Il est important de souligner que cette pratique allait dans l'intérêt des parents et celui des enfants confiés. En effet, si les premiers tirent des bénéfices en terme d'expression ou de réception de solidarité familiale avec les autres membres de leurs familles, les enfants en question bénéficient, quant à eux, de plusieurs avantages, entre autres, la socialisation, la scolarisation ou encore l'apprentissage d'un métier bref, ils sont préparés à se prendre en charge sur les plans social et économique ».*¹¹⁶

Malheureusement, avec la dégradation de la situation économique et la déliquescence des repères anthropologiques relatifs à l'accomplissement humain, cette pratique a perdu son caractère éthique de lieu et de lien de socialisation pour devenir, souvent au détriment des enfants, une stratégie élaborée par des adultes (parents et autres) afin de diversifier leurs sources de revenus.

*« De l'avis des chercheurs, cette pratique évolue avec le temps en perdant sa valeur sociale au profit d'intérêts économiques surtout en milieu urbain. Plusieurs études ont montré ces deux dernières décennies que l'expression des solidarités familiales est confrontée à la crise économique que traversent les pays africains (Antoine et al, 1995 ; Hugon, 1990 ; Delpech, 1983). Certains chercheurs affirment que les solidarités familiales connaissent des bouleversements surtout dans des villes. Bon nombre de jeunes villageois confiés aux familles citadines dans le but d'être scolarisés ou d'accéder à l'apprentissage professionnel, sont malheureusement confrontés à l'exploitation pour des travaux gratuitement (Jonckers, 1997). Dans certains cas, l'ampleur de l'exploitation des enfants est comparable à l'esclavage (Verlet, 1994) ».*¹¹⁷

Le Togo, classé au deuxième rang en matière de confiage d'enfants dans la sous-région Ouest africaine,¹¹⁸ n'échappe pas aux perversions de cette pratique traditionnelle. La crise socio-économique que traverse le pays depuis le début des programmes d'ajustement structurel ainsi que la dégradation de l'éthique politique sociale de sa classe

¹¹⁶ Adade MESSAN, « Le placement des enfants dans le contexte de crise au Togo », http://www-aidelf.ined.fr/colloques/seance2/t_messan.pdf

¹¹⁷ *Ibidem*

¹¹⁸ Cf. URD-DSG, *Enquête sur la Famille, les Migrations et l'Urbanisation au Togo*, 2000.

dirigeante vis-à-vis de la politique relative à l'enfance et à la jeunesse et, de façon générale, par rapport à « la chose publique », ont créé les conditions propices à ce travestissement de l'éthique de solidarité qui présidait à la socialisation.

« À Lomé, la capitale, la réalité est particulière et frise le paradoxe par, d'une part, sa potentialité en structures socio-économiques pouvant permettre une meilleure prise en charge des enfants et, d'autre part, l'ampleur du phénomène des enfants qui sont considérés comme des cas sociaux (les enfants de rues, les enfants portefaix, les enfants qui exercent des activités économiques pour le compte de leurs tuteurs, etc.) ».¹¹⁹

On assiste ainsi à des formes d'exploitation abusive d'enfants confiés, transformés en unités de production bien intégrées aux stratégies de subsistance des familles. Ce qui nous permet d'affirmer qu'il y a une corrélation entre la perversion des mécanismes d'entraide sociale au Togo et la croissance du phénomène des *enfants dans/de la rue*. Dans ce contexte, les enfants confiés ne peuvent plus compter sur l'intervention de l'entourage et n'ont le plus souvent, pour seule alternative, que la rue, comme l'illustre éloquemment le témoignage qui suit :

« J'étais scolarisé à Kpalimé et j'habitais chez ma mère. Cette dernière a jugé bon de m'envoyer continuer mes études à Lomé, sous le tutorat de son frère cadet. Une fois arrivé à Lomé, la femme de mon tuteur, qui est mon oncle, n'a jamais cessé de me traiter comme une cendrillon en m'infligeant des mauvais traitements. Alors j'ai pris la décision de quitter la maison pour me débrouiller tout seul dans la rue. Voilà pourquoi la plage est devenue à la fois mon école, mon lieu de travail et mon domicile. Ici (à la plage), je me sens chez moi et personne ne peut plus me maltraiter ». (EDRI)

1.3. Le dysfonctionnement des mécanismes d'entraide sociale

L'entraide sociale est l'une des dynamiques fondamentales de la cohésion sociale ainsi que le moteur de l'initiation des enfants et des jeunes à prendre leur place pour se réaliser et à jouer leur rôle dans la communauté. La flamme de cette éthique communautaire est entretenue, affirme Jacqueline Rabain, par une éducation au partage qui intervient dès la prime enfance et assure la naturalisation du devoir de solidarité, dont la dimension utilitariste se trouve dès lors exclue du champ de la conscience

¹¹⁹ Adade MESSAN, « Le placement des enfants dans le contexte de crise au Togo », http://www-aidelf.ined.fr/colloques/seance2/t_messan.pdf.

réfléchie.¹²⁰ Selon cette pratique, qui devient de plus en plus dissolue dans toute l'Afrique, la prise en charge des enfants est l'affaire de toute la collectivité. En effet,

« en dépit que le jeune jouit de plus en plus d'une liberté de penser et d'agir, il reste qu'il n'échappe pas à la tutelle sociale, car le collectivisme de sa prise en charge éducative et la surveillance sur lui ne sont pas aussi dissolus qu'il n'y paraît. [...] La prise en charge du jeune par la « maison » est encore collective. Ainsi, si l'éducation domestique du jeune revient en premier aux proches parents biologiques, adoptifs, à un frère ou à une sœur plus âgé(e), sans parler de l'aîné, elle est la plupart du temps relayée par des membres de la famille élargie, du lignage, de la même ethnie, du même village, voire de la même région que le jeune. Le lien entre le jeune et ces « éducateurs » autres que ses proches parents, a donné lieu à l'expression « famille manche longue » qui traduit la conviction d'appartenir à une seule et même « famille », même s'ils ne sont pas des parents biologiques. Et, nombreux sont ceux qui doivent leur passage dans la caste des « évolués » à cette « famille manche longue » cimentée par la solidarité, et qui peut même garantir une prise en charge financière, matérielle, etc. D'autre part, la géométrie de cette prise en charge collective, fait penser à des cercles concentriques éducatifs qui se sont formés autour du jeune, qui échappent rarement au minimum de contrôle éducatif et obtient le minimum de soutien matériel. »¹²¹

Étant donné la minceur de la couverture de l'assistance sociale aux personnes en difficulté et la quasi inexistence de la sécurité sociale au Togo,¹²² c'est l'entraide sociale traditionnelle qui y supplée, de façon ordinaire, surtout dans le cadre de la scolarisation ou de la formation socioprofessionnelle d'un enfant de la collectivité. Ceci est aussi vrai quant à la prise en charge des orphelins, de l'aide aux veuves et aux personnes âgées. L'efficacité d'une telle pratique dépend d'un processus social qui valorise la famille ou le clan et le principe de l'équité. Malheureusement, ce processus social est mis à mal par les influences d'un environnement socio-économique mondial dont les « valeurs » hypothèquent cette culture d'entraide sociale en promouvant une philosophie de la vie individualiste et matérialiste allant à l'encontre des principes qui font la force des réseaux familiaux.¹²³

¹²⁰ Cf. Jacqueline RABAIN, *l'enfant du lignage*, Paris, Payot, 1979, 237 p.

¹²¹ Koffi AFANDÉ, *Op. cit.*, p. 177-178

¹²² Cf. Banque mondiale, *Togo : sortir de la crise, sortir de la pauvreté*, Cotonou, Ceda, 1996, p. xiii.

¹²³ Cf. Alain MARIE, « Les jeunes d'Abidjan face à l'entrée dans la vie dans un contexte de pauvreté. Entre solidarités en crise et individus en chantier : l'affirmation des sujets », *Cahiers Marjuvia*, n° 2,

Depuis, l'impact de ce changement sur la formation scolaire ou professionnelle (apprentissage) des enfants et des jeunes ne cesse de s'appesantir. Et la persistance de la crise sociopolitique et économique ne fait que transformer ce changement, que l'on croie conjoncturel, en une situation structurelle qui continue de miner l'éthique de la socialisation communautaire.

1.4. Le dysfonctionnement de la formation scolaire et professionnelle

Les mobiles de la permanence de certains enfants dans les rues de Lomé sont, soit la non scolarisation, soit l'absence de soutien ou d'opportunité pour l'apprentissage d'un métier, ou soit encore l'abandon des études ou de l'apprentissage.

1.4.1. La formation scolaire

Théoriquement, l'État togolais promeut la scolarisation primaire obligatoire et gratuite. Mais, dans les faits, la réalité est tout autre. Les parents pauvres ne sont pas toujours en mesure de défrayer les coûts de la scolarisation de leurs enfants. Ceux d'entre eux qui réussissent à le faire se trouvent dépassés quand leurs enfants doivent continuer au secondaire. De plus, ils ne peuvent plus compter sur l'entraide sociale traditionnelle. Ainsi, plusieurs enfants ne bénéficient même pas de la scolarisation primaire, faute de moyens financiers. Les témoignages des enfants lors des entretiens sont assez nombreux en ce sens.

Par ailleurs, des études menées par des agences des Nations Unies et la Banque mondiale dressent un constat accablant du système éducatif togolais.¹²⁴ L'efficacité interne du système éducatif togolais est extrêmement faible, malgré le taux théorique de scolarité relativement élevé (72%) : plus d'un tiers des élèves du primaire sont des

Premier semestre 1996, p. 30-31 ; Banque mondiale, *Togo : sortir de la crise, sortir de la pauvreté*, Cotonou, Ceda, 1996, p. xiii. 94.

¹²⁴ Cf. Système des Nations Unies au Togo, *Plan Cadre d'assistance des Nations Unies au Togo (2002-2006)*, Lomé, janvier 2001 ; PNUD, *Rapport sur le développement humain au Togo 1997* ; Banque mondiale, *Togo : sortir de la crise, sortir de la pauvreté*, Cotonou, Ceda, 1996.

redoublants et, en moyenne, 8% des élèves abandonnent l'école chaque année. Deux facteurs dominants seraient à l'origine de cette situation.

Ainsi, évoque-t-on, d'une part, la question démographique¹²⁵ et, à l'inverse, le manque d'infrastructures et d'enseignants, notamment le gel du recrutement des fonctionnaires depuis 1984 qui a entraîné en outre une pénurie critique d'enseignants (certaines classes de première année en zone urbaine comptent 200 élèves, donc des effectifs pléthoriques). D'autre part, la détérioration économique conjuguée à certains choix politiques est le facteur déterminant et premier.¹²⁶ De fait, les dépenses au titre de l'éducation n'ont pas suivi la croissance de la population d'âge scolaire, non seulement à cause de l'insuffisance de fonds, mais aussi parce que d'autres secteurs ont été jugés plus importants lors de l'allocation de ressources budgétaires limitées. À titre d'exemple, la part de l'éducation dans le budget de l'État qui était de 22,4% en 1990 est ramenée à 18,6% en 1998, alors que pour l'armée, ce budget est croissant.¹²⁷

Au milieu des années 80, les taux d'inscription du primaire ont radicalement chuté entre 1980 et 1994, les taux de redoublement et d'abandon sont maintenant parmi les plus élevés de toute l'Afrique subsaharienne (36 et 46% respectivement).¹²⁸ Les nouvelles mesures sélectives appliquées au système éducatif à partir des années 80 ont accru le taux d'échec aux examens officiels et donc favorisé les redoublements qui alourdissent le poids financier de la scolarisation. Marie-France Lange signale que « le paroxysme de la situation fut atteint en 1981-1982 où seulement 10% des élèves obtinrent le BEPC, 4% le probatoire, et 9 % le baccalauréat ». ¹²⁹ D'autres cas d'abandon des études s'expliquent par le fait que le secteur de l'éducation, gravement perturbé par les troubles sociopolitiques, ne répond plus tout à fait aux attentes des partenaires de l'éducation.

¹²⁵ Le Togo, comme la plupart des pays africains, est confronté à une forte démographie dont la tranche d'âge scolarisable constitue la grande majorité (50% de moins de 15 ans).

¹²⁶ Cf. Marie-France LANGE, *L'école au Togo, Processus de scolarisation et institution de l'école en Afrique*, Paris, Karthala, 1998, p. 263-268.

¹²⁷ Cf. Laurent GABA, *Op. cit.*, p. 268.

¹²⁸ Cf. Banque mondiale, *Togo : sortir de la crise, sortir de la pauvreté*, Cotonou, Ceda, 1996, p. iv.

¹²⁹ Marie-France LANGE, *Op. cit.*, p. 264, note 2.

Pour les familles pauvres, le coût de la scolarité constitue, pour les familles pauvres, le principal obstacle à la scolarisation de leurs enfants. Par exemple, en décembre 1994, constate la Banque mondiale, un grand nombre d'élèves n'ayant pas été en mesure de payer les frais de scolarité ont été forcés de quitter l'école.¹³⁰

Quant aux parents d'élèves qui en ont les moyens, – surtout les élites au pouvoir –, ils préfèrent envoyer leurs enfants hors du Togo pour qu'ils puissent poursuivre leurs études sans problème, alors que les parents pauvres (dont le nombre est de loin supérieur à celui des riches) n'ont souvent pour seule alternative que de laisser partir précocement leurs enfants sur le marché du travail.

*« En milieu urbain, la déscolarisation a parfois jeté à la rue des enfants qui ne peuvent trouver les moyens de survie que par l'intermédiaire de « petits boulots » ou encore par l'entrée dans la marginalité et la pratique d'activités illicites. La déscolarisation a ainsi provoqué la mise au travail précoce des enfants, lorsque des alternatives éducatives n'étaient guère envisageables ».*¹³¹

Autant dire que la récession scolaire est l'une des causes, souvent négligée, dans la production des *enfants dans/de la rue*. En somme, le système éducatif du Togo produit des « déchets » à tous les niveaux, y compris dans le cadre de la formation professionnelle ou de l'apprentissage.

1.4.2. La formation professionnelle ou l'apprentissage

La plupart des enfants interrogés dans les rues de Lomé envisagent que l'apprentissage d'un métier stable dans un atelier du secteur informel ou dans une entreprise populaire est l'unique alternative à leur situation. Ils aimeraient bien devenir mécaniciens d'autos et de motos, cordonniers, soudeurs, conducteurs de camion, électriciens, couturiers et autres.

Mais des études montrent que les coûts afférents à l'apprentissage et les conditions de vie des apprentis rendent ce vœu difficilement réalisable. Parmi ces

¹³⁰ *Ibidem*, p. 8. Voir aussi, Marie-France LANGE, *Op. cit.*, 1998, notamment, p. 237-298 : « Le phénomène de déscolarisation : une étape dans le processus de scolarisation ».

¹³¹ *Ibidem*, p. 275.

études, les travaux de Yves Marguerat¹³² soulignent que les logiques sociale, pédagogique et économique sous-jacentes au système d'apprentissage au Togo occasionnent des dérapages qui ne motivent pas les enfants à s'engager dans cette voie ou à aller jusqu'au bout de leur démarche professionnelle.

1.4.2.1. La logique sociale

Traditionnellement, la transmission du savoir se fait au sein de la famille élargie, ce qui justifie d'ailleurs la pratique du confiage. C'est en travaillant avec ses parents (père, mère, oncle, tante, frère, sœur) qu'on s'initie au métier de son avenir. Mais quand l'apprentissage se fait en dehors du cercle familial, l'initiateur se voit déléguer le rôle de tuteur par les parents de l'apprenti. Ce dernier est considéré par son patron comme son propre enfant, donc comme un membre à part entière de sa propre structure familiale. Malheureusement, ce système de tutorat pour l'apprentissage n'est pas à l'avantage des enfants, surtout dans la capitale togolaise où les traditions sont de plus en plus instrumentalisées au profit d'une logique de « chacun pour soi ». Étant donné la dégradation du système d'entraide sociale et des pratiques de socialisation par le confiage, on assiste donc à une exploitation des apprentis. Ainsi, la logique sociale de la transmission du savoir pour une socialisation réussie a-t-elle fait place à une véritable commercialisation de l'apprentissage où la dilution des liens de parenté ne cesse de s'accroître alors que l'argent devient de plus en plus la seule médiation entre les gens.

1.4.2.2. La logique pédagogique

L'occidentalisation du milieu urbain a beaucoup joué en défaveur des métiers du secteur informel qui étaient auparavant bien appréciés. Souvent, l'opinion publique considère ces métiers comme le dernier recours en cas d'échec scolaire, ce qui constitue une situation psychologique défavorable pour les jeunes qui s'y engagent. De plus, la méthode de transmission dans ces secteurs (une approche d'apprentissage « qui

¹³² Nous nous inspirons largement des travaux de Yves MARGUERAT sur l'apprentissage et ses conditions au Togo : Cf. Yves MARGUERAT, *L'apprentissage est-il encore un facteur d'insertion professionnelle ?* http://e.la-guilde.org/GbxRessources/solidarites/forum_d'agen/Ressources/YvesMarguerat-L_insertion.pdf; Cf. Yves MARGUERAT, « l'exploitation des apprentis au Togo », dans SCHLEMMER Bernard, (dir.), *L'enfant exploité. Oppression, mise au travail, prolétarisation*, Paris, Karthala - ORSTOM, 1996, 522 p.

fonctionne par observation-expérimentation, et qui va exiger de l'apprenti beaucoup d'intelligence, beaucoup de souplesse d'esprit pour arriver à comprendre ce qu'on ne lui explique pas »¹³³), ainsi que les conditions draconiennes de discipline basées sur le sacro-saint principe de soumission aveugle, ne permettent pas aux apprentis ayant des personnalités fortes de mener jusqu'au bout leur démarche d'apprentissage. On peut ajouter à ces deux paramètres pédagogiques la pratique de la maltraitance physique et psychologique des apprentis par le patron ou entre eux (les « seniors » vis-à-vis des plus jeunes).

1.4.2.3. La logique économique

L'apprenti étant considéré comme une main-d'œuvre gratuite et une source de revenu pour le patron, grâce aux frais d'inscription et de graduation au début et à la fin de la formation, ce dernier n'hésite pas à remplir son atelier au détriment de la personnalisation et de la qualité de l'initiation à donner à chaque apprenti. C'est ainsi que dans la plupart des ateliers de Lomé, on trouve un nombre élevé d'apprentis qui, malheureusement, sont formés dans la médiocrité ou ne vont pas jusqu'au bout de leur démarche professionnelle. En effet,

*« l'artisan ne va plus tellement vivre de son travail, il va vivre de l'exploitation des apprentis, et donc il va en prendre de plus en plus. On trouve ainsi des ateliers avec 20, 30, 40 apprentis [...] l'apprenti est devenu une source de revenus pour son patron. Cela a amené toute une série de dérapages, surtout dans les années 1980-1985, années de relative déscolarisation dans le secondaire à Lomé avec le durcissement du niveau des diplômes, du blocage des salaires et de l'accès à la fonction publique (mesures imposées par le FMI). Un grand nombre de jeunes ont alors quitté le collège pour devenir apprentis. Donc, selon la logique de l'offre et de la demande, le coût des apprentissages a considérablement augmenté : [...] 300 FF dans les années 1980, et le double, voire le triple, 10 ans plus tard ».*¹³⁴

Malgré l'intervention du Ministère de la formation professionnelle, en 1989, fixant le coût total de l'apprentissage selon chaque profession, cette exploitation des

¹³³ Yves MAYGUERAT, *L'apprentissage est-il encore un facteur d'insertion professionnelle ?*, http://e.la-guilde.org/GbxRessources/solidarites/forum_d'agen/Ressources/YvesMarguerat-L_insertion.pdf.

¹³⁴ *Idem*

apprentis, dans ou en dehors des ateliers, demeure une pratique courante dans la capitale togolaise.

Le double dérapage du système d'apprentissage, à savoir la commercialisation de l'apprentissage et l'exploitation des apprentis, ainsi que l'inadaptation de la pédagogie de transmission dans les ateliers constituent des facteurs qui ne favorisent pas une socialisation harmonieuse des enfants qui empruntent cette voie.

Les conséquences de ce dysfonctionnement sont essentiellement l'impossibilité de s'inscrire pour une formation, faute de soutien financier, ou d'aller jusqu'au bout, faute de conditions de vie adéquates.

Certains *enfants dans/de la rue* de Lomé qui sont victimes des dysfonctionnements de ces instances et qui subissent par ailleurs le contrecoup de la « dévalorisation » de l'enfance pensent en vain que l'Église catholique de Lomé aurait pu les aider à s'en sortir. Ceci nous conduit à interroger l'implication de l'Église catholique de Lomé en tant qu'instance de socialisation.

2. Les avatars de l'Église catholique de Lomé en matière de socialisation de l'enfance et de la jeunesse

*« Il y a des situations qui n'ont pas besoin d'être expliquées pour être comprises ; tellement elles crèvent les yeux. Il y a des situations qui s'imposent, s'affirment et demeurent même si l'on veut ou l'on tente de les occulter. Il y a des situations que l'honnêteté morale voire le bon sens voudrait qu'on accepte comme telles pour essayer de les maîtriser [...]. À notre avis, ce sont ces situations que vit notre Église locale de Lomé aujourd'hui ».*¹³⁵

Tels sont les mots par lesquels le délégué de la jeunesse et de l'enfance a introduit la communication de la jeunesse catholique de Lomé au synode diocésain ouvert le 8 décembre 1996 et clôturé le 28 janvier 2001. Ce faisant, le porte-parole de la jeunesse et de l'enfance catholique mettait sous le regard de l'Assemblée synodale les lacunes de la pastorale de socialisation de la jeunesse et de l'enfance. D'après lui, l'enfance et la jeunesse constituent une catégorie réduite au silence et reléguée aux oubliettes. Rien n'est fait pour promouvoir cette jeunesse.

La pastorale de la jeunesse de l'Église de Lomé est difficilement perceptible et aucun plan de soutien aux jeunes et aux enfants en difficulté n'a jamais été élaboré par ladite Église.¹³⁶

Tout porte donc à croire que cette lacune n'est pas d'ordre conjoncturel, relevant uniquement de la politique pastorale de tel ou de tel responsable hiérarchique catholique, mais plutôt d'ordre structurel.

C'est pourquoi nous nous proposons d'identifier et de comprendre les causes de la persistance de ce manque d'intérêt institutionnel ecclésial aux problèmes sociaux qui

¹³⁵ CCACJ, Communication de la jeunesse catholique de Lomé au synode archidiocésain, Lomé. Le CCACJ se définit comme le comité de coordination de l'action catholique des jeunes. Il regroupe les 200 mouvements de jeunesse et d'enfance de toutes les paroisses de l'Archidiocèse de Lomé. Le fait que le synode diocésain ne désigne qu'un seul délégué pour représenter toute la jeunesse et l'enfance diocésaine est significatif de la place faite à ces dernières dans les priorités pastorales de l'archidiocèse.

¹³⁶ Cf. Anselme Titianma SANON, *SEDOS Bulletin*, n° 2, 1986, p. 54-58; Maurice CHEZA, *Le Synode africain, Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 58

assaillent l'enfance et la jeunesse africaine. De pertinents témoignages d'intervenants sociaux explicitent cette inertie pastorale dans le cadre de l'Église catholique de Lomé.

2.1. Propos d'intervenants sociaux

Pour ce qui concerne l'Église catholique de Lomé, il est évident qu'elle a un sérieux déficit quant à une pastorale sociale adéquate et adaptée à la situation de la jeunesse et de l'enfance. En effet, au cours de notre enquête-terrain, des propos reçus en entrevues ou par correspondance n'ont fait que confirmer l'ampleur de l'inertie ecclésiastique dans ce domaine. Nous en avons retenus trois qui nous paraissent très éloquents.

2.1.1. Propos de Monsieur YM

De notre correspondance avec YM dans le cadre de la présente étude, nous avons retenu deux lettres très explicites, non seulement sur le manque d'engagement de l'Église de Lomé, mais surtout sur le fait que la conception du pouvoir et son exercice autarcique par certains responsables hiérarchiques de cette Église constituent un véritable obstacle à des initiatives susceptibles de promouvoir les enfants en situation difficile.

Voici ce que ce chercheur et intervenant nous écrivait le 22 septembre 1999 :

« La seule personne de l'Église de Lomé qui s'est impliquée dans les enfants de la rue est, depuis environ 25 ans, Sœur Jeannine Brochard. Après avoir été vingt ans enseignante dans le Litimé [...], elle s'est reconvertie à l'assistance sociale, et a pris dans les années 1975 la direction du service social de la Brigade pour mineurs. C'est là qu'elle s'est rendue compte de l'ampleur du problème des enfants vivant totalement en rupture avec leur famille. En 1980, elle m'a demandé de construire un foyer pour ceux-ci. Nous étions tout à fait d'accord pour que cela se fasse sous l'égide de l'Église. Mgr X a désigné une « commission archi-épiscopale pour l'enfance malheureuse », qui a tenu une réunion au début de 1981, et plus aucune autre depuis [...]. Comme les enfants ne pouvaient pas attendre, nous avons continué notre chemin tout seul, avec toutes les bonnes volontés qui le voulaient, quelles que fussent leurs croyances par ailleurs. Nous avons donc fondé l'association APPEL en 1981, ouvert un foyer provisoire en 1982, construit la structure définitive en 1983.

Mgr X était évidemment furieux qu'il puisse se faire une œuvre de charité hors de son contrôle (et du contrôle de nos finances). Il a bien savonné la tête à la Sœur, qui trahissait l'Église au profit d'un « laïcard » (= moi), mais il n'a jamais osé lui interdire de travailler avec les enfants : elle est la seule action de son diocèse de ce type, et la nonciature apostolique a toujours veillé à la protéger. Sœur Jeannine dirige elle-même le foyer depuis 1987, qui tourne maintenant comme une horloge, avec l'aide du petit noyau de laïcs togolais, membres de son conseil (un instituteur à la retraite, un banquier, un médecin [...]). ».

À ce témoignage, s'ajoutent quelques précisions dans la correspondance du 8 octobre 1999 :

« [...] Sœur Jeannine est évidemment la personne la mieux placée pour parler de l'Église, de ce qu'elle a fait, ou plutôt pas fait [...]. Je vous ai déjà raconté l'unique réunion de la commission archi-épiscopale de l'enfance malheureuse (présidée par le RP P., si j'ai bonne mémoire). Mais le clergé loméen n'est guère tenté par le contact avec les pauvres (ça sent mauvais, ça tache [...]). Il n'y avait que le cher Père Gbikpi qui avait pris l'Évangile au sérieux. Sa piété était très « ancien régime », mais il transposait sa foi dans sa vie [...]. Mais, encore une fois, votre chapitre « Interventions de l'Église » risque d'être terriblement court [...]. Pour le moment, vous n'y pouvez rien. Plus tard, quand vous pourrez peser sur les choses, souhaitons que vous puissiez changer cela [...]. »

2.1.2. Propos de Sœur Jeannine Brochard

Ce constat de l'inertie de l'institution ecclésiale catholique de Lomé et de sa hiérarchie en matière de pastorale sociale nous avait été souligné quatre ans auparavant, par Sœur Jeannine¹³⁷ et par un autre intervenant social lors de nos premières entrevues sur la question des *enfants dans/de la rue*, en décembre 1995.

Sœur Jeannine, tout en reconnaissant l'intérêt personnel que le nonce apostolique avait pour le foyer d'enfants qu'elle dirigeait, nous affirmait avec véhémence que cette œuvre n'appartenait pas à l'Église catholique. Même pour nous accorder cette entrevue, elle avait exigé de nous un mandat de notre archevêque¹³⁸ pour s'assurer qu'enfin, l'Église de Lomé donnait son aval à un prêtre pour étudier une telle problématique. De cette intense entrevue, nous avons regroupé des extraits dans lesquels Sœur Jeannine,

¹³⁷ Très engagée aux côtés des démunis, surtout des enfants en situation difficile, Sœur Jeannine Brochard était connue comme une religieuse qui n'avait pas « la langue dans sa poche ».

¹³⁸ Mgr Kpodzro, actuel archevêque de Lomé.

avec son franc parler, dénonce les comportements ecclésiastiques peu évangéliques ainsi que le déficit de la dimension sociale dans la pastorale de l'Église catholique de Lomé.

« Je suis au Togo depuis 1960 et je n'ai jamais vu un prêtre qui s'est intéressé aux enfants de la rue, mis à part le Père Seshie qui a toujours été très bienveillant pour nous.[...]L'Église de Lomé est une Église de routine. Ce sont des pratiques religieuses. [...]. Il y a aussi un gros effort à faire du côté de la formation des prêtres. On vous remplit la tête de grands principes dogmatiques mais la dimension sociale est presque nulle. C'est pareil pour le monde des religieuses aussi. C'est un monde à évangéliser. [...]. La population a un respect des choses sacrées à tel point qu'elle sacralise les religieuses et celles-ci y prennent goût. [...]. Et alors [...] il faut une catéchèse pour les prêtres sur la dimension sociale de la vie chrétienne. [...]. Dans les paroisses de Lomé, on ne fait que baptiser à tour de bras, question de statistiques et de retombées financières. [...]. Voilà le clergé et son approche pastorale. Et voilà nos futurs chrétiens. Voilà notre problème. Nous sommes en train de parler des enfants de la rue mais il faut avant tout nous regarder nous mêmes, jusqu'à l'archevêque, jusqu'aux Évêques. Ce n'est pas le jour où ils se promènent avec leur crosse et leur mitre et tout le tralala et donnent des bénédictions à tour de bras sans même penser à ce qu'ils font qu'ils aident leur communauté à imiter l'engagement de Jésus aux côtés des pauvres et des petits dont les enfants de la rue. [...]. Il y a des gens qui ne vont plus à l'Église à cause de la grande lacune de la dimension sociale de la pastorale diocésaine. [...]. Tous ceux qui souffrent, on les rejette et on dit qu'on est une Église famille, une Église des pauvres et que la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres. [...]. Au lieu de perdre le temps à exiger le port du voile avant d'aller communier, l'archevêque devrait se pencher plutôt sur les questions existentielles des chrétiens et chrétiennes. [...]. Écoutez ! Que savent-ils [parlant de l'archevêque et du clergé dans son ensemble] réellement de la situation des enfants en situation difficile ? Que savent-ils sur les enfants de la rue ? Comprennent-ils que l'Église a une mission vis-à-vis de ces enfants et de ces marginaux. [...]. Qui va les secouer de leur sommeil pour qu'ils ouvrent les yeux sur ces problèmes sociaux ? Ces gens-là ont d'autres problèmes en vue au synode et non celui des enfants de la rue. » (Extraits de INFO1).

Sœur Jeannine a été une vraie prophétesse car le premier synode diocésain a bel et bien eu lieu. Malgré l'insistance du délégué de la jeunesse et de l'enfance, c'est à peine si les décrets synodaux ont fait mention, de façon rapide et globale, de la dimension sociale de la pastorale diocésaine (vis-à-vis de la jeunesse et de l'enfance), et pas du tout de la question portant sur les enfants en situation difficile.

Pour corroborer les dires de Sœur Jeannine, voici également le témoignage d'un autre intervenant auprès des *enfants dans/de la rue* à Lomé.

2.1.3. Propos de M. X, responsable du projet JAD

« [...] Je crois que l'Église a le devoir de s'intéresser à ces enfants et de les aider à retrouver leur pleine humanité, à leurs propres yeux et au regard de la société. C'est dommage que cette problématique ne paraisse pas dans les préoccupations de notre Église et cela me fait mal. Je ne suis pas là pour faire le procès de notre chère Église mais je vous assure que cette indifférence de l'Église me blesse et me fait mal. [...] Qu'est-ce qu'on n'a pas essayé comme mouvements ecclésiaux pour les enfants et les jeunes : les JOC, les JAC, les JEC, les CV AV, les Guides, etc. ? Malgré tout cela, regardons la réalité de la jeunesse et de l'enfance chez nous au Togo, et surtout à Lomé. Bien sûr il y a aussi le système politique en place qui nous fait croire que tout est bien, tout est beau. Et c'est dommage que l'Église aussi soit tombée dans cette auto-complaisance qui ne correspond pas à la vraie réalité du terrain. L'Église devrait comprendre que ces sortes de programmes ne correspondent plus au contexte actuel au lieu de vivre dans le passé. Je suis d'accord que ces programmes d'Église avaient permis la promotion d'une certaine jeunesse et enfance dans le passé. Les choses ont changé depuis longtemps et je crois qu'il est temps de changer de tir, de manière d'intervenir pour la promotion des jeunes et des enfants. [...] Je crois que la stratégie devrait changer si elle veut parler de promotion de l'enfance et de la jeunesse. Elle ne doit plus rester aux vieux programmes et aux discours sans lien avec la réalité actuelle. Je crois que l'Église doit aller sur le terrain et faire des programmes qui collent aux réalités des jeunes et des enfants. Personnellement je suis déçu de la position de mon Église et j'ai décidé ne plus lui faire appel pour ces jeunes. [...] En effet, il n'y a pas longtemps j'ai demandé à l'OCDI¹³⁹ de cautionner moralement un programme pour des jeunes et j'ai été surpris que la demande n'ait même pas été étudiée parce que, disait-on, le prêtre responsable n'avait pas eu le temps et que l'échéance des bailleurs de fonds avait expiré. C'est vraiment dommage. Au lieu de rester là, absorbés par la distribution de sacs de riz, vous ferez mieux de montrer aux gens comment cultiver le riz. Voilà le défi pour l'Église aussi. [...] J'espère que les nouvelles générations de prêtres vont penser à cette dimension sociale de l'action de l'Église chez nous. C'est très important. [...] » (Extraits de INFO3).

2.2. Profil d'Église qui émerge de ces propos : une Église déconnectée du « réel » de la jeunesse

« L'Évangile nous invite à réfléchir, mais il fait toujours réfléchir à partir du réel. Et le réel, c'est ce que Paul VI, dans la lettre datée de 1971 qu'il écrivait au cardinal Roy à l'occasion du 80ème anniversaire de l'encyclique de Léon XIII « Rerum Novarum », appelle « les graves problèmes de notre temps »,

¹³⁹ OCDI : Organisation caritative pour le développement intégral. C'est le correspondant du « Secours Catholique » ou de la « Caritas ».

affirmait François Varillon lors d'une conférence sur la foi et le politique en 1974.

Pour nous, ce réel est constitué de personnes concrètes aux prises avec des événements, des situations dont l'Église ne s'occupe pas. Pourtant on prétend adopter l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* dont les origines sont collées aux problèmes sociaux, « au réel ». Cette Église paraît tellement déconnectée de la réalité existentielle des jeunes au point que ces derniers la comparent à une malade ayant besoin de soins intensifs après un diagnostic approprié de ce dont elle souffre.

*« La jeunesse aujourd'hui perçoit l'Église comme un grand arbre ombrageux dont le feuillage commence à jaunir. Aujourd'hui, aucun diagnostic n'a lieu et il est à craindre que ce soit un ver qui, de l'intérieur, ronge cet arbre. Et si ce ver n'est pas extirpé à temps, il finira par terrasser notre bel arbre ».*¹⁴⁰

Ce ver se présente pour la jeunesse sous plusieurs aspects : le manque de leadership ecclésial en matière de pastorale sociale ; l'absence de solidarité et de sollicitude pastorale pour la jeunesse en difficulté ; l'anachronisme de la pastorale de la jeunesse et de l'enfance ; le cléricalisme et la gérontocratie ecclésiale institutionnelle qui n'associent pas la jeunesse à l'organisation et à la gestion de la pastorale qui la concernent.

En définitive, une Église dont l'inertie et la dynamique pastorale institutionnelles ne contribuent pas à la socialisation efficace de la jeunesse et de l'enfance togolaise. De fait, l'orientation essentiellement dogmatique et liturgique donnée aux mouvements d'action catholique diocésaine en général¹⁴¹ ainsi que les déboires des instances diocésaines de formation scolaire et professionnelle ne permettent pas une dynamique intégrative sociale effective des jeunes générations. Par ailleurs, trop préoccupée par son surendettement, ses problèmes ecclésiastiques et son rapport conflictuel avec les responsables politiques du pays, l'Église catholique de Lomé ne fait pas de la situation

¹⁴⁰ CCACJ, Communication de la jeunesse catholique de Lomé au synode archidiocésain, monographie, Lomé.

¹⁴¹ Cf. Jean Koffi GBODOSSOU, « Les jeunes, la religion, la spiritualité : formes d'encadrement habituelles, nouveaux groupements (sectes), le cas du Togo », dans, Hélène d'ALMEIDA-TOPOR, (et alii., dir.), *Les jeunes en Afrique, la ville et la politique*, Tome 2, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 347-360.

dramatique de la jeunesse une question pastorale prioritaire. Pour la jeunesse catholique, la vision pastorale de l'Église de Lomé est « décontextualisée », et partant, dépourvue de pertinence anthropologique. Selon cette jeunesse, « l'aujourd'hui de Dieu » dans leur vie quotidienne devrait se préoccuper non seulement de pratiques culturelles, mais d'abord et avant tout de leurs problèmes existentiels de scolarisation ou d'apprentissage, de chômage et d'intégration socioprofessionnelle. Malheureusement, le profil de l'Église de Lomé ressemble terriblement à celui que Jean Marc Éla trace de la plupart des Églises catholiques d'Afrique :

« Une Église de danse [...], une Église de rythme et de l'émotion [...], une Église occupée à chanter Dieu. [...]. Une Église trop occupée d'elle-même, accaparée par les problèmes d'économie domestique et finalement absente des vraies questions et des vrais enjeux [...]. Une Église qui met sa priorité dans une certaine catéchèse à apprendre et à répéter, une liturgie colorée, sacrements et situations matrimoniales [...] dans une hiérarchie ecclésiale à gérer [...]. Une Église occupée et obnubilée par ses dettes, préoccupée par les statistiques (rapports, être en règle au regard de Rome) à envoyer à Rome ; [...]. Une Église dénuée de la puissance subversive de l'Évangile [...]. Une Église autocentrée qui concentre sa vie et son action autour des problèmes ecclésiastiques, etc. ».¹⁴²

Même si sa hiérarchie ne cesse de clamer ses efforts en matière de promotion humaine, étant donné que la culture théologique qui la soutient ne considère pas l'implication de l'Église dans le politique comme une dimension constitutive et osmotique de l'évangélisation, il est évident que la question des *enfants dans/de la rue* demeure un parent pauvre des préoccupations pastorales diocésaines. Ceci nous amène à parler de la culture théologique et de la pastorale sociale dans l'Église de Lomé.

2.3. La culture théologique et le profil de la pastorale sociale dans l'Église de Lomé

La « dynamique de l'inculturation de la vie chrétienne » n'est pas un concept inconnu des responsables de l'Église de Lomé. Dans la foulée du Synode Africain, elle a accueilli favorablement la nouvelle orientation ecclésiologique de l'*Église-famille-de-Dieu* pour l'édification d'une Église inculturée. Toutefois, sa praxis ecclésiale témoigne

¹⁴² Cf. Jean-Marc ÉLA, René LUNEAU, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et vies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, pp. 206 ; 207 ; 208 ; 216.

de la persistance, voire même de la prépondérance d'une culture théologique missionnaire du 19^{ème} siècle.

En effet, tout comme ses sœurs d'Afrique de l'Ouest, l'Église de Lomé (350 km², environ 30 paroisses, 1 500 000 habitants) est née vieille dans ses structures héritées du modèle du christianisme français du 19^{ème} siècle. Une Église faite de « vérités à croire », « d'interdits » à observer scrupuleusement et de rites à pratiquer.¹⁴³ Dans une telle conception de l'Église, la priorité pastorale porte sur le « salut des âmes » et non pas sur la transformation évangélique du monde. Dans sa pastorale, l'engagement pour la promotion humaine n'était pas considéré comme constitutif de sa mission. D'ailleurs, cette conception dualiste de la mission de l'Église a fortement marqué toutes les Églises d'Afrique.¹⁴⁴

Actuellement, cette Église essaie de s'en démarquer pour unifier la pastorale grâce à la compréhension de la tâche de promotion humaine comme une dimension constitutive et intégrante de l'évangélisation. C'est pour cette raison qu'elle souscrit entièrement à la dynamique de la nouvelle ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu*,

*« marquée par une volonté plus affirmée de se mettre davantage au service du monde et de contribuer efficacement à l'édification des structures sociales plus humaines, plus justes, plus fraternelles ».*¹⁴⁵

Il y a du chemin qui se fait dans ce sens. Toutefois, il y a encore plus de chemin à faire et à plusieurs niveaux pour que cette nouvelle orientation devienne une réalité ecclésialement vécue.

¹⁴³ Cf. Jean ILBOUDO, « Théologie et méthodes missionnaires en Afrique de l'Ouest ou l'exportation du modèle de christianisme français », dans *Semaines théologiques de Kinshasa, Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991, p. 89. Dans le même article, Jean ILBOUDO souligne que « le Dieu que le catholicisme français présentait au XIX^e siècle et qui sera enseigné dans les catéchismes est [...] le Dieu du déisme, le Dieu des philosophes [...] un pur esprit, infiniment parfait, créateur et souverain maître de toutes choses. Nous sommes loin d'un Dieu qui se révèle dans l'histoire des hommes. » (*Idem*, p. 82).

¹⁴⁴ Cf. Jan Van KRUNKELSVEN, (Présentation de), *Le discours socio-pastoral de l'Église d'Afrique, Centre d'études économiques et sociales d'Afrique occidentale*, Bobo-Dioulasso, Burkina-Faso, 1987, 133 p. ; Cf., Document ronéotypé : « Pastorale sociale de l'Église au Togo », p. 2.

¹⁴⁵ Cf. Document ronéotypé : « Pastorale sociale de l'Église au Togo », p. 2.

De fait, c'est depuis 1977 que l'ensemble de l'Église du Togo a commencé à intégrer officiellement la dimension sociale de la pastorale dans ses structures ecclésiales par la création d'une instance de coordination des actions sociales, BCD (Bureau de coordination pour le développement) qui deviendra plus tard OCDI (Organisation caritative pour le développement intégral).

À travers des séminaires en 1978, 1984 et 1989, on verra progressivement l'évolution des objectifs de cette structure de coordination vers l'option pour les pauvres, la question de la promotion féminine, la question du chômage des jeunes en milieu rural et citadin. Malgré l'importance de cet organe d'avant-garde de la pastorale sociale, l'impact de sa politique d'action est imperceptible sur les problèmes sociaux que vivent l'enfance et la jeunesse togolaise.

Par ailleurs, des quelques prises de parole officielles de la Conférence des évêques¹⁴⁶ dans les différentes crises sociopolitiques du Togo depuis l'accession à l'indépendance (1960), se dégage une certaine volonté d'intérêt pour la question sociale. Mais de ces textes, pris dans leur ensemble, émerge l'impression que les pasteurs ont davantage le souci d'une élaboration rationnelle d'une « foi-objet » que de tenir compte des vrais enjeux de la société. Certes, ces textes ne manquent pas de pertinence quant à l'analyse sociale des situations, mais ils finissent toujours sur des notes qui n'engagent pas la communauté ecclésiale, dans sa structure, à des actions prophétiques pour le changement. Souvent, ils se résument à des instructions doctrinales rappelant la doctrine sociale de l'Église telle que consignée dans les documents du magistère, à des invitations à une réconciliation surnaturelle et à des appels moralisants. De plus, le souci de neutralité et de prudence excessive qui se dégage de ces écrits arrange le plus souvent les

¹⁴⁶ De 1963 à 2004, on compte 7 lettres pastorales adressées par l'ensemble de la Conférence des évêques du Togo aux chrétiens de ce pays : Conférence des Évêques du Togo, (C. E. T.), *Dans la vérité, bâtissons la paix, Message des Évêques du Togo à l'attention des fidèles catholiques et de tous nos compatriotes togolais, hommes et femmes de bonne volonté*, Lomé, 19 mars 2003 ; *Lettre pastorale des Évêques du Togo sur la construction de la Nation à l'aube du troisième millénaire*, Atakpamé, le 2 février 1998 ; *Exhortation des Évêques et des Ordinaires du Togo sur les prochaines élections dans notre pays*, Lomé, le 23 mai 1992 ; *Démocratie : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix* ; *Lettres des Évêques à tous les Fidèles, aux hommes et aux femmes de bonne volonté*, Lomé, le 24 juin 1991 ; *Le Chrétien dans le Togo en pleine mutation*, Atakpamé, le 17 décembre 1990 ; *Instruction sur l'identité du chrétien*, Lomé, 20 septembre 1974 ; *Lettre des Évêques du Togo aux Fils du Cher Pays*, Lomé, École professionnelle Saint-Joseph, 1967.

partisans d'un *statu quo* et inhibe (apaise, réoriente ou démobilise parfois) l'ardeur de certains chrétiens engagés socialement. Il est vrai que dans les lettres pastorales des évêques du Togo, ceux-ci se réfugient habituellement derrière des citations de documents pontificaux, omettant ainsi de faire une analyse contextuelle approfondie des situations particulières auxquelles sont confrontés leurs destinataires. Toutefois, il faut souligner que par son ton et sa teneur, la dernière lettre pastorale du 19 mars 2003 sur la situation du pays est sans équivoque et constitue, nous l'espérons, non pas un simple coup d'éclat mais plutôt une nouvelle orientation de l'action sociopolitique concertée de l'ensemble de l'Église du Togo. De fait, la crédibilité sociale de l'Église du Togo est depuis longtemps mise à rude épreuve par l'incohérence qui existe entre les principes qu'elle proclame dans ses lettres pastorales et sa pratique sociale *ad intra* et *ad extra*.

Il n'y a pas de doute que l'Église qui est à Lomé est très florissante et très fervente. Cependant, il lui manque un élément essentiel qui est la pleine intégration de la dimension sociale comme constitutive de son être et de sa mission. Il suffit de parcourir les « décrets synodaux »¹⁴⁷ pour se rendre à l'évidence qu'il y a encore du chemin à faire dans ce sens.

Nous trouvons confirmation des propos que nous avançons dans une entrevue accordée par le Père-évêque¹⁴⁸ de cette Église dont voici un extrait :

Question : « Comme d'autres évêques africains, vous avez été appelé à présider l'Assemblée nationale souveraine destinée à ouvrir la porte de la démocratie au Togo ? »

¹⁴⁷ Mgr Philippe Fanoko Kossi KPODZRO, *Premier Synode de l'Archidiocèse de Lomé, Église de Lomé. Parole de Dieu et Eucharistie : voilà ta force, 8 janvier 2000 – 28 janvier 2001, Décrets Synodaux*, Lomé, Édition Saint Augustin Afrique, novembre 2002, 46 p.

¹⁴⁸ Extrait d'une entrevue accordée par Mgr Philippe Fanoko Kossi KPODZRO à « *AFRIQUE ESPOIR* » n° 17, sur la paix au Togo, dans le cadre des célébrations de ses vingt cinq ans d'épiscopat, <http://membres.lycos.fr/afriquespoir/afriquespoir17>.

Réponse : « Le Peuple Togolais a demandé qu'un évêque dirige la transition démocratique. Nous étions seulement 4 évêques et mes collègues pensèrent que je pouvais assumer ce rôle. Nous avons demandé l'avis du Saint Siège qui fut favorable. J'ai cherché à rendre ce service avec sérénité et objectivité, mais cela ne fut pas facile. Après l'élection d'un Premier Ministre j'ai dû présider le haut Conseil de la République. Cela fut une période très difficile car nous fûmes pratiquement pris en otage. Quand je me rendis compte qu'on ne respecte pas la constitution, qui avait été votée à l'unanimité, je me suis dit : Ma mission est accomplie. Je rentre au service de l'Église et prier pour mon pays. Voilà ce que j'ai fait. »

Question : « Le Synode des Évêques pour l'Afrique a souligné d'inculturer l'Évangile dans notre continent. Où en est-on à Lomé ? »

Réponse : « À la fin du Synode, comme évêques africains nous sommes rentrés encore plus convaincus que l'inculturation est incontournable. Mais il n'est pas facile de la traduire en pratique, parce que beaucoup d'entre nous évêques et prêtres africains, sommes formés dans les universités occidentales à Rome, en France, en Angleterre etc., mais coexiste en nous aussi la réalité ou la culture africaine. Nous devons faire une synthèse entre la foi que nous avons reçue sous des traits historico-culturels occidentaux et notre être profond africain. Il faut reconnaître que nous sommes au début de ce processus. Mais je ne veux pas me précipiter. Nous avons l'expérience du Concile Vatican II qui fut un moment de grâce extraordinaire pour l'Église, mais l'application non mûrie de certains décrets a créé de la confusion dans certains secteurs de la communauté ecclésiale. Nous savons que nous devons inculturer le christianisme, le problème c'est de découvrir comment le faire. Une bonne formation de prêtres et de laïcs engagés peut nous aider pour arriver à une inculturation équilibrée ».

En définitive, la culture théologique de laquelle émerge la politique pastorale de l'Église de Lomé demeure celle des voies traditionnelles de « la théologie de la mission »¹⁴⁹ qui insiste sur l'aspect dévotion, liturgie et sacrement dans un processus d'inculturation à peine amorcé et selon une approche « culturo-culturelle », loin d'une vision holiste et socio-politiquement engagée et engageante. Une telle culture théologique qui rappelle à tout bout de champ « qu'il faut laisser la politique aux

¹⁴⁹ La théologie missionnaire dite de « l'implantation de l'Église » consistait à planter et à édifier en Afrique l'Église telle qu'elle est réalisée historiquement en occident (en personnel, œuvres, méthodes pastorales) ; planter l'Église en organisant les moyens essentiels du salut d'une manière assurée et stable (clergé, laïcat, vie religieuse contemplative et active, communautés chrétiennes) ; Cf. John BAUR, *2000 ans de christianisme en Afrique, une histoire de l'Église africaine*, Kinshasa/Lyon/Paris/Rome, éd. Paulines, 2001, p. 476 ; Cf. Jean ILBOUDO, « Théologie et méthodes missionnaires en Afrique de l'Ouest ou l'exportation du modèle de christianisme français », dans *Semaines théologiques de Kinshasa, Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991, p. 83).

hommes politiques et les affaires aux hommes d'affaires », ¹⁵⁰ – enseignement d'un *statu quo* à la satisfaction des fossoyeurs politiques et économiques du Togo –, cette culture théologique, souligne Jean-Marc Éla, ¹⁵¹ ne peut que constituer un éteignoir pour la mission prophétique de l'Église en engendrant une pastorale sociale qui manque de pertinence pratique. C'est ce qui explique en partie l'inexistence d'une conscience sociale chrétienne engagée dans la dénonciation active des dérives sociales déshumanisantes pour la jeunesse et l'enfance face aux politiques sociales gouvernementales, face à l'exploitation de la misère sociale par certaines ONG et aussi face aux programmes cachés de certaines organisations internationales de développement qui empêchent les gouvernements de faire du bien-être social un chapitre indispensable des dépenses publiques.

Une telle culture théologique est loin de promouvoir l'inculturation de l'action sociopolitique de l'Église qui réponde, d'une part à l'attente de la jeunesse et de l'enfance catholique de Lomé et, d'autre part, à l'enseignement du pape Paul VI à l'occasion du 80ème anniversaire de l'encyclique *Rerum Novarum* en ces termes :

« [...] Face à des situations aussi variées, [...], il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Évangile, de puiser les principes de réflexions, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église [...] (n° 3 et 4). Il ne suffit pas de rappeler des principes, d'affirmer des intentions, de souligner des injustices criantes et de proférer des dénonciations prophétiques : ces paroles n'auront de poids réel que si elles s'accompagnent pour chacun d'une prise de conscience plus vive de sa propre responsabilité et d'une action effective [...] (n° 46-48) ». ¹⁵²

¹⁵⁰ Robert MINANI, *Existe-t-il une doctrine socio-politique de l'Église ?*, Kinshasa, CEPAS (Centre d'Étude Pour l'Action Sociale), 2000, p. 45.

¹⁵¹ Cf. Jean-Marc ÉLA et René LUNEAU, *Op. cit.*, p. 225.

¹⁵² Paul VI, *Octogesima adveniens*, n° 3, 4, 46-48.

Conclusion

L'inculturation de l'action sociopolitique, seule susceptible de prendre en compte la réalité sociale des *enfants dans/de la rue*, ne sera possible dans l'Église de Lomé qu'à la condition qu'une approche holiste et fondamentalement anthropologique devienne la dynamique de sa culture théologique et de sa nouvelle orientation ecclésiologique. Cette nouvelle approche, qui promeut avant tout le devoir d'engagement pour la personne humaine, pour sa dignité, ses droits, ses devoirs et son épanouissement dans la société, fera que l'inculturation sera plus active, pratique et attentive aux événements historiques, à l'évolution sociopolitique, économique, culturelle et religieuse qui façonnent l'aujourd'hui des conditions existentielles des femmes et des hommes du Togo, qu'ils soient petits ou grands, pauvres ou riches, forts ou vulnérables. Tel n'est malheureusement pas le cas de la dynamique de l'inculturation en cours dans cette Église. Un changement de cap s'impose. À vin nouveau, outres neuves !

CHAPITRE VI

PARAMÈTRES MACROSOCIOLOGIQUES DU PHÉNOMÈNE

Introduction

L'une des principales raisons évoquées par les enfants pour justifier leur arrivée dans la rue est la pauvreté. Mais les intervenants, eux, vont plus loin dans leur analyse. Tout en reconnaissant que c'est la combinaison de la pauvreté et de l'effondrement des structures familiales qui conduisent les enfants à la rue, ils soulignent que ces deux facteurs sont liés à des dynamiques d'ordre macrosociologique. Ils questionnent notamment l'éthique et les modèles (politiques, économiques, sociaux, éducationnels) de développement sur leur degré d'adéquation aux conditions locales de socialisation. Selon eux, c'est à ce niveau que se trouvent les racines du problème d'intégration et de socialisation de la jeunesse, notamment les questions d'emploi, de chômage, de sous-emploi, de marginalité, de délinquance, de prostitution, etc. Ainsi, invitent-ils à prendre en compte les mécanismes sociopolitiques et économiques structurels actuels, tant au niveau national qu'international, pour la compréhension et la recherche d'alternatives efficaces à la problématique des *enfants dans/de la rue*. C'est de ces paramètres macro sociaux du développement humain¹⁵³ qu'il est question dans ce chapitre, étant entendu que la réalité de l'errance juvénile est fonction à la fois du niveau de développement humain de la communauté et du type de projet de société que cette dernière vise à édifier.

¹⁵³ Le « développement humain » est envisagé comme le résultat dynamique de l'interaction des processus politiques, économiques, sociaux, culturels et religieux au sein d'une société. Ce nouveau paradigme, introduit par le PNUD, repose sur la personne humaine comme fin du développement, sur l'amélioration de la qualité de vie et du bien-être de tous, et sur l'élargissement des possibilités et des capacités humaines, sur la notion d'équité et d'égalité, de répartition équitable des bénéfices de la croissance, de l'égalité des chances et des opportunités pour tous (surtout des couches de population les plus démunies et les plus vulnérables), sans distinction de sexe, d'origine ou de religion ; Cf. Systèmes des Nations Unies au Togo, *Bilan Commun de Pays*, Lomé, septembre 2000, p. 17.

Pour mettre en évidence ces déterminants du développement humain qui ont un impact certain sur la réalité des *enfants dans/de la rue* de Lomé, nous nous appuyons essentiellement sur des études réalisées par des organismes internationaux,¹⁵⁴ sur des documents de politique et de stratégies élaborées par le gouvernement togolais¹⁵⁵ ainsi que sur d'autres études spécialisées sur l'Afrique subsaharienne dont fait partie le Togo.¹⁵⁶

Ce sixième chapitre de notre étude s'articule autour de quatre points :

- premier déterminant du développement humain : le contexte géo-démographique ;
- deuxième déterminant du développement humain : la dynamique politique ;
- troisième déterminant du développement humain : la dynamique socio-économique ;
- impact des avatars macrosociaux sur le développement humain de la jeunesse.

¹⁵⁴ ONU, *Togo en bref : Histoire, géographie et autres données générales*, <http://www.onu.tg/togo.htm>, février 2003 ; PNUD, *Principaux indicateurs du développement du Togo*, <http://www.pnud.tg/Socioeco/index.html>, février 2003 ; PNUD, *Rapport sur le développement humain 2002* ; UNICEF, *La situation des enfants dans le monde 2002* ; Systèmes des Nations Unies au Togo, *Plan Cadre d'assistance des Nations Unies au Togo (2002-2006)*, Lomé, janvier 2001, 65 p. ; FNUAP, *État de la population mondiale 2001* ; Systèmes des Nations Unies au Togo, *Bilan Commun de Pays*, Lomé, septembre 2000, 64 p ; PNUD, *Rapport sur la situation économique du Togo – 1999*, Lomé, avril 2000, 19 p ; PNUD, *Rapport sur le développement humain au Togo 1997*, Lomé, juillet 1998, 79 p ; Banque mondiale, *Rapport sur le développement humain dans le monde 2003* ; Banque mondiale, *Togo : sortir de la crise, sortir de la pauvreté*, Cotonou, Ceda, 1996, 133 p., Annexes, 23 p.

¹⁵⁵ Éyadéma GNASSINGBE, *Premier Congrès statutaire du RPT, tenu à Kpalimé, du 12 au 14 novembre 1971*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1979 ; Éyadéma GNASSINGBE, *Les paroles du Guide* ; Secrétariat administratif du RPT, *Allocutions et discours du général Éyadéma de 1969-1989 ; Togo Dialogue (Mensuel du RPT)*, « Le général Éyadéma », (1979-1980).

¹⁵⁶ Parmi ces dernières sources, une place particulière est faite à la thèse de Laurent GABA qui démontre la corrélation entre le développement économique, la démocratie et l'état de droit en Afrique subsaharienne : Laurent GABA, *L'état de droit, la démocratie et le développement économique en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2000, 399 p.

1. Premier déterminant du développement humain : le contexte géo-démographique

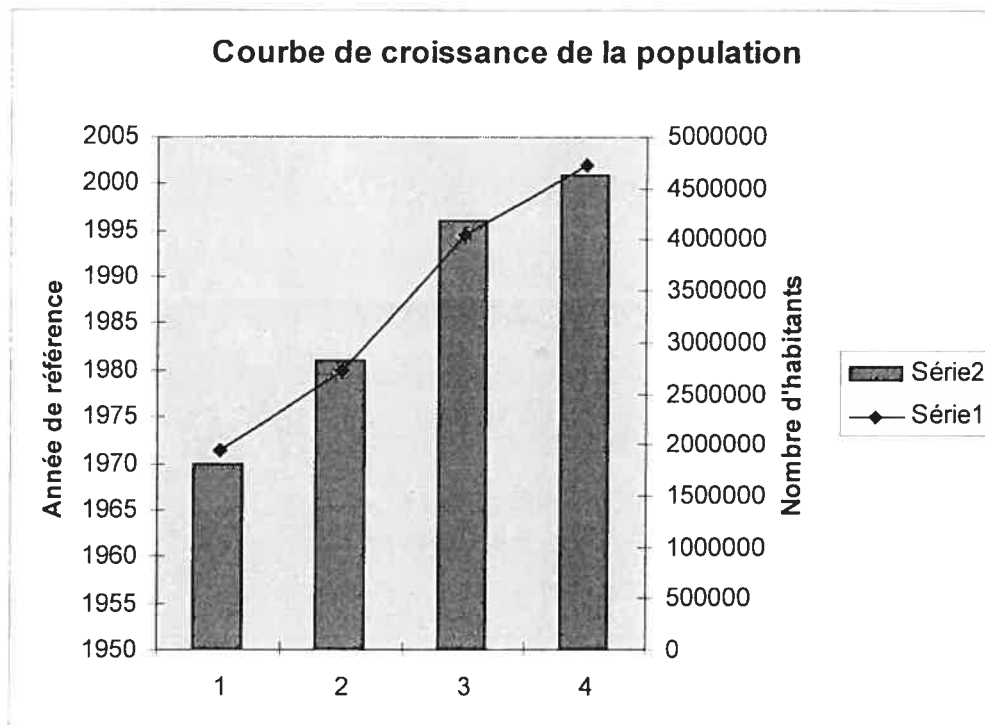
Ensermé entre le Ghana à l'ouest, le Burkina Faso au nord et la République du Bénin à l'est, le Togo se présente comme un corridor long de 650 km, avec une base de 60 km de bordure qui donne sur l'océan atlantique, dans le golfe de Guinée (cf. Annexe : Carte du Togo).

En dépit de sa faible superficie (56 785 km²), le pays connaît une grande diversité géographique et humaine. Sa côte sablonneuse et lagunaire est soumise à un microclimat tropical sec (750 à 1000 mm d'eau/an). Cette région maritime est caractérisée par ses grandes plantations de cocotiers et sa grande variété de cultures. Une zone de forêt claire succède à la bande côtière, c'est la zone des grandes cultures vivrières. Le sud-ouest montagneux et beaucoup plus arrosé (1500 à 2000 mm d'eau par an en moyenne) est couvert de forêts luxuriantes : c'est la zone du café, du cacao, de la banane, d'une variété d'arbres fruitiers et de cultures vivrières. Plus à l'est, s'étend la zone du coton, de l'igname, du manioc et du maïs. Le centre et le nord sont couverts de savanes où prospèrent les céréales (mil, sorgho, riz), l'arachide et l'élevage.

Estimée en 2004 à 5 557 000 d'habitants, la population du Togo est composée d'une quarantaine d'ethnies qui parlent plus de 50 langues. Cette population est inégalement répartie entre les cinq régions administratives du pays : la région maritime (41,1%), la région des plateaux (23,1%), la région centrale (10,0%), la région de la Kara (13,4%), et la région des savanes (12,4%). Plus de 51% de la population est de sexe féminin et les jeunes de moins de 20 ans représentent près de 60%. Avec une densité de 82 habitants au km² (estimation 2001), la population du Togo est l'une des plus denses d'Afrique. Jusque dans les années 60, la croissance de la population togolaise est restée dans l'ensemble modérée avec un taux moyen annuel de 1,6%, période à partir de laquelle elle a commencé à croître rapidement. On comptait 1 950 000 habitants au recensement de 1970, et 2 719 000 en 1981, ce qui correspond à un rythme de croissance de 2,9% entre 1970 et 1981. Au 1er juillet 1996, la population togolaise était estimée à 4 052 000 habitants ; elle est passée à 4 731 000 en 2001 et à 5 557 000 en 2004. Si la tendance se maintient, la population togolaise atteindra 6 546 000 en l'an 2010 et 9 056

000 en l'an 2020. C'est dire qu'en 80 ans la population du Togo sera donc multipliée par plus de six.

Figure 9 : Courbe de croissance de la population du Togo



La population urbaine du Togo, qui est de 33% (estimation en 2000), est essentiellement concentrée dans la capitale politique et économique, Lomé.

La langue officielle de communication internationale est le français. Les religions pratiquées au Togo sont multiples. Le recensement de 1981 a établi les proportions suivantes : 59 % de la population reste attachée à la religion ancestrale, 22 % de catholiques, 12 % de musulmans et 6 % de protestants.

2. Deuxième déterminant du développement humain : la dynamique politique

Soumis à 38 ans de dictature militaire (du 13 janvier 1967 au 5 février 2005) du général Éyadéma Gnassingbé,¹⁵⁷ le Togo fut, successivement un protectorat allemand (1884-1919), un territoire sous mandat de la Société des Nations, la SDN, (1919 à 1945) et administré par la France de 1922-1945,¹⁵⁸ puis sous tutelle de l'ONU (1945-1960) qui en a confié l'administration territoriale à la France (1946-1958). Son indépendance sera proclamée le 27 avril 1960. Depuis son indépendance jusqu'à nos jours, le paysage politique du Togo a connu trois grandes périodes.

1) La période de la présidence de Sylvanus Olympio (du 27 avril 1960 au 13 janvier 1963)

D'après les recherches du politologue et juriste Laurent Gaba,¹⁵⁹ cette première période après l'indépendance a été caractérisée par la dictature du parti au pouvoir (CUT) et de son leader, le président Sylvanus Olympio. En effet, le régime civil parlementaire surveillé mis en place avec la Constitution d'avril 1960 s'est transformé en un présidentielisme à parti unique *de facto*, puis *de jure* avec un chef d'État à vie (Constitution de 1961). Durant cette période, l'épuration politique, en vue de la soumission de toutes les principales composantes sociales au régime, et mise en exécution par les milices du parti, les « *ablodé sodja* »,¹⁶⁰ avait pris le pas sur les questions économiques et sociales de l'État togolais naissant. C'est dans un climat de

¹⁵⁷ Le général Éyadéma est décédé, suite à une longue maladie, le 5 février 2005. L'armée a tenté, pendant 20 jours, de maintenir la dictature militaire sur le Togo en nommant Faure Gnassingbé pour succéder à son père. Avec la pression de la communauté internationale, suite à la mobilisation des togolaises et des togolais de partout dans le monde, ce dernier a dû renoncer au pouvoir. Mais, des élections présidentielles organisées à sens unique ont permis à Faure Gnassingbé de revenir au pouvoir le 26 avril, malgré le mécontentement manifeste d'une large frange de la population. Sans aucun doute, l'ombre de l'armée continue de planer sur la démocratisation du Togo.

¹⁵⁸ En 1884, les Allemands ont fait du Togo un protectorat, une « colonie modèle » où devait régner l'équilibre, la prospérité et la bonne gestion. Mais en 1914, les Anglais et les Français chassent les Allemands et se repartagent le territoire : la partie occidentale du Togo revient aux Anglais et les deux tiers restants aux Français, qui constituent le Togo actuel.

¹⁵⁹ Cf. Laurent GABA, *Op. cit.*

¹⁶⁰ « Les soldats de la liberté », composés de jeunes désœuvrés, drogués et armés, précise Laurent GABA, *Op. cit.*, p. 179.

terreur, d'insécurité généralisée, d'intolérance et de confiscation du pouvoir « par un seul homme et son parti »¹⁶¹ que le Président Sylvanus Olympio trouvera la mort le 13 janvier 1963 dans le premier coup d'État militaire en Afrique noire dirigé par Éyadéma Gnassingbé.

2) La période de la présidence de Nicolas Grunitzky (du 13 janvier 1963 au 13 janvier 1967)

C'est la période d'un régime démocratique sous la présidence de Nicolas Grunitzky. Le pluralisme politique fut rétabli et la question socio-économique fut la préoccupation principale de ce régime placé sous le signe de la réconciliation nationale, du renouveau constitutionnel et du développement national. De grandes réalisations ont marqué cette période : l'ouverture du Lycée de Tokoin, la construction du port autonome de Lomé, de la Brasserie du Bénin à Lomé, du grand marché de Lomé et de l'industrie textile de Dadja à 120 km au nord de Lomé. Malheureusement cette période de paix et de construction nationale s'estompera avec un nouveau coup de force militaire qui exigea la démission et l'exil du Président Nicolas Grunitzky en 1967, et la prise du pouvoir par le général Éyadéma Gnassingbé.

3) Du 13 janvier 1967 au 5 février 2005 : de la dictature militaire à la « démocrature »¹⁶² institutionnalisée du général Éyadéma Gnassingbé

Le 13 janvier 1967, l'armée togolaise a repris le pouvoir au Togo sous la conduite du général Éyadéma Gnassingbé, qui avait revendiqué la paternité du coup

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 186.

¹⁶² « La démocrature, c'est la dictature déguisée en démocratie ; un mélange subtil des deux formes de régime, mais avec une dominance de la première. En fait, sous des pressions intérieures (grèves, manifestations de rue) ou extérieures, l'ancienne dictature bouge et s'approprie certains mécanismes de la démocratie. La démocrature tolère alors le multipartisme mais a recours à la répression et à la violence militaire comme moyens de régulation politique. Elle accepte l'organisation d'élections multipartites mais parallèlement met en œuvre des tactiques louches pour qu'elles ne soient pas libres et transparentes, de manière à les gagner. La démocrature, c'est la coexistence de la démocratie truquée et de la dictature : formation d'un gouvernement dans lequel les ministères-clés sont détenus par les membres ou les sympathisants de l'ancien régime. La démocrature tolère plus ou moins les associations issues de la société civile, à savoir les groupes populaires, les associations de jeunes, les syndicats. Elle accorde une faible marge de liberté à la presse d'opposition. » : Yao ASSOGBA, *Sortir l'Afrique du gouffre de l'histoire, le défi éthique du développement et de la renaissance de l'Afrique noire*, Saint Nicolas, Les Presses de l'Université de Laval, 2004, p. 35.

d'État du 13 janvier 1963.¹⁶³ Un régime d'exception fut mis en place avec la dissolution de l'Assemblée nationale et des partis politiques. Le 30 août 1969, un parti unique fut créé pour régir tous les aspects de la vie politique, économique, sociale et culturelle du pays. C'est le RPT (Rassemblement du Peuple Togolais) dont le chef de l'État est le Père Fondateur. Ce parti unique est conçu comme un creuset où viendraient se fondre toutes les forces vives de la nation.¹⁶⁴ À cette fin, divers organismes obligatoirement affiliés au parti ont été créés au fil des années.¹⁶⁵ C'est ainsi qu'en 1971, tous les mouvements de jeunesse furent dissous et remplacés par une association unique, les regroupant sous la bannière du nouveau parti unique. Il s'agit de la JRPT (Jeunesse du RPT), la première « aile marchante » du RPT.¹⁶⁶ Les mouvements de jeunesse dits « confessionnels », (notamment catholiques, protestants et musulmans), furent théoriquement épargnés par cette dissolution. Dans les faits, ils verraient leurs effectifs et leur rayonnement sérieusement entamés par la prépondérance de la JRPT qui se définit comme le creuset de toute la jeunesse togolaise.

« [...] Depuis leur création jusqu'aux premières années de l'indépendance, les mouvements chrétiens de jeunes ont bénéficié du soutien moral et financier de la part des autorités politiques. Avec l'avènement du parti unique dans notre pays et le projet de la création d'une jeunesse unique pour le parti, les mouvements chrétiens de jeunes ont été menacés de dissolution. C'est grâce à l'intervention de certains membres du gouvernement de l'époque (1972) que les mouvements dits « confessionnels » ont été autorisés à poursuivre leurs activités de formation de jeunes. Dès lors, aucune subvention, aucun soutien n'est plus accordé aux mouvements chrétiens ; toutes les attentions étant portées sur la jeunesse du parti. »¹⁶⁷

¹⁶³ Cf. François-Xavier VERSCHAVE, *La Françafrique, Le plus long scandale de la République*, Paris, Stock, 1994, p. 115 ; 116.

¹⁶⁴ Cf. Rassemblement du peuple togolais, *Programme, Congrès constitutif*, Lomé, 1969, p. 5.

¹⁶⁵ C'est la réalisation du programme du parti défini depuis 1969 : Cf. Rassemblement du peuple togolais, *Programme, Congrès constitutif*, Lomé, 1969, p. 14.

¹⁶⁶ D'autres « ailes marchantes » verront le jour à partir de 1972 : la UNFT (l'Union Nationale des Femmes du Togo) en 1972, où devrait se retrouver toutes les femmes, la CNTT (la Confédération Nationale de Travailleurs Togolais), syndicat unique des travailleurs créé en 1973, la UNCTT (l'Union Nationale des Chefs Traditionnels du Togo) qui regroupe tous les chefs traditionnels garants des traditions ancestrales, l'Union Nationale des Étudiants (MONESTO) qui coiffe toutes les associations estudiantines au sein du parti, etc.

¹⁶⁷ Jean Koffi GBODOSSOU, « Les jeunes, la religion, la spiritualité : formes d'encadrement habituelles, nouveaux groupements (sectes), le cas du Togo, dans Hélène d'ALMEIDA-TOPOR, (et aliis, dir.), *Les jeunes en Afrique, la ville et la politique*, Tome 2, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 350.

Ce fut donc un tournant décisif pour l'avenir de la pastorale catholique de la jeunesse, car, dans la réalité, tous les mouvements étaient inféodés ou subordonnés *de facto* à la JRPT d'autant plus que toute la jeunesse togolaise était sous la férule de cet organe du parti unique chargé de son « animation politique ». ¹⁶⁸ Même si théoriquement, le choix était laissé à chaque jeune d'adhérer ou non à la JRPT, personne ne pouvait oser se prévaloir de cette liberté, étant donné le caractère policier, dictatorial et totalitaire du régime d'alors dont Laurent GABA relève les traits essentiels qui suivent :

- le caractère illimité de l'autorité gouvernementale ;
- un parti unique de masse jouissant du monopole du pouvoir ;
- une autorité hiérarchiquement organisée au sein du parti unique ;
- l'exercice d'un commandement effectif par cette autorité sur la société et sur les organes administratifs ;
- une idéologie officielle diffusée exclusivement par le parti unique au sein de la population et à travers le contrôle qu'il exerce sur la création et le fonctionnement de toutes les associations ;
- le monopole des organes de médiation tels que les associations professionnelles (syndicats, divers ordres, organisations féminines et autres groupes sociaux) ;
- le culte du président entretenu par un système de propagande idéologique fondé sur le monopole des mass médias ¹⁶⁹ ;

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 356.

¹⁶⁹ Cf. Laurent GABA, *Op. cit.*, p. 101-105. À titre d'exemples, voici quelques attributs du registre du culte du président et que « l'animation politique » est chargée d'inculquer à la jeunesse : bâtisseur de la nation; combattant infatigable ; couronné de Dieu; grand timonier ; guide bien-aimé ; guide éclairé ; héros de Sarakawa ; le guide ; libérateur ; miraculé de Sarakawa ; père de la nation ; père du Togo de la nouvelle marche ; père du Togo nouveau ; père fondateur de la nation ; président national du RPT ; rédempteur ; sauveur ; stratège suprême ; timonier national. Voir également, Laurent GABA, *Op. cit.*, p. 77.

- le monopole et le surdimensionnement de l'appareil répressif (armées, polices officielles et secrètes, gardes présidentielles, milices armées) ;

- la « patrimonialisation » de l'économie résidant essentiellement dans la confusion totale entre les biens publics et les biens personnels du « guide ».

L'une des conséquences sociales de ce type de gouvernance est la subordination de la vie sociale (projets sociaux, santé, éducation etc.) à la promotion du parti unique, et surtout, à la sécurité et au culte de son Père Fondateur, le chef de l'État.

C'est dire que la préoccupation première du parti et du régime est avant tout la garantie de l'intégrité physique du Chef de l'État, pratique connue sous le vocable de la promotion de la « stabilité nationale ». Tout est sacrifié pour cet objectif par les partisans qui y trouvent leur compte. Une gestion dictatoriale, autoritaire et patrimoniale du pouvoir qui a conduit le pays à la déchéance politique et à la faillite économique, aggravant ainsi sa situation de sous-développement.

La nation togolaise, au cours de cette période, est comparable à la veuve dépouillée qui crie au secours et dont les orphelins n'ont eux aussi aucun recours. On est en droit de se poser des questions sur les raisons de l'inertie de la hiérarchie de l'Église catholique au cours de trois décennies de calvaire de la population togolaise.

Depuis le 5 octobre 1990, c'est en vain que le peuple togolais continue de crier son ras-le-bol à travers des manifestations populaires. Mais sa voix demeure étouffée par les potentats du régime, appuyés par leurs alliés occidentaux. C'est pourquoi, malgré le rétablissement officiel du multipartisme et de l'engagement du régime à promouvoir la démocratie et l'État de droit, les pratiques dictatoriales continuent de faire impunément des victimes à tel point que l'exil politique ou économique est devenu la seule planche de salut pour un bon nombre de togolais, surtout des jeunes diplômés.

Actuellement, les Togolais vivent dans un contexte de démocratie de façade, verrouillée par des fraudes électorales, faites d'intimidation et d'expédition punitive

contre les tenants d'opinions contraires à celles du Président de la République.¹⁷⁰ Les conséquences socio-économiques de cette « démocrature » sont graves et multifformes.

¹⁷⁰ Des pratiques qui sont aux antipodes du Programme du RPT : « éduquant la population dans le sens de la « Nouvelle Marche » ou du « New-Deal » : respect de la personne et des opinions d'autrui, nécessité absolue de concevoir la politique comme un dialogue où l'interlocuteur peut avoir des positions à lui, sans pour cela faire l'objet de sévices corporels ou moraux; souci constant de régler les problèmes et les différends politiques par les voies politiques et non par les brimades, les invectives, les menaces, les coups, les blessures [...] ; obligation impérative de ne jamais considérer que l'on détient la vérité universelle et immuable, que l'on dispose de quelque monopole dans la gestion des affaires publiques et que la conduite de l'État doit forcément revenir à un clan ou à un groupe d'individus prédestinés » ; Rassemblement du peuple togolais, *Programme, Congrès constitutif*, Lomé, 1969, p. 10.

3. Troisième déterminant du développement humain : la dynamique socio-économique

Grâce à d'abondants gisements de phosphate, un climat favorable à l'agriculture et un secteur tertiaire (commercial en particulier) traditionnellement dynamique, le Togo détient un fort potentiel de croissance économique. Pour preuve, ce taux a atteint 7% par an entre le début de l'indépendance et le milieu des années 1970.¹⁷¹

Lorsque les prix du phosphate, du cacao et du café ont chuté et que ceux des importations liées aux investissements ont de loin excédé les projections initiales, le gouvernement a recouru progressivement à l'emprunt extérieur pour redresser la situation. Par ailleurs, la politique et la gestion patrimoniale du régime ont accéléré la rapide dégradation de la situation économique du pays. Ainsi, de 1973 à 1981, le service de la dette est passé de 11% à 76% des recettes de l'État,¹⁷² ce qui obligea ce dernier à placer le pays sous la férule du FMI, avec ses programmes d'ajustement structurel (PAS) qui n'ont fait que précipiter la population, surtout dans ses couches les plus vulnérables, dans les bas-fonds de la pauvreté et de la misère.¹⁷³

Ce sombre portrait socio-économique du Togo est traduit en chiffres dans de récents rapports d'institutions spécialisées telles que la Banque mondiale, le PNUD, l'UNICEF et l'OMS. À titre d'exemple, le Rapport sur le développement humain durable au Togo, 1999, (p. 31-33), publié par le PNUD affirme qu'en 1995, sur une population nationale de 4,052 millions, 72,5 % est considéré « pauvre » et 57,6% « extrêmement pauvre ». En 1999, ces taux sont estimés à 97% et 76,6%. Et c'est toutes

¹⁷¹ Cette croissance économique a malheureusement ouvert la période des « éléphants blancs », « ces projets ruineux, inadaptés, inachevés, ou délabrés faute de capacité de maintenance » comme le souligne François-Xavier VERSCHAVE, *La Françafrique, Le plus long scandale de la République*, Paris, Éditions Stock, 1998, p. 67. À titre d'exemples, on peut citer entre autres, la cimenterie de l'ouest Afrique à Lomé, la raffinerie du Togo, l'aciérie de Lomé, l'hôtel du 2 février à Lomé, Togo grain, etc.

¹⁷² Cf. Banque mondiale, *Togo : sortir de la crise, sortir de la pauvreté*, Cotonou, Ceda, 1996, p. 1.

¹⁷³ Les programmes de redressement économique adoptés par la plupart des pays africains depuis le début des années 1980 ont contribué à la dégradation de la situation sociale. Ces mesures d'ajustement structurel (restructuration du secteur parapublic, liquidation, privatisation et réorganisation des entreprises publiques, réglementation de l'âge de départ à la retraite, restrictions budgétaires) ont entraîné des licenciements dans le secteur parapublic et la limitation des recrutements dans la fonction publique. Depuis, la paupérisation de la population ne cesse de s'aggraver, surtout dans les couches les plus vulnérables ; Cf. PNUD, *Rapport sur le développement humain au Togo 1997*, p. 3 ; Yao ASSOGBA, *Op. cit.*, p. 40-42.

les catégories socioprofessionnelles qui sont durement frappées par cette pauvreté. De 1995 à 1999, le seuil de pauvreté au Togo a subi un accroissement de 12%, alors que dans le même temps le revenu réel de la population a marqué une stagnation, voire un recul. En effet, le revenu par tête d'habitant est resté quasiment stationnaire depuis 1995 : 55 200 F CFA en 1999 contre 55 600 en 1995, avec une tendance à la baisse régulière observée depuis 1972. Toutefois, il faut souligner que la pauvreté humaine qui affecte plus des deux tiers de la population ne peut pas se réduire au revenu. Elle recouvre d'autres nombreux aspects de la vie tels que la durée de vie, l'instruction, les conditions de vie, l'absence de libertés politiques, l'insécurité personnelle, l'exclusion de la vie communautaire, etc.

Dans le domaine de l'éducation scolaire et de la formation socioprofessionnelle, la charge que constitue le nombre d'enfants en âge scolaire devient de plus en plus considérable (19,2% en 1990, environ 25% en l'an 2000). De fait, la réduction des subventions publiques pour l'éducation a mis la formation scolaire et socioprofessionnelle hors de portée des plus pauvres : écolages exorbitants, surtout dans les écoles privées laïques et confessionnelles ; achat de tenues obligatoires, de livres, de fournitures diverses ; cotisations fréquentes pour des dépenses ponctuelles.¹⁷⁴

Dans une telle situation, les personnes les plus vulnérables ne peuvent même pas compter sur la sécurité sociale, car celle-ci est quasi inexistante au Togo. La responsabilité d'aider les personnes les plus vulnérables relève officiellement de la Direction des affaires sociales (DAS) qui relève du Ministère de la promotion féminine et des affaires sociales. Malheureusement, la DAS ne dispose que de 135 centres d'animation sociale, avec des budgets dérisoires. L'un des exemples que nous avons retenu est ce témoignage substantiel du responsable du Centre d'observation et de réinsertion sociale de Cacavéli :

¹⁷⁴ Marie-France LANGE, *Op. cit.*, p. 271-295.

« [...] Quand nous réussissons à récupérer un jeune qui aurait pu devenir un gangster de rue, donc un danger public capable de vol à main armée comme cela se passe maintenant à Lomé, c'est un grand service que nous avons rendu à toute la population et nous contribuons ainsi à un climat favorable pour les investisseurs. Malheureusement, les grands décideurs de nos budgets ne comprennent pas les choses de la même manière. Selon eux, nous ne sommes que des parasites qui dévorent inutilement l'économie du pays. Voilà notre situation matérielle actuelle à tel point que plus rien ne va dans notre Centre. [...]. Nous avons des ateliers ouverts à des enfants qui sont en famille et qui peuvent venir pour l'apprentissage d'un métier au Centre, et nous faisons la journée continue. Compte tenu des restrictions budgétaires, il y a un mois, nous avons supprimé l'alimentation de ces externes i.e. le repas de midi que le Centre leur offrait. Cette suppression de repas de midi, malgré nous, a fait que beaucoup d'externes ne viennent plus parce qu'ils ne peuvent pas se nourrir eux-mêmes. Le budget pour l'alimentation des enfants du Centre avait été voté depuis 1976 et n'a jamais connu d'augmentation mais au contraire une régression terrible. [...]. Voilà notre situation et le budget est toujours en régression » (INFO2).

C'est dire que malgré la bonne volonté des agentes et agents sociaux, la carence en ressources humaines et financières ne permet pas des interventions d'envergure.

Le vide laissé par le gouvernement dans le domaine de l'aide aux plus vulnérables est en partie comblé par les ONG, organisations religieuses incluses. Leur rôle prend de l'ampleur, particulièrement dans les interventions de proximité à caractère communautaire. Malheureusement, le refus d'allégeance politique au parti au pouvoir oblige la plupart de ces ONG laïques ou religieuses à tourner au ralenti lorsqu'elles ne cessent pas complètement leurs activités.¹⁷⁵ Aussi, la grande majorité des Togolais n'a-t-elle, au bout du compte, d'autres possibilités que de se rabattre sur les filets de sécurité traditionnels. Là également tout se désagrège à cause des nombreux facteurs de vulnérabilité qui agissent sur la communauté toute entière.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Cf. Systèmes des Nations Unies au Togo, *Op. cit.*, Lomé, septembre 2000, p. 15.

¹⁷⁶ Cf. Banque mondiale, *Op. cit.*, Cotonou, Ceda, 1996, p. 94.

4. Impact des avatars macrosociaux sur le développement humain de la jeunesse

Le Togo présente un environnement politique et économique défavorable au développement socioculturel et à la promotion de l'enfance et de la jeunesse, défis et enjeux du développement humain durable de toute société. Il est à noter que les insuffisances de la gouvernance sont, d'après les analyses des agences du Systèmes des Nations Unies (SNU), les principales causes de la dégradation de l'environnement du développement humain au Togo.¹⁷⁷ Cette analyse est confirmée par le bilan plus que négatif qu'un ex-Premier Ministre dresse des cinq dernières années de gouvernance du régime Éyadéma, après avoir contribué lui-même à asseoir le clientélisme et la corruption comme mode de gestion des affaires publiques.

« Quel est le bilan tiré de son action, [...], sur le plan politique, économique, social et diplomatique ? Sur le plan intérieur, l'actif net de son action à la tête du pays est lourdement négatif, marqué par une dette intérieure et extérieure, qui hypothèque le travail de plusieurs générations; l'économie atone, les libertés fondamentales confisquées, des leaders de partis politiques et des journalistes jetés en prison, les droits élémentaires du citoyen bafoués [...]. Les patriotes sont soumis au régime d'une justice à deux vitesses, marquée par la sanction des délits et l'impunité des crimes, des salariés licenciés, mis au placard, ou exclus de toute promotion pour un délit d'opinion, de famille, ou d'ethnie, les structures socio sanitaires et éducatives dans un état de délabrement avancé, le chômage galopant, une précarisation excessive des conditions de vie sans précédent [...]. (Un) bilan dont Éyadéma ne devrait en principe pas être fier [...]. »¹⁷⁸

Dans un message de la Conférence des Évêques du Togo à l'attention de toute la population togolaise et dont copie a été adressée au chef de l'État, le constat est identique. C'est celui d'un sombre tableau de la vie sociopolitique qui touche les bas fonds de l'avalissement avec l'interminable processus de démocratisation commencé en 1990 et que le parti au pouvoir fait tourner en rond, avec la complicité active ou passive de l'opposition, et s'arrogent

¹⁷⁷ Cf. Systèmes des Nations Unies au Togo, *Op. cit.*, Lomé, janvier 2001, p. 14.

¹⁷⁸ Extrait du « Message de Kodjo AGBEYOME au peuple togolais en vue des élections présidentielles prévues pour le 1er juin 2003 », Paris le 27 Avril 2003, Cf. <http://www.icilome.com/nouvelles/news>.

*« intempestivement et avec force le monopole de la politique pour induire, voire imposer un agir politique univoque et unidimensionnel à la communauté nationale [...]. Notre pays va mal. L'on y remarque, nous l'avons déjà dit en juin 2002, une aggravation de la pauvreté et de la précarité des conditions de vie [...]. »*¹⁷⁹

Il est évident que la vie sociale au Togo porte la marque de non jouissance effective des droits fondamentaux attachés à la personne humaine et de l'étroitesse des espaces de libertés. Son environnement politique et institutionnel ne favorise pas une pleine éclosion des valeurs et des potentialités individuelles et collectives des enfants, des jeunes, des femmes et des hommes togolais. Malgré l'état avancé de la législation en faveur des droits des enfants, les institutions étatiques d'intégration sociale des enfants en situation particulièrement difficile sont nettement en recul. De fait, ces enfants représentent un groupe vulnérable important, sans cesse manipulé et sacrifié sur l'autel des affrontements politiques de tous bords, enfants privés de milieu familial, objets de trafic ou en servitude,¹⁸⁰ enfants victimes de sévices et d'exploitation sexuelle¹⁸¹. Bien sûr, il existe des programmes à leur égard.¹⁸²

¹⁷⁹ Conférence Épiscopale du Togo (CET), *Dans la vérité, bâtissons la paix, Message des Évêques du Togo à l'attention des fidèles catholiques et de tous nos compatriotes togolais, hommes et femmes de bonne volonté*, Fait à Lomé, le 19 mars 2003, Cf. www.diaistode.org

¹⁸⁰ Cf. Roger K. KEKEH, *Le trafic des enfants au Togo, Étude prospective à Lomé, Vogan et Cotonou, Rapport définitif*, Lomé, WAO-AFRIQUE, septembre 1997, 52 p.

¹⁸¹ Cf. Systèmes des Nations Unies au Togo, *Op. cit.*, Lomé, janvier 2001, p. 10.

¹⁸² Cf. *Ibidem*, p. 27-28.

Figure 10 : Organigramme des structures étatiques d'intervention

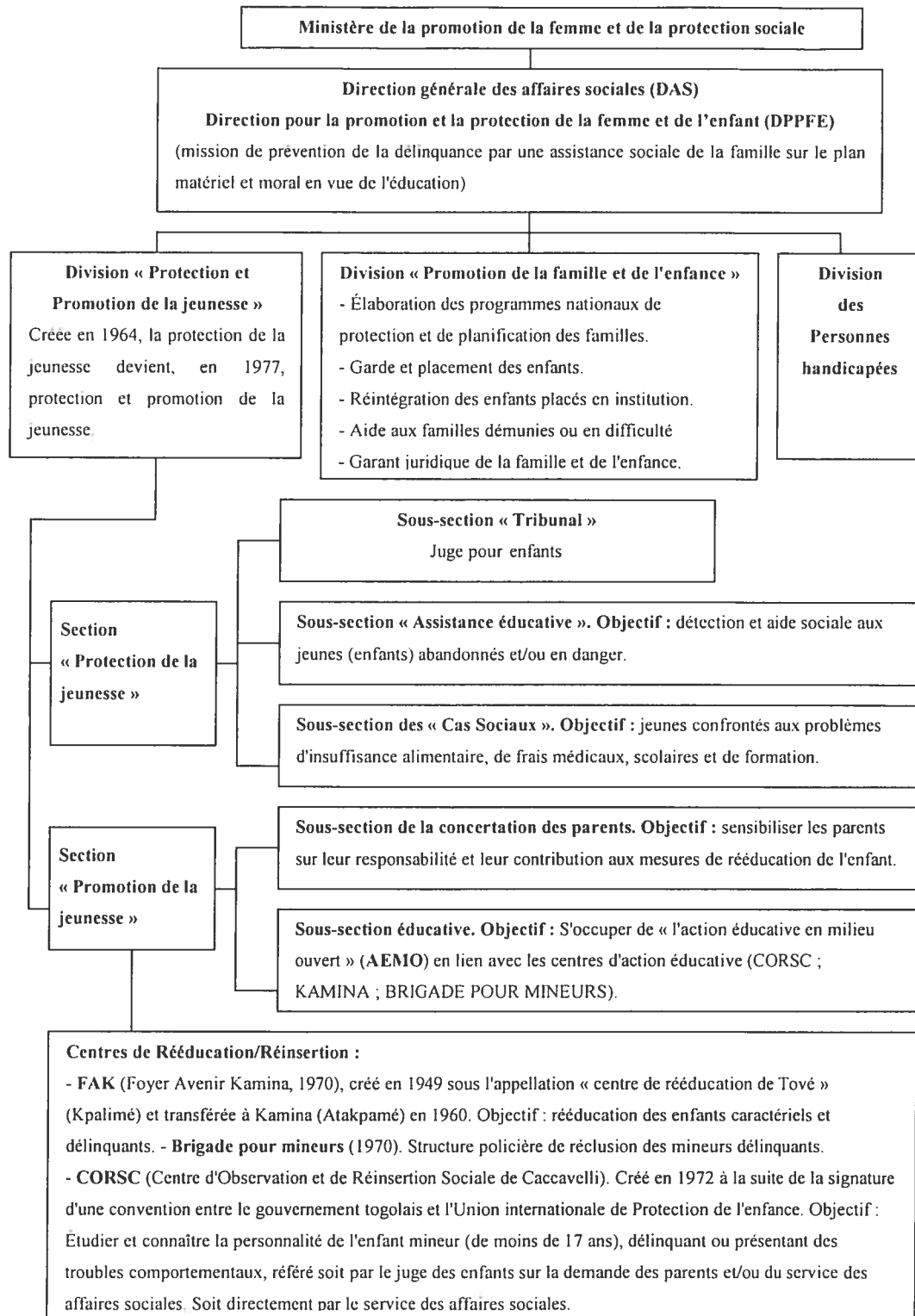
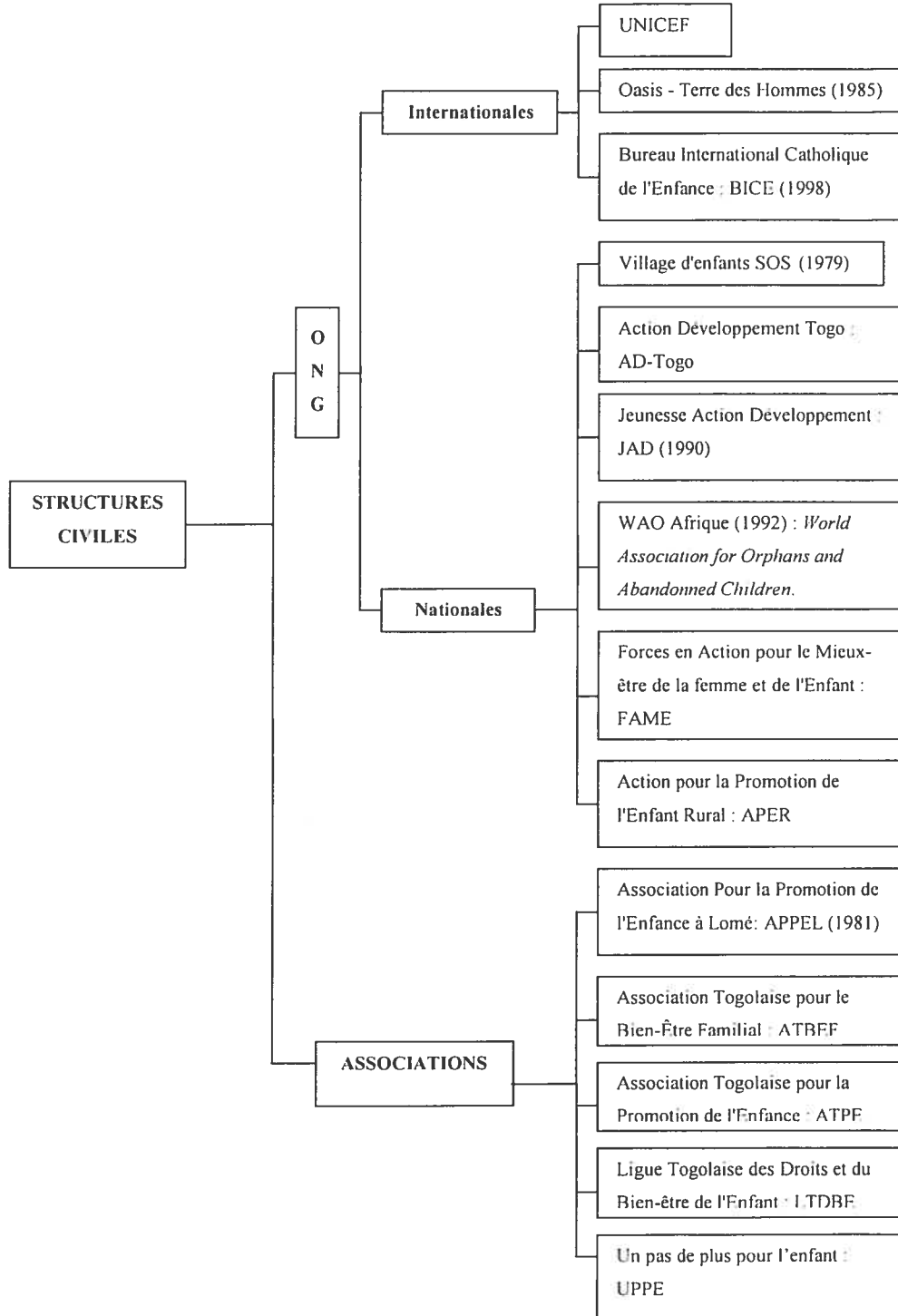


Figure 11 : Organigrammes des organisations civiles d'intervention

Nous avons inventorié essentiellement les Organisations non gouvernementales (ONG) internationales et nationales ainsi que les associations à but humanitaire œuvrant pour la protection et la promotion de l'enfance au Togo en décembre 1998.



Comme l'indiquent les deux figures ci-dessus, il existe, sur le plan institutionnel, divers départements ministériels, ONG et centres de réinsertion qui mènent des actions de réhabilitation, de réintégration et de sensibilisation à l'égard de ces enfants privés de milieu familial. Les principaux services étatiques s'occupant des enfants en conflit avec la loi sont le Tribunal des Enfants de Lomé, la Brigade pour Mineurs de Lomé, la Direction pour la promotion et la protection de la femme et de l'enfant (DPPFE), et deux centres de réinsertion. Diverses ONG travaillent également dans le secteur.

Au plan juridique, le Togo est devenu, depuis le 1er août 1990, le dix-neuvième pays à ratifier la *Convention relative aux Droits de l'Enfant*¹⁸³ sur les 20 requis pour son entrée en vigueur. En 1993, le Togo a créé le Comité National de Protection et de promotion de l'Enfance, organe chargé de veiller à l'application de la *Convention relative aux Droits de l'Enfant* et de soumettre les rapports au *Comité des Droits de l'Enfant* de Genève. En décembre 1997, le Togo a également ratifié la Charte africaine du bien-être de l'enfant, adoptée par la Commission africaine des droits de l'Homme et des peuples en juillet 1990. Et c'est aussi en 1997 qu'il a présenté son premier rapport au *Comité des Droits de l'Enfant*.

Mais la médiocrité de la gestion des affaires publiques¹⁸⁴ au Togo rend ces institutions et programmes inaptes à répondre adéquatement à la demande croissante de ces enfants. Cette médiocrité impose des coûts particuliers sur les populations pauvres, rendant par conséquent le calvaire des enfants plus crucifiant. Malheureusement, c'est surtout la politique faite de « langue de bois », d'occultation ou d'exploitation des problèmes sociaux de l'enfance et de la jeunesse, ainsi que le refus de poser un diagnostic franc sur les situations sociales qui continuent de prévaloir dans les hautes sphères du gouvernement. À titre d'exemple, nous mentionnons la réaction d'une haute autorité togolaise à l'inquiétant problème très actuel du trafic transfrontalier d'enfants.

Le 22 septembre 2001,

¹⁸³ La *Convention relative aux Droits de l'Enfant* a été adoptée par les Nations Unies en novembre 1989.

¹⁸⁴ La gestion des affaires publiques, au sens large, entend la manière dont le pouvoir est exercé à travers les institutions politiques, sociales et économiques.

« soixante huit enfants togolais victimes de trafic vers le Gabon ont été ramenés à Lomé à bord d'un avion des Forces Armées camerounaises. Ces enfants enlevés du Togo vers le Gabon sont les passagers de la chaloupe qui avait fait naufrage le 29 août 2001 au large des côtes camerounaises. Ils ont été accueillis à leur arrivée à l'aéroport international de Lomé Tokoin par le ministre togolais de l'Intérieur, de la Sécurité et de la Décentralisation, le général Sizing Walla. Aussitôt après leur arrivée, ils ont été conduits à la direction de la police judiciaire où ils ont reçu la visite de la ministre des Affaires sociales, de la Promotion de la Femme et de la Protection de l'Enfance, Mme Aissah Ashirah Assih. Cette dernière a affirmé qu' « il faut que les familles soient responsables ». « Quand on fait des enfants on doit s'en occuper, assurer leur avenir quelle que soit la situation », a-t-elle conclu. Elle a cité comme l'une des causes du phénomène, « les difficultés économiques que connaissent actuellement les familles togolaises ».¹⁸⁵

Ce type de réaction face aux problèmes sociaux est une pratique courante des institutions publiques du Togo. Cela fait partie des « habitudes de la maison », dirait-on : l'apathie ou l'indifférence institutionnalisée enrobée dans un discours de culpabilisation des instances de socialisation, en l'occurrence les familles, déjà vulnérabilisées par le poids écrasant de la paupérisation. De fait, ce genre de comportement n'étonne plus personne au Togo, surtout pas les *enfants dans/de la rue*. Ces derniers, quand on leur demande ce qu'ils attendent de l'État, ils répondent : « rien ».

C'est le lieu de rappeler, avec Thérèse Agossou, que les États africains adhèrent souvent aux traités internationaux non pas pour les traduire en actes, surtout quand ceux-ci ne concernent que les affaires nationales internes, mais seulement pour faire figure de bons élèves et bénéficier ainsi de subventions ou d'aides qui aboutiront, comme d'habitude, dans les comptes des dirigeants :

« Les pouvoirs politiques en Afrique noire s'approprient les grandes décisions prises dans les instances internationales et les traduisent dans leurs discours. Il existe même une Journée de l'enfant africain célébrée le 16 juin de chaque année. Mais il existe un grand décalage entre le discours politique emphatique et le drame quotidien vécu par un nombre important d'enfants en Afrique noire et qui n'est même pas conceptualisé. »¹⁸⁶

Pourtant, pour peu qu'on prête attention aux sensibilisations politiques, il est frappant, voire scandaleux, d'entendre les politiciens rivaliser de discours sur l'avenir et

¹⁸⁵ Panapress, Togo, du 23 septembre 2001, article de Afeto KUMA, correspondant de la PANA Lomé, Togo.

¹⁸⁶ Thérèse AGOSSOU, (dir.), *Op. cit.*, p. 56.

l'intégration des enfants et des jeunes, ceci tout simplement pour que la jeunesse soit acquise à leurs causes. Pour eux, l'enjeu de la jeunesse se réduit malheureusement à une stratégie politico-culturelle. Au Togo, tout se passe comme si la jeunesse et l'enfance n'étaient que des sujets de discours politiques. Et le Togo ne fait pas cavalier seul dans cette manipulation politique grossière de la jeunesse et de l'enfance. Achille MBEMBE affirme que cela fait partie de « l'éthique » – tordue bien sûr – de la gouvernance en Afrique :

« Le devoir naturel de tout État, à savoir assurer les conditions d'instruction de ses citoyens est présenté ici comme une œuvre de charité et d'assistance, qui doit apparaître comme preuve de son infinie générosité. Une vision « mendicante » préside ainsi à ce qui tient lieu de « politique de jeunesse ». La mise sur pied des mécanismes qui doivent permettre aux jeunes de se prendre en charge, de s'instruire et de s'épanouir devient, de la part de l'État, un geste magnanime pour lequel on lui doit, en retour, reconnaissance et obéissance. L'État généreux, magnanime, animé de « bonté paternelle » et de compassion, consent de lourds sacrifices pour ses jeunes ! La conséquence logique [...] est, dès lors, la reconnaissance. Celle-ci se traduit concrètement par le silence [...]. Toute parole admissible de la part des jeunes n'est, dès lors, que celle d'action de grâces, qui reconnaît les fonctions ainsi définies par l'État et les attributs qui en découlent. Faute de quoi le discours étatique prend des contours répressifs et autoritaires. Les jeunes représenteraient, dans ce contexte, un danger pour la société. Ils constitueraient un danger potentiel qu'il importe de circonscrire et de maîtriser. [...] »¹⁸⁷

Nous soutenons donc qu'au Togo, les racines et les mécanismes de production des *enfants dans/de la rue* sont à chercher avant tout dans les avatars sociopolitiques et économiques qui continuent de saper aussi bien les valeurs fondamentales de socialisation que les efforts des instances censées les transmettre.

Eu égard au traitement politique réservé aux problèmes qui assaillent la jeunesse togolaise, nous trouvons justifiée cette affirmation populaire qui dit que « l'échec des hommes politiques africains est synonyme de malheur de la jeunesse ». La politique politicienne menée depuis l'accession à l'indépendance en 1960 est le véritable fossoyeur des espoirs de promotion de la jeunesse togolaise. C'est avec hargne et amertume que Amélia Kodja étend cette conclusion à l'échelle de tout le continent africain :

¹⁸⁷ Achille MBEMBE, *Op. cit.*, 1985, p. 18-19.

« De 1960 au seuil du 21ème siècle, l'Afrique a échoué dans son développement qui devait garantir l'avenir des jeunes. Il faut souligner que les jeunes ont subi la gestion chaotique des hommes politiques qui ont pris la relève des administrations coloniales dès les années 60. Pendant plusieurs décennies de règne sans partage et cela jusqu'à l'aube du 21ème siècle, les dirigeants africains se sont caractérisés par l'inconscience, l'analphabétisme politique et la gabegie, des maux qui ont porté un coup fatal à l'évolution de la jeunesse. Les chefs d'États africains se sont presque comportés en chefs « irresponsables ». Malgré quelques réalisations de prestige, les dirigeants politiques n'ont pas été à la hauteur de leur tâche. N'ayant pas pu préserver l'héritage de la colonisation, ils ont paradoxalement détruit le peu de réalisations laissées par l'administration coloniale. L'école et la santé qui sont les points vitaux du développement d'une société ont été négligées. Des usines n'ont pas été créées pour embaucher les jeunes après leur formation professionnelle; les rares usines laissées par les colons ont subi la loi de la nationalisation avant d'être littéralement « détruites » par la gabegie et le tribalisme des hommes au pouvoir. Les services sociaux et publics les plus élémentaires qui devaient au moins préserver la santé des populations, et particulièrement les jeunes qui constituent la couche la plus dynamique de la société, n'existent plus dans les villes africaines. L'école et l'université sont malades et il se crée ipso facto une inquiétude au sein de la jeunesse qui vit actuellement dans la saleté et le SIDA. La jeunesse, longtemps manipulée puis marginalisée par ses gouvernants depuis les indépendances, marquée par les injustices sociales entretenues par des chefs d'État qui continuent à se comporter comme des chefs coutumiers. »¹⁸⁸

La situation est devenue plus que dramatique avec l'enracinement mondial des « divinités »¹⁸⁹ inflexibles et inaccessibles du néolibéralisme qui régissent de leurs diktats énigmatiques la vie des hommes, des femmes et des enfants d'aujourd'hui et dont les effets sont si justement relevés par Alain Marie, dans un article sur l'intégration professionnelle des jeunes d'Abidjan dans un contexte de pauvreté :

¹⁸⁸ Amelia KODIA, « La jeunesse africaine, une bombe à retardement pour le continent », dans *Développement et Coopération*, n° 6, 2001, <http://www.inwent.org>

¹⁸⁹ Les divinités en question ont pour noms : Banque mondiale et Plans d'ajustements structurels (PAS), Marché international et Cours mondiaux, Privatisations et Dégraissages, Vérité (des prix) et Dévaluation, Conjoncture et Compression.

« Chômage prolongé, inactivité forcée, déclassement brutal des travailleurs licenciés ou des diplômés sans emploi, concurrence exacerbée sur le marché du travail informel, errances du travail précaire et temporaire, sorties prématurées du circuit scolaire, lutte quotidienne pour gagner l'argent de la survie au jour le jour, du loyer à payer, des médicaments à acheter, des frais de scolarité à régler, instrumentalisation et durcissement des rapports sociaux sous l'emprise de la rareté, de la précarité et du « struggle for life », défaillances de la solidarité communautaire, obsessionnel constat du « manque » (d'argent, de relations, de « soutien »), tel est donc, en effet, le lot d'un grand nombre sans cesse grandissant d'exclus dans les milieux populaires[...]. »¹⁹⁰

Les enfants dans/de la rue sont au premier rang de ce « grand nombre sans cesse grandissant d'exclus ». Aussi, les enjeux et les défis de leurs situations infrahumaines, pour la plupart, ne devraient laisser indifférente aucune organisation ou institution qui, de près ou de loin, prétend œuvrer pour la promotion humaine.

¹⁹⁰ Alain MARIE, « Les jeunes d'Abidjan face à l'entrée dans la vie dans un contexte de pauvreté. Entre solidarités en crise et individus en chantier : l'affirmation des sujets », *Cahiers Marjuvia*, n° 2, Premier semestre 1996, p. 23-24.

Conclusion

De cet essai de compréhension du phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé, émergent des enjeux qui ne peuvent qu'interpeller l'Église si cette dernière est tant soit peu attentive aux clameurs et aux initiatives de ces enfants qui ne demandent pas mieux que le droit à vivre dignement, clameurs et initiatives si souvent étouffées par les puissances institutionnelles évitant ainsi de se remettre en question.

Pour ces enfants dont l'avenir est sans horizon et dont la trame de vie est tissée de pressions sociales, d'exploitation, de mépris, de marginalisation et d'exclusion, la question existentielle qui les hante jour et nuit est celle de leur « insignifiance humaine ». L'enjeu de leur vécu est bien celui de la déstructuration du moi anthropologique non seulement face aux comportements sociaux malveillants subis, mais aussi quand ils confrontent leur vécu quotidien au flot du discours social, politique et ecclésial qui affirme l'attachement de la société à l'enfance considérée comme « l'avenir » de la nation et de l'Église. Comment ne pas se sentir profondément révolté quand on est obligé de subir un discours qui divertit de la dramatique existentielle vécue ? C'est dire que l'enjeu fondamental, celui du « déni de l'enfance », qui émerge de la problématique des *enfants dans/de la rue* se caractérise dans les traits qui suivent :

1) La dépersonnalisation et la déshumanisation des personnes socialement vulnérables, pauvres et sans défense ainsi que leur stigmatisation préjudiciable à la socialisation et qui les enferment dans une exploitation éhontée de la part des autres acteurs sociaux.

2) La perversion de la solidarité qui présidait à la socialisation des enfants.

3) L'instrumentalisation de l'enfance au profit des logiques culturelle, religieuse, sociale, politique et économique : « l'enfant qui n'avait pas de prix » devient objet de transaction au même titre que les autres produits sur le marché.

4) L'absurdité éthique de la déresponsabilisation des dirigeants tant ecclésiaux que politiques face à l'avenir des enfants.

Ce « déni de l'enfance » pose donc le problème de la dignité humaine des enfants, de leur perception, de leur place et de leur rôle dans une société qui prétend se bâtir à partir de ceux-ci (*Vie nye du : l'enfant fait la patrie*).

Toutefois, les stratégies subversives de survie des *enfants dans/de la rue* constituent en elles-mêmes pour la société, y compris l'*Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé, un questionnement et un incontournable défi de taille à relever.

La problématique des *enfants dans/de la rue* gagne donc à être connue de l'intérieur, à partir du point de vue des acteurs premiers, ces enfants qui ont toujours été considérés comme des *non-sujets*. Il est vrai, le fait de vivre dans la rue et de façon permanente est essentiellement la résultante négative et aliénante de situations multidimensionnelles. Ce faisant, ces *enfants dans/de la rue* ne sont pas prêts à se résigner et à subir une stigmatisation indue et à porter l'opprobre sans se défendre à leur façon et avec les moyens qui sont les leurs. Étant donné que le fait d'être dans la rue est considéré comme une transgression de l'ordre social établi, nous interprétons l'affirmation de soi des *enfants dans/de la rue* comme une volonté d'exercer leur droit à être reconnu comme des citoyens comme les autres. Il s'agit donc d'une culture de résistance pratique et symbolique à deux égards :

- la résistance face à la logique d'instrumentalisation et à la perversion de la socialisation de l'enfance par leur refus de l'aliénation et de la résignation, par la culture de la débrouille, de l'auto-défense, de la solidarité avec les pairs, et le développement d'un sens aigu de l'opportunisme et du renversement des rôles sociaux ;

- la résistance face aux procédés politiques d'occultation de leur existence, ce qui contribue à mettre à nu les pratiques de non respect des droits de la personne dans un régime politique dictatorial, corrompu et également face à l'inertie sociopolitique d'une institution ecclésiale qui se dit « famille-de-Dieu » (une culture de dénonciation de l'injustice sociale de l'ordre établi à travers la dynamique du langage, la dérision de la politique et du politique, la culture de l'anticonformisme ou du non conformisme).

La culture de résistance et de subversion des *enfants dans/de la rue* constitue la révélation de la nécessité de changement d'une certaine forme d'organisation pastorale et sociale. En prenant l'initiative de chercher leur survie dans les rues de la capitale, ces enfants font montre d'une conscience pratique très avancée de l'injustice qui discrédite la politique sociale du pouvoir en place et les prises de position ecclésiales en matière sociale. De fait, leur seule visibilité sociale porte atteinte aux politiques de « façade » ou d'occultation des problèmes sociaux. Ils révèlent ainsi « la vraie face » du traitement de l'enfance et de la jeunesse en vigueur au Togo. Sans dire mot, ils constituent des briseurs du silence institutionnellement établi. Ainsi, sont-ils, selon l'expression que nous empruntons à Daniel Stoecklin, des « révélateurs d'un ordre social »¹⁹¹ et d'une spiritualité éthérée non propices à l'épanouissement de l'enfance et de la jeunesse. Par ailleurs, ils portent une grave atteinte à une idéologie de soumission et de résignation insidieusement inoculée dans la conscience populaire togolaise à la fois par l'Église et par l'État. Les deux slogans qui suivent résument, au niveau politique, cette idéologie d'aliénation des citoyens et des citoyennes du Togo : « JRPT avant tout, discipline ; RPT avant tout, discipline » ; une discipline censée « garantir le bien-être de la collectivité » mais qui est en réalité un moyen de domination de certains privilégiés à bien des égards. Nous trouvons une illustration frappante de cette conscience pratique de l'injustice et de l'exploitation à travers l'active participation de ces enfants des rues aux insurrections politiques à partir des années 1990 pour dénoncer les supercheries d'une dictature qui ne disait pas son nom.¹⁹²

Nous attribuons ainsi à cet « être-là dans la rue » une valeur symbolique de protestation des jeunes et des enfants contre « le désordre et la délinquance » institutionnalisés de l'État togolais, et ce pendant des décennies. À l'exemple des Hébreux de la Bible, c'est leur façon de crier la misère de leur exploitation et de leur déshumanisation. L'*Église-famille-de-Dieu* aurait-elle le droit de fermer les yeux et de se boucher les oreilles pour ne pas voir et pour ne pas entendre les cris de ces *anawim* contemporains, ces pauvres de Yahvé ? L'Église aurait-elle le droit d'étouffer ces cris en

¹⁹¹ Cf. Daniel STOECKLIN, *Op. cit.*, p. 298.

¹⁹² Cf. Jean-François BAYART, Achille MBEMBE, Comi TOULABOR, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, p. 110-145 ; Achille MBEMBE, *Op. cit.*, 1985, p. 81-84.

proposant des solutions placebo ? Ces enfants à qui l'enfance est déniée ne constituent-ils donc pas des lieux théologiques d'interpellation de la dynamique ecclésiologique structurelle de l'*Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé tout comme Moïse, les prophètes et Jésus lui-même furent interpellés par la situation des leurs ?

TROISIÈME PARTIE

HERMÉNEUTIQUE

THÉOLOGIQUE DE LA

PROBLÉMATIQUE DES

ENFANTS DANS/DE LA RUE

*C'est moins contraignant de parler de l'enfance comme d'une poétique et d'un lieu théologique, de ne voir que l'enfant symbolique des artistes et d'oublier les enfants concrets, influencés par l'héritage génétique de leurs parents et par l'héritage culturel de leur milieu. Il y aura toujours une dichotomie entre l'enfant des poètes et l'enfant des historiens, l'enfant des théologiens et l'enfant des sociologues, d'où l'importance d'une théologie pratique de l'enfant qui s'articule à partir de la situation réelle de l'enfant. Cette théologie pratique où prédomine l'action, la transformation, s'inspire de l'Évangile et s'intéresse au comment se vit le salut chrétien face à l'enfant. [...]. Se pose alors un regard critique sur les pratiques sociales envers les enfants de nos sociétés de consommation, spécialement les enfants de la rue, les enfants mal aimés, les enfants battus, les enfants stressés, c'est-à-dire tous les enfants qui ne sont pas respectés dans ce qu'ils sont. Une théologie pratique de l'enfant, qui est un vécu de justice... » (Jacques GAUTHIER, « Salut chrétien et dignité de l'enfant : Jalons pour une théologie de l'enfant », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, (dir.), *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Cap-Saint-Ignace (Québec), Fides, 1992, p. 161-162)*

Introduction

« Tout ce qui empêche l'homme de vivre dignement et décentement doit être attaqué par l'Église et ses collaborateurs. Car, en réalité, il n'y a rien de saint dans une pauvreté imposée et, bien qu'on trouve des saints dans des bidonvilles, nous ne pouvons pas garder les bidonvilles pour en faire des pépinières de saints. Un homme qui a été démoralisé par les conditions dans lesquelles il est obligé de vivre n'est pas utile à lui-même, ni à sa famille, ni à sa nation. S'il peut dans ce cas être utile à Dieu, ce n'est pas à moi d'en juger. L'Église a comme devoir d'aider l'homme à se révolter contre les bidonvilles, elle a comme devoir de l'aider à le faire de la manière la plus efficace possible. Mais, plus que tous les autres, l'Église doit clairement et ouvertement combattre toutes les institutions, les puissances qui contribuent à l'existence et au maintien des bidonvilles physiques et spirituels, sans s'inquiéter des conséquences pour elle-même et pour ses membres. Et partout où les circonstances le rendent possible, l'Église doit travailler avec le Peuple dans les tâches positives de la construction d'un avenir basé sur la justice sociale. Elle doit participer activement à l'initiative, à la création et au soutien des changements nécessaires et inévitables ». [Julius NYERERE (Ex-Président de la Tanzanie), Discours au congrès des Religieuses de Maryknoll, New York, 16 octobre 1970].

Ces propos de Julius Nyerere, ex-Président de la Tanzanie, tenus à l'occasion d'un congrès de religieuses de Maryknoll à New York, correspondent à la conception de la théologie pratique à laquelle nous nous rallions comme « une théologie du salut en acte ». ¹⁹³ De fait, rappelons que la théologie pratique fait de la réalité expérientielle et vécue, le lieu d'où Dieu se dit et également l'évènement d'où il interpelle celles et ceux qui cherchent à mettre leur croyance et leur éthique en cohérence avec l'agir divin. C'est donc nécessairement à partir des pratiques de l'existence humaine que l'expérience de Dieu trouve à s'exprimer. Ceci est vrai pour toutes les situations positives ou négatives de notre existence. Cependant, certaines constituent plus que d'autres des « lieux théologiques ». Il s'agit essentiellement de ces situations critiques ou de ces conditions existentielles où la geste de Dieu – qui est libération et salut – est en croix. ¹⁹⁴ Ici, ce sont des enfants dont la trame de vie est façonnée par l'exploitation, le mépris, la marginalisation et l'exclusion, bref, toutes sortes de pressions sociales qui constituent à

¹⁹³ Cf. Jean-Guy NADEAU, « Une méthodologie empirico-herméneutique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, (dir.), *Op. cit.*, p. 222.

¹⁹⁴ Cf. Clodovis BOFF, *Op. cit.*, p. 296.

la fois le « *Kairos* » et le « *Topos* »¹⁹⁵ devant conditionner la compréhension et l'actualisation de la geste de Dieu par l'Église de Lomé, comme ce fut le cas pour Moïse dans l'évènement du buisson ardent (cf. Ex 3, 1-12). En effet, tout comme les esclaves hébreux du livre de l'Exode, ces enfants sont continuellement hantés par la question existentielle de leur « insignifiance humaine », de leur pauvreté anthropologique. Il s'agit d'une pauvreté de l'être qui est réduit à l'état de « chose », la réification de la personne humaine dans son être profond. Cette réification/instrumentalisation de l'enfant pauvre et vulnérable dont personne ne se sent solidaire fait entorse à la spiritualité et à l'éthique de solidarité qui animent l'anthropologie africaine de la personne et qui président également à la régulation de l'harmonie communautaire, à la cohésion sociale. Alors, comment une Église pourrait-elle prétendre s'engager dans la transformation du monde tout en « passant de l'autre côté du sentier » (cf. Lc 10, 31-32) où gisent des enfants dépouillés de toute reconnaissance et de toute dignité sociale et humaine ? Si les chrétiens et les chrétiennes, qui « sont » cette Église, se considèrent réellement comme des disciples de Jésus-Christ, où et comment expriment-ils leur désaccord face au calvaire des ces enfants ?

La problématique des *enfants dans/de la rue* nous rappelle donc que là où se joue la cause de l'humanité, c'est là aussi que se joue la cause du Dieu de Jésus-Christ, créateur et défenseur intrépide de la vie contre ce qui l'avilit et la détruit. C'est ce que saint Irénée de Lyon exprime quand il affirme que c'est l'épanouissement des humains qui fait la gloire de Dieu.¹⁹⁶ C'est pourquoi nous postulons que la situation dramatique des *enfants dans/de la rue* constitue en elle-même un lieu théologique d'interpellation, d'authentification et d'évaluation critique de la cohérence aussi bien du discours ecclésiologique que de l'agir ecclésial de l'*Église-famille-de-Dieu* de Lomé par rapport à son instance critique qu'est le *dabar* de Yahvé, cette dynamique de la Parole comme la source et le résultat d'un constant surgissement de l'être et de l'agir, auquel des hommes et des femmes, par delà temps et lieux, sont associés en Jésus-Christ, selon la tradition judéo-chrétienne. Cette collaboration à l'actualisation concrète et permanente de la geste

¹⁹⁵ Cf. Lise BARONI et Yvonne BERGERON, « Le rôle de la théologie dans la reconstruction sociale actuelle », dans Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, (dir.), *Drames humains et foi chrétiennes. Approches éthiques et théologiques*, Québec, Éditions Fides, 1995, p. 248.

¹⁹⁶ « *Gloria Dei vivens homo* », saint Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

de Dieu, nous la décelons dans la dynamique de survie des *enfants dans/de la rue*. En effet, leurs stratégies subversives de survie, quoique dénoncées, combattues et réprimées dans les discours et les pratiques socio-institutionnels dominants comme sabordant l'ordre et l'harmonie sociale, constituent pour ces enfants l'ultime moyen de combattre une dramaturgie sociale qui sacrifie sans cesse leur quête existentielle de vivre dans la dignité sur des autels culturels, politiques, économiques et religieux déshumanisants. Leur résistance pratique et symbolique à tous les procédés de bâilonnement peut donc être saisie comme un refus de la culture de déshumanisation fondée sur l'injustice sociale et entretenue par l'ordre établi qui continue de gagner du terrain à tous les niveaux de la société togolaise. C'est ainsi que les *enfants dans/de la rue* de Lomé nous amènent, à leur façon, à nous rendre compte que c'est uniquement à travers des pratiques de résistance qu'on peut affirmer que toute personne a le droit à des conditions de vie qui respecte sa dignité humaine, et qu'aucune institution ne possède le pouvoir de marginaliser, d'exclure et de réduire au silence qui que ce soit. Et c'est par cette dynamique de transgression que ces enfants ont permis de mettre à nu des pratiques déshumanisantes face auxquelles le consensus social est souvent indifférent parce que complice. Cette résistance des *enfants dans/de la rue*, motivée par leur désir de vivre décemment et d'être reconnus tout simplement, nous l'interprétons théologiquement comme une quête de salut.

Le Christ n'avait-il pas affirmé ceci : « je suis venu pour donner la vie, et je veux la donner en abondance ? » (Jn 10, 10). De fait, Jésus aussi n'avait pas hésité à recourir à des comportements subversifs allant à contre-courant de l'ordre établi ainsi que des évidences sociales et religieuses de son époque. Son comportement vis-à-vis des enfants, des femmes, des étrangers, des pécheurs publics, des malades et des pauvres ne visait-il pas à remettre ceux-ci au cœur d'une société dont ils étaient exclus, et à témoigner de leur place privilégiée dans le cœur de Dieu ?

Il y aurait donc des « corrélations critiques »¹⁹⁷ entre la dynamique de vivre grâce à des pratiques subversives de ces *enfants dans/de la rue* et celle du salut dans la

¹⁹⁷ Nous avons emprunté cette expression à Jean-Guy NADEAU qui l'utilise pour désigner un type d'herméneutique théologique en praxéologie pastorale : cf. Jean-Guy NADEAU, « Une méthodologie empirico-herméneutique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, (dir.), *Op. cit.*, 230.

tradition judéo-chrétienne. Nous comprenons ces « corrélations critiques » comme étant à la fois des rapports analogiques et des interrelations herméneutiques entre la problématique des *enfants dans/de la rue* de Lomé et la geste de Dieu vis-à-vis certaines situations sociales auxquelles font écho les Écritures et la tradition de l'Église catholique.

En effet, si « vivre » dans la rue passe par la transgression, le parti pris de l'Église catholique de Lomé pour ces enfants ne deviendrait-il pas l'occasion favorable de renouer avec l'authenticité évangélique du salut christique ? Celui-ci ne permettrait-il pas de s'édifier en « une famille » engagée aux côtés de Dieu contre les structures injustes et déshumanisantes qui asservissent les hommes, les femmes et les enfants au Togo ? La communauté chrétienne catholique de Lomé pourrait-elle se définir comme « famille de Dieu » sans transgresser elle-même l'indifférence établie face à cet enjeu de salut ? Une transgression pour la dignité de la personne humaine auquel l'interpelle le drame existentiel des *enfants dans/de la rue*. Alors comment la corrélation de la dynamique de survie par la transgression et la résistance des *enfants dans/de la rue* de Lomé avec les pratiques subversives en vue du salut selon la tradition judéo-chrétienne peut-elle constituer une instance critique aussi bien pour l'orthodoxie ecclésiologique que pour l'orthopraxie ecclésiale de l'être *Église-famille-de-Dieu* à Lomé ? Il s'agit donc de montrer, dans cette partie, le paradoxe suivant : c'est en se mettant « au service » et « à l'école » des *enfants dans/de la rue* que la communauté chrétienne catholique de Lomé pourra identifier les assises qu'il lui faut pour s'édifier en *Église-famille-de-Dieu*. Dans cette perspective, notre interprétation théologique se fera en deux étapes.

Dans un premier moment, nous allons identifier et exposer, de façon thématique, les ressorts de la tradition judéo-chrétienne susceptibles de conférer aux pratiques des *enfants dans/de la rue* une teneur ou un statut prophétique et théologique de « signes des temps ». Concrètement, il s'agira : d'identifier les lieux de référence de la tradition judéo-chrétienne corrélatifs à la problématique de l'exclusion sociale ainsi que les pratiques subversives pour la reconnaissance et la défense de la dignité humaine des enfants (chapitre VII) ; ensuite, de montrer comment le parti pris du Dieu de Jésus-Christ pour les pauvres, les petits et les laissés-pour-compte devrait être un lieu de

référence pour une solidarité ecclésiale active avec les personnes en situation de vulnérabilité et d'exclusion sociale (chapitre VIII).

Dans un second moment, (chapitre IX), nous allons évaluer et réinterpréter (refonder) l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* à partir de la corrélation établie aux chapitres VII et VIII. Il s'agira de montrer que la prise en compte de la dynamique de solidarité/convivialité et de résistance/transgression des *enfants dans/de la rue* devient incontournable dans l'élaboration d'une ecclésiologie pertinente. C'est dire que « l'inter-référence » de la situation des *enfants dans/de la rue* avec des situations subséquentes de la tradition judéo-chrétienne constitue une nouvelle instance critique épistémologique pour l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu*. Autrement dit, « hors de la rue, point de salut pour l'*Église-famille-de-Dieu* » !

CHAPITRE VII

LA DIGNITÉ DE L'ENFANT DANS L'HISTOIRE DU SALUT ET DANS LA PRAXIS ECCLÉSIALE

Introduction

Un statut social d'infériorité, dans l'antiquité, légitimait toutes sortes de pratiques discriminantes et abusives que subissaient les enfants, les esclaves, les serviteurs et les servantes. Cette situation paraissait normale au regard de la convenance sociale. De fait,

*« être enfant était dans l'antiquité une sorte d'infériorité. C'est pourquoi le terme grec « pais » (un enfant entre sept et quatorze ans) pouvait aussi désigner l'esclave ou le serviteur, les deux ayant une position sociale inférieure ».*¹⁹⁸

C'est la même conception de l'enfant qui était à l'arrière-plan des pratiques courantes des communautés antiques de l'Orient ancien, y compris les communautés juives. C'est pourquoi l'engagement de Dieu et de Jésus pour la revalorisation, la reconnaissance et la protection de la dignité de l'enfant apparaîtra à coup sûr comme une pratique subversive remettant en question des pratiques sociales dominantes. Dieu et Jésus transgressaient ainsi « l'ordre social établi », qui est lui-même une perversion de ce qui devait être, si l'on se réfère à certains textes fondateurs de ces communautés juives. C'est en se référant à ces pratiques subversives en faveur de l'enfance relatées dans la littérature biblique que la tradition chrétienne va promouvoir une éthique sans cesse renouvelée pour faire face aux situations inédites qui tendent à hypothéquer une socialisation responsable et respectueuse de la dignité humaine et personnelle de tout enfant, quelles que soient ses références sociales, culturelles, religieuses, économiques et politiques.

¹⁹⁸ Hans-Urs VON BALTHASAR, « Le Fils unique », *Communio*, X, n° 2, mars-avril 1985, p. 8.

Dans ce chapitre, nous allons développer les trois points suivants : Dieu et les enfants dans la Première Alliance ; pratiques et enseignements de Jésus au sujet des enfants ; la dignité de l'enfant dans la praxis ecclésiale.

1. Dieu et les enfants dans la Première Alliance

L'enfant, dans l'Ancien Testament, jouit d'une sollicitude particulière de la part de Dieu. C'est pourquoi les hagiographes présentent tout enfantement, y compris celui de la création, à la fois comme une intervention de Dieu, un signe de Dieu et un lieu de prédilection de sa parole créatrice. Cette importance accordée par Dieu aux enfants dans son plan de salut donne un cachet de gravité à tout engendrement considéré désormais comme une mission et une vocation.

1.1. L'enfant comme don et projet pour l'accomplissement de l'Alliance

La Bible nous montre que Adam et Ève sont créés par Dieu et appelés à la filiation divine. En plus, ils ont reçu la mission de « co-créateurs » à travers la faculté de donner un nom à toutes les créatures de Dieu (cf. Gn 2, 19-20) et d'enfanter (cf. Gn 1, 28). Tout engendrement est donc un acte qui prend sa source, reçoit son sens et trouve son accomplissement dans le mystère même de Dieu. De fait, la mission d'engendrer, que Dieu a confiée au premier couple humain, n'est pas une mission banale puisqu'elle a pour finalité de prolonger l'œuvre même de Dieu. L'humanité est créée à l'image, à la ressemblance de Dieu, et elle est appelée à co-créer à l'image et à la ressemblance de son créateur. Il s'agit là d'un éminent acte de participation de l'humain au mystère de Dieu révélé au cœur de la création. Cette participation est une mission grave qui implique un sens aigu du devoir et de la responsabilité personnelle, communautaire et sociétale. La gravité de cette mission est avant tout liée au fait que tout enfant est une créature de Dieu et mérite d'être considéré comme telle.

C'est pourquoi, dans la littérature vétérotestamentaire, la conception et la croissance d'un enfant dans le sein maternel sont considérées comme dépassant les seules dimensions humaines. Toute naissance est due à Dieu.¹⁹⁹ Cette conviction que Dieu est à l'œuvre dans le « devenir-enfant » confère à l'acte d'enfantement une importance fondamentale et appelle au respect de la dignité de l'enfant qui doit être

¹⁹⁹ Cf. Gn, 4, 1 : « j'ai procréé un homme avec Yahvé » ; Ps 139, 13 : « C'est toi qui as créé mes reins, tu m'abritais dans le sein maternel » ; Jr 1, 5 : « Avant même de te former au ventre maternel, je t'ai connu ; avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré ».

entouré de soins (cf. Gn 21, 14-19 ; Os 11, 1-4), protégé (cf. Dt 13, 30 s ; Lv 19, 20 ; 20, 2) et éduqué dans la crainte et l'amour selon l'alliance de Dieu (cf. Dt 6, 6-7.20.25). En affirmant que toute « paternité/maternité » humaine est participative de celle de Dieu, les auteurs bibliques ont voulu mettre un accent particulier sur le mystère de la vie et de la dignité de la personne.

La gravité de l'engendrement est aussi liée au fait que c'est par la postérité que Dieu réalise son plan de salut. Le cas de la naissance d'Isaac (Gn 22, 17) montre que l'acte de procréation associe l'humain à la réalisation de la promesse divine. C'est par lui que se poursuivra l'histoire de l'alliance de Dieu avec l'humanité. Ainsi, dans la Bible, l'enfant est-il perçu et accueilli à la fois comme un « être-don » et un « être-projet » de Dieu. De même, la fécondité est également accueillie comme un signe de bénédiction divine, et l'enfant, un don de Dieu (cf. Pr 17, 6 ; Ps 128, 3 ; etc.). Ceci explique l'exclamation d'Ève suite à la conception de Caïn : « j'ai acquis un homme de par Dieu » (Gn 1, 28).

Par ailleurs, la stérilité de la femme est considérée, dans la Bible, comme un drame et un déshonneur. Seule l'intervention de Dieu peut rendre féconde la femme stérile. L'histoire sainte nous montre que des femmes stériles telles que Sarah (cf. Gn 18, 9-15 ; 21, 1-5), Rébecca (cf. Gn 25, 19-26), Rachel (cf. Gn 29, 31 ; 30, 1-2.22-24), la femme de Manoah (cf. Jg 13, 3-5) et Anne (cf. 1S 2,1-10) – pour ne citer que celles-là – ont eu recours à Dieu pour avoir des enfants sur qui devait reposer « l'a-venir » de l'histoire d'Israël.

C'est dire que, dans la conception biblique, l'enfant est un don et un « être-projet » de Dieu qui ne se contente pas de l'appeler à l'être. Il le soutient dans son devenir en lui assignant une mission dans la réalisation de son plan de salut.²⁰⁰ La transmission de l'alliance à l'enfant par les parents et son éducation dans la foi de ses pères est une exigence vitale pour l'avenir du peuple de Dieu.

²⁰⁰ Le Deutéronome affirme que c'est à la descendance, donc aux enfants, que Dieu accorde l'entrée dans la terre promise (cf. Dt 1, 39).

Le protagoniste de la Bible est donc conscient qu'il est une aide, mieux, un partenaire de Dieu pour l'accomplissement de son projet sur chaque enfant. Et cette collaboration, il l'exerce à travers l'éducation (cf. Dt 4, 9 ; 6, 6-7 ; Pr 1, 8 ; 6, 20 ; etc.). Tout en exerçant leur devoir d'éducateur, les parents savent que l'enfant n'est pas leur propriété privée. Les Écritures leur enseignent en effet que Dieu, en leur donnant l'enfant, désire passer par eux pour donner cet enfant au monde.

En définitive, l'enfant s'appartient à lui-même en ce sens que les parents ne peuvent pas disposer de lui à leur guise. Par ailleurs, l'enfant appartient à Dieu qui est son père et sa mère. C'est ce que Abraham a compris quand il a accepté de se déposséder symboliquement de sa paternité (cf. Gn 22), sans pour autant ne rien négliger dans l'éducation de son fils Isaac, allant jusqu'à donner des recommandations pour son mariage futur (cf. Gn 24), en conformité avec l'alliance scellée avec Yahvé. C'est également avec Abraham que Dieu a condamné et mis fin aux sacrifices d'enfants.

Don et projet, l'enfant est constamment sous la sollicitude de Dieu qui peut, dans le respect de sa dignité, le destiner à une mission particulière en vue de son propre accomplissement, en correspondance avec l'économie divine.

1.2. Le sort du peuple de Dieu entre les mains d'enfants

Dans l'Ancien Testament, la progéniture est nécessaire pour la continuité du clan. Mais le rôle de l'enfant, dans le plan de salut de Dieu, ne se limite pas à cette participation passive. En effet, Dieu a choisi des enfants comme protagonistes actifs à des tournants décisifs de l'histoire de son peuple. « Il suffit, affirme Thevenin, d'ouvrir notre Ancien Testament, pour percevoir que les enfants ont une part non négligeable dans la réalisation du plan de salut de Dieu ».²⁰¹ Voici quelques exemples : Abel qui préfigure Jésus, l'Agneau innocent, immolé, tué par son frère (cf. Gn 4) ; Isaac (cf. Gn 22), l'enfant de la promesse, et Moïse, l'enfant abandonné, tous deux symbolisant le parti pris de Dieu pour les enfants qu'il sauve du sacrifice humain ; Joseph, vendu par

²⁰¹ Bruno THEVENIN, « Que Dieu nous fasse saints, et vite ! », *Communio*, X, n° 2, mars-avril 1985, p. 108.

ses frères mais devenu l'instrument de salut pour son peuple et symbolisant l'engagement de Dieu contre le « trafic d'enfants » (cf. Gn 37 ; 39-49) ; la sœur aînée de Moïse (cf. Ex 2, 1 s) qui sauve son frère qui, lui-même, sauvera son peuple de la servitude ; Samuel, l'enfant donné (cf. 1S 1-3) dont Dieu fera son prophète ; David, l'enfant oublié dont Dieu fera son « oint » (cf. 1S 16), et qui a triomphé du puissant Goliath par la force de l'Esprit de Dieu (cf. 1S 17) ; le jeune Daniel, l'enfant sage qui a confondu les juges aveugles et les deux vieillards libidineux (cf. Dn 13, 44).

L'Ancien Testament regorge de bien d'autres exemples d'élection d'enfants comme messagers de Dieu et lieux privilégiés de sa révélation. Il est donc évident que la littérature vétérotestamentaire reconnaît les enfants comme des acteurs associés à la réalisation de l'économie divine. Et leur dignité humaine est non seulement reconnue mais, en plus, protégée et exaltée par Dieu lui-même. De fait, la Bible présente Dieu comme le garant de l'intégrité morale et physique de tout enfant. Dieu, protecteur et avocat (*goël*) du faible, de l'innocent, de l'orphelin, du petit et de l'enfant, retient le bras sacrificateur d'Abraham (Gn 22, 1-18), interdit à son peuple le sacrifice d'enfants (cf. Dt 13, 30) et sanctionne l'infraction de cet interdit par la mort du coupable (cf. Lv 20, 2). Il défend aux parents de livrer leurs fils et leurs filles à la prostitution (cf. Lv 19, 20) et d'être partiaux dans les questions d'héritage (cf. Dt 21, 15 s). Dieu a donné à son peuple des réglementations juridiques dans le but de protéger la vie, l'intégrité et le patrimoine des enfants. Ce faisant, il porte une attention toute particulière aux humbles débuts de la vie. En définitive, la Bible présente l'enfant comme un don de Dieu. Elle voit en lui un signe particulier de sa bénédiction, en tout acte d'enfantement une participation à l'extension de l'humanité créée à l'image de Dieu et une garantie pour l'avenir de son peuple.

1.3. Corrélation entre l'engagement de Dieu pour la promotion des enfants et la dynamique de survie des enfants dans/de la rue

Dans l'Ancien Testament, l'enfant est donc considéré comme la racine du peuple et l'avenir de la promesse. C'est pourquoi tout enfant – même celui du pauvre – mérite un soin particulier de la part de toute la communauté (cf. Nb 24, 7), car Dieu a une

sollicitude paternelle pour l'enfance en général. C'est dans cette optique que Dieu s'oppose vigoureusement aux sacrifices d'enfants. De fait, de nombreux récits et textes bibliques, déjà mentionnés plus haut, nous permettent d'affirmer que Dieu interdit de sacrifier les enfants pour quelque raison que ce soit : Isaac que la main de Dieu a délivré, Joseph sacrifié et vendu par ses frères mais sauvé par Dieu, Moïse que Dieu a soustrait, grâce à sa mère, du rite sacrificiel égyptien. Arrêtons-nous ici au cas d'Isaac qui nous paraît assez typique.

Il est vrai que les sociétés antiques sacrifiaient des enfants pour toutes sortes de raisons, et surtout pour leurs divinités. C'est dans ce cadre que se situe la compréhension d'Abraham qui a cru devoir sacrifier son fils Isaac en signe d'obéissance et de soumission à Dieu (cf. Gn 22). L'histoire ne dit pas si ce geste du patriarche était conçu comme un paratonnerre afin de sauver son cheptel ou d'attirer la bienveillance de Dieu sur lui-même et ses biens. Tout compte fait, de nombreux motifs poussaient des parents à sacrifier leurs enfants. Quelques soient les raisons d'un tel agir, la littérature biblique le désapprouve et la scène du *non-sacrifice* d'Isaac par son père Abraham y met un terme. Dieu lui-même se porte à la défense de l'enfant que les pratiques sociales, culturelles et religieuses étaient portées à sacrifier. La brusque et vigoureuse irruption de la main divine, symbolisée par l'ange arrêtant l'élan d'Abraham, démontre la radicalité de la critique des sacrifices d'enfants (cf. Gn 22, 2).

Dieu a ainsi « *trangressé* » l'idéologie dominante qui jugeait ces sacrifices nécessaires, du moins accommodants, pour faire saisir au patriarche l'ignominieux de tout geste infanticide qui prétend correspondre aux souhaits d'entités transcendantes, métaphysiques, voire religieuses ou spirituelles. Dans la tradition judéo-chrétienne, il est souvent question de l'épreuve d'Abraham. Nous pensons qu'il faut parler plutôt en termes de dérapage ou de déviation d'Abraham, car le fait de suivre l'idéologie dominante ne pourrait disculper, ni déresponsabiliser un père qui porte la main sur son enfant. Mais, pour Michel Beaudin, rapportant la pensée de Franz J. Hinkelammert, le comportement d'Abraham est à interpréter comme une attitude héroïque qui introduit

une rupture dans la tradition sacrificielle des enfants.²⁰² Sinon, comment comprendre que le même Dieu qui s'associe les prophètes pour lutter contre ces genres de pratiques aurait pu demander au patriarche de lever le couteau sur Isaac, le fils de la promesse ? De fait, les prophètes tels que Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, pour ne citer que ceux-là, n'ont jamais cessé de dénoncer, dans le sillage de la tradition deutéronomique, l'horreur de tout sacrifice humain, en particulier de l'infanticide, qui est pire que l'idolâtrie (cf. Dt 12, 31 ; Is 57, 5 ; Je 7, 30-31 ; 32, 34-35 ; Ez 16, 20-21). Selon eux, Yahvé n'est pas comme Baal ou Moloch pour exiger qu'on lui sacrifie ses enfants. Au contraire, il les défend, les soutient et les protège. Mieux encore, il fait du rapport à l'enfant une condition *sine qua non* de la fidélité à l'Alliance et du devenir de son peuple. Notons que la doctrine du messianisme repose sur la descendance, donc sur les enfants. Ainsi, l'engagement des prophètes aux côtés de Dieu pour la défense et la protection des enfants est un combat pour la vie et contre tout sacrifice humain. Contrairement à Achaz (cf. 2 R 16, 3) et à Manassé, deux rois d'Israël qui firent « passer leur fils par le feu » en l'honneur de Baal, le roi Josias a détruit le « *Tophéth* » pour marquer son désaccord et rappeler que Yahvé interdit tout sacrifice humain (cf. 2 R 23, 10).

Il faut souligner que l'ancrage, dans la conscience populaire, de la légitimité religieuse et politique de ces pratiques sacrificielles dans tout le bassin méditerranéen amenuisait l'impact des luttes des prophètes pour la vie des enfants. François Decret²⁰³ confirme que vers 310 avant Jésus-Christ, ces sacrifices d'enfants étaient pratiqués à Carthage et donnaient l'occasion à des trafics (vente et achat) d'enfants, car les riches et les puissants préféraient acheter et sacrifier les enfants des pauvres. Toutefois, ces prophètes reviendront sans cesse sur ce sujet en dénonçant tout ce qui, de près ou de loin, s'apparentait à un sacrifice d'enfant comme étant une profanation du saint nom de

²⁰² « Nous sommes devenus familiers avec l'interprétation qui loge la foi d'Abraham dans la *disposition à tuer* son fils pour obéir à Dieu. Mais si nous supprimons du texte de Gn 22, 1-19 deux courts membres de phrase quasi identiques, tous deux attribués à l'Ange de Dieu et probablement ajoutés ultérieurement par la tradition sacerdotale (aux versets 12 et 16), l'interprétation de l'épisode s'inverse. L'obéissance d'Abraham à l'égard de Dieu s'exprime plutôt dans le fait de *ne pas tuer* Isaac, et inaugure la foi comme liberté permettant de rompre avec l'ordre social, de désobéir à la coutume de l'époque obligeant de sacrifier le premier-né, de rompre avec le schéma qui lie les obligations envers Dieu à l'offrande de sacrifices, interprétation confirmée dans la fuite d'Abraham vers Bersabée pour échapper aux représailles encourues. », Michel BEAUDIN, « « Sotériologie » capitaliste et salut chrétien », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, (dir.), *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, 1992, p. 261-262.

²⁰³ Cf. François DECRET, *Carthage ou l'Empire de la mer*, Paris, Seuil, 1977

Yahvé : « Et de ta progéniture tu ne donneras personne à faire passer au Moloch et tu ne profaneras pas le nom de ton Dieu : Je suis Yahvé », stipule cette injonction du Lévitique (Lv 18, 21).

Dans la scène biblique, Isaac est redescendu du mont Moriah, mais ce n'est pas le cas dans la réalité historique de tous les enfants conduits sur les montagnes du sacrifice. De nos jours encore, nombreux sont les enfants, filles et garçons, qui prennent la route du sacrifice, et cela, de façon irréversible. C'est le cas de la plupart des *enfants dans/de la rue* de Lomé. Malgré que ces derniers, tout comme Isaac interpellant la conscience de son père, résistent de façon réelle et symbolique aux différentes pratiques sacrificielles auxquelles ils sont exposés, tous n'ont pas la chance de voir l'irruption de la main de Dieu saisissant le poignet des prêtres/bourreaux modernes voués au service de Mammon. Comme l'affirme Bernard Lempert dans sa « critique de la pensée sacrificielle »,

« [...] il arrive ainsi qu'on sacrifie encore des enfants. Baal et Moloch ont repris du service, [...]. Innocents toujours se sont proclamés les prêtres et grands prêtres sacrificateurs ! Il suffit d'établir son discours sur un déni de la réalité, de ne jamais se rendre à l'évidence, de traiter les faits au moyen d'une technique intensive d'interprétation, d'appeler un chat un chien et une mise à mort un envoi métaphysique à même de procurer du sens, des récoltes et de la victoire – pour que le sacrifice soit glorifié, pour que chacun oublie à quel point le sang des rites aura été du sang humain. »²⁰⁴

Notre relecture du *non-sacrifice* d'Isaac nous permet d'avancer que c'est grâce à la résistance symbolique de l'enfant interpellant la conscience de son père que ce dernier a fait un pas décisif dans le sens de sa propre émancipation vis-à-vis des pratiques et idéologies infanticides qui prédominaient dans son milieu de vie. Autrement dit, la transgression d'Abraham a pris naissance dans la résistance de son fils. L'enfant a donc permis au père de retrouver la mémoire de l'Alliance avec Dieu qui promeut, avant l'expression, les droits de la personne humaine. On pourrait dire alors que c'est l'enfant qui est en même temps l'ange qui retient le poignet sacrificateur. Dans cette optique, l'enfant et l'ange ne constituent qu'un front pour la dignité et l'intégrité de tout être humain. Aujourd'hui encore,

²⁰⁴ Bernard LEMPERT, *Critique de la pensée sacrificielle*, Paris, Seuil, p. 189.

« la violence humaine se projette dans le ciel pour obtenir des certificats de complaisance, mais le ciel refuse d'entrer dans des combines idéologiques qui feraient de lui le chef incontesté des idoles. Il dépêche en hâte son ange, son messenger personnel, pour rappeler les croyants de quelque croyance que ce soit à la raison. La transcendance a du bon sens. Elle n'entend pas rester séparée de l'amour humain ni des charmes intimes de la vie émotionnelle ». ²⁰⁵

Est-ce que l'Église-famille-de-Dieu qui est à Lomé saura se rendre à l'évidence que des sacrifices d'enfants se poursuivent *ad intra* comme *ad extra* ? En effet, sa propre pastorale de l'enfance n'est-elle pas en déphasage par rapport aux problèmes existentiels de certaines catégories d'enfants tels que les « bonnes », les enfants non scolarisés ou déscolarisés et particulièrement les *enfants dans/de la rue* ? Que dit-elle et que fait-elle face aux pratiques de « *donation d'enfants au Vodou* », coutumes encore très répandues dans le Sud du Togo, qui empêchent certains enfants d'entrer dans un processus de socialisation épanouissant, aliénant ainsi leur volonté et leur devenir ? Que dit-elle et que fait-elle également face aux multiples trafics et traites d'enfants qui prennent de plus en plus d'ampleur au Togo ? De plus, saura-t-elle reconnaître en des pratiques de résistance et de transgression des *enfants dans/de la rue* un chemin de Dieu pour le salut de la dignité de tout enfant ? Enfin, pourra-t-elle intégrer cette dynamique de transgression et s'engager du côté des prophètes, des enfants et de Dieu pour, non seulement arrêter les bras sacrificateurs, mais aussi renverser les autels et détruire les hauts lieux où sont pratiqués des sacrifices humains ? Il est évident que Isaac ne confondait pas la fidélité à Dieu à une soumission aveugle et aliénante, ni la foi à un déni de sens critique ou à la déraison. Est-ce à cela, peut-être, que l'engagement aux côtés des *enfants dans/de la rue* pourrait éveiller la conscience chrétienne et ecclésiale ?

De la littérature vétérotestamentaire, nous retenons que, ni les divinités, ni les adultes (société, état, famille, parents, tuteurs, tutrices), n'ont aucun droit de vie ou de mort sur les enfants. Ils ne peuvent, en aucun cas, les sacrifier ou les instrumentaliser selon leur convenance et pour leurs intérêts. Dans cette perspective, nous affirmons que l'engagement de Dieu et des prophètes en faveur de la reconnaissance de la dignité humaine et singulière des enfants confère une teneur théologique à la lutte que mènent les *enfants dans/de la rue* de Lomé. Leur résistance résiliente à toute réification et à

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 203.

toute instrumentalisation constitue un acte prophétique contre toutes les pratiques sacrificielles de l'enfance et un lieu d'où Dieu interpelle l'engagement de son peuple pour le respect et la promotion de la dignité humaine.

Définitivement, la sagesse vétérotestamentaire a une vue équilibrée de l'enfant. Elle n'idéalise pas l'enfance, mais elle invite à considérer l'enfant comme une créature à part entière de Dieu et appelle à une socialisation responsable et conséquente. C'est ce qui ressort également de la praxis de Jésus telle que présentée dans les évangiles synoptiques.

2. Pratiques et enseignements de Jésus au sujet des enfants

Les évangiles synoptiques rapportent des *logia* et décrivent des comportements particuliers de Jésus en relation avec l'enfant (*παις, παιδιον*).²⁰⁶ En lisant ces passages, il est facile de constater l'empreinte rédactionnelle des évangélistes qui font écho à l'utilisation que leur communauté a fait de ces *logia*. Cependant, au-delà des colorations contextuelles, on peut dégager l'attitude historique de Jésus à l'égard des enfants et définir le sens qu'il a accordé à la figure de l'enfant.

D'entrée de jeu, précisons que la figure de l'enfant n'est pas ici une hyperbole. Il s'agit de vrais enfants, qui n'ont pas la majorité de douze ans, conformément à la tradition juive. C'est pourquoi nous écartons tous les textes qui dépasseraient le cadre de ce travail sur les enfants. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir, d'une part, comment le respect de la dignité et de la personnalité de l'enfant apparaît au centre des paroles et des sentiments de Jésus ; d'autre part, de dégager la portée de cette sollicitude de Jésus dans la dynamique missionnaire ecclésiale et dans la vie de la communauté apostolique. Pour ce faire, nous nous sommes appuyé essentiellement sur les travaux exégétiques de Simon Legasse²⁰⁷ dont les conclusions nous ont permis de dégager deux idées forces des

²⁰⁶ Mc 9, 33-37 // Mt 18, 1-5 // Lc 9, 46-48 : s'abaisser comme un enfant ; accueillir un enfant, c'est accueillir Jésus. Mc 10, 13-16 // Mt 19, 13-15 // Lc 18,15-17 : Jésus accueille les enfants. Mt 11, 16-19 // Lc 7, 31-35 : parabole des enfants sur la place. Mt 21, 14-16 : les enfants dans le Temple.

²⁰⁷ Simon LEGASSE, Jésus et l'enfant, « enfants », « petits » et « simples » dans la tradition synoptique, Paris, J. Gabalda, 1969, 375 p.

logia sur l'enfant : l'intérêt particulier et inédit de Jésus pour l'enfant et la présentation de l'enfant comme une figure-type du vrai disciple.

Cependant, signalons que la communauté apostolique a, à la suite de Jésus, établi une analogie entre la situation sociale des enfants et celle de certaines catégories de personnes adultes marginalisées socialement. On remarque facilement que, dans l'Évangile, ces personnages sont annexés à la figure de l'enfant, sans se confondre avec elle. Il s'agit essentiellement de ceux que les évangélistes désignent du nom de « petits » (*μικροί*)²⁰⁸ et de « simples » (*νηπιοί*).²⁰⁹ Tout comme l'enfant, ces personnages appartiennent au grand groupe des pauvres de Yahvé, les *anawim*.²¹⁰ Nous y reviendrons.

Pour le moment, nous nous proposons de montrer la singularité de l'importance que Jésus a attachée, non seulement au respect de la dignité humaine et à la socialisation des enfants, mais aussi, à l'audace des enfants eux-mêmes qui, contrairement aux coutumes contemporaines, se sont affirmés en tant que sujets du salut. Nous le verrons à partir de Mc 10, 13-16 et parallèles (Mt 19, 13-15 ; Lc 18, 15-17). L'attitude de Jésus par rapport à l'enfant est révélatrice de l'attitude de Dieu dans l'Ancien Testament.

2.1. L'interprétation marcéenne de la socialisation des enfants selon Jésus

Une logique de rupture épistémologique et culturelle préside à l'interprétation sociocritique de l'évangéliste Marc dans sa relation des pratiques et des enseignements de Jésus au sujet des enfants.

²⁰⁸ Mc 9, 42 // Mt 18, 6-10 // Lc 17, 1-2 : sur le scandale des petits. Mt 10, 42 : identification des disciples aux petits. Mt 25, 31-46 : Jésus s'identifie aux petits et lie l'accès au Royaume à la charité exercée à leur endroit.

²⁰⁹ Cf. Lc 10, 21 // Mt 11, 25 : la révélation aux simples.

²¹⁰ La figure de pauvres que représentent les « *anawim* » rassemble tous ceux qui n'ont pas tout ce qu'il faut pour « se défendre », soit en raison d'une infirmité (aveugles, sourds, muets, etc.), soit à cause d'une situation sociale défavorable (la veuve, l'orphelin, toute victime d'injustice). Il s'agit donc de personnes de moindre importance socialement mais dont Dieu se fait « le défenseur ». Puisque la situation religieuse légale de l'enfant au temps de Jésus est déterminée par la triade « sourds-muets, faibles d'esprit et mineurs », on comprend qu'il soit intégré par Jésus lui-même dans la catégorie des pauvres de Yahvé qui sont les privilégiés de Dieu.

2.1.1. Un texte type : Mc 10, 13-16

« On lui présentait des petits enfants pour qu'il les touchât, mais les disciples les rabrouèrent. Ce que voyant, Jésus se fâcha et leur dit : «Laissez les petits enfants venir à moi ; ne les empêchez pas, car c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume de Dieu. En vérité je vous le dis : quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas ». Puis il les embrassa et les bénit en leur imposant les mains. » (Mc 10, 13-16).

L'évangéliste Marc a choisi comme cadre général d'insertion de la scène de l'accueil des enfants celui du départ de Jésus avec ses disciples de la Galilée vers Jérusalem. Ce cadre, qui va de Mc 8, 27 à Mc 10, 52, est celui des trois prédictions de la passion du Christ et du dévoilement progressif du secret messianique (cf. Mc 8, 31-33 ; 9, 30-32 ; 10, 32-34). Marc situe donc l'accueil des enfants ainsi que l'accueil du Royaume à la manière des enfants au cœur même de la manifestation de sa mission. C'est certainement à dessein qu'il a fait cette insertion parce que l'unité thématique de notre péricope avec l'ensemble est difficilement défendable.

En effet, la section (Mc 10, 1-31) à laquelle appartient Mc 10, 13-16 traite de sujets variés qui n'ont aucune affinité avec la thématique de la mise en relation de la « messianité » de Jésus avec les souffrances qu'il doit endurer une fois arrivé à Jérusalem, thématique qui constitue la toile de fond de Mc 8, 27 à Mc 10, 52. La section Mc 10, 1-31 présente tout de même une unité thématique parce qu'elle se penche sur des questions d'intérêt domestique. Mais il nous est difficile de saisir la raison pour laquelle Marc a voulu situer ces questions précisément dans ce cadre-ci. Est-ce intentionnellement pour établir un rapport entre la révélation de Jésus comme messie souffrant et la vie domestique quotidienne des chrétiens de sa communauté ? Même si nous sommes porté à répondre positivement à cette question, aucun indice textuel ne nous autorise à le faire. Nous constatons toutefois que Mc 10, 13-16 est proche de Mc 9, 33-37 où le Christ place un enfant « au milieu » de ses disciples, de Mc 9, 41 qui traite de la solidarité/charité, mieux de l'engagement solidaire des disciples avec les petits, personnes vulnérables de la société, ainsi que de Mc 9, 42 sur « le scandale des petits ».

Par ailleurs Mc 10, 13-16 // Mt 19, 13-15 // Lc 18, 15-17 se rejoignent pour l'essentiel : des enfants sont présentés à Jésus ; les disciples s'y opposent mais Jésus les accueille. Que ce soient des « petits enfants » (*τα παιδια* comme dans Mc 10, 13 // Mt

19, 13 ou des « tout petits » (*τα βρεφη* comme dans Lc 18, 5, Jésus agit à contre-courant. Contrairement à l'attitude de ses disciples, il accepte leur compagnie, les embrasse et les bénit (Mc 10, 16) en leur imposant les mains (Mt 19, 15). Mieux encore, dans un acte hautement subversif, il les présente aux disciples comme types de vie messianique (Mc 10, 14-16 // Mt 19, 14 // Lc 18, 16-17). Tout un renversement de situation que Marc a souligné de façon éloquente : la colère de Jésus voyant les disciples refuser le « libre accès » des enfants auprès de lui. Cette attitude de Jésus est certainement soulignée et maintenue par Marc pour mettre en garde sa communauté contre le refus d'accueillir les enfants. Le passage de Mc 10, 13-16 (et parallèles) souligne donc à la fois la bienveillance de Jésus pour les enfants et la conversion de mentalité à laquelle il invite ses disciples et ses contemporains vis-à-vis du traitement réservé aux enfants. Le comportement du nazaréen devient un paradigme pour l'accès au Royaume.

2.1.2. Une relecture sociocritique de l'accueil des enfants

Jésus a-t-il réellement accueilli des enfants ? Autrement dit, les fondements de l'ancrage historique de cet épisode sont-ils sérieux ?

Cette question mérite d'être examinée d'autant plus que notre relecture théologique de la problématique des *enfants dans/de la rue* a pour paradigme la praxis pastorale de Jésus tant à travers ses paroles qu'à travers ses actes, telle que les évangiles nous la présentent.

Or, certains auteurs, en l'occurrence Bultmann,²¹¹ nient l'historicité de l'intérêt de Jésus à l'endroit de vrais enfants et classent cet épisode parmi les apophtegmes. En ce sens, le récit de Mc 10, 13-16 et parallèles serait une histoire qui n'aurait pas de consistance historique puisque son but serait d'illustrer tout simplement une doctrine. Simon Legasse trouve injustifiée la position de Bultmann.

²¹¹ Cf. Simon LEGASSE, *Op. cit.*, p. 326.

*« Sans doute, il est incontestable que la narration qui nous occupe se trouve, à la suite et par l'effet de la transmission orale, schématisée à l'extrême. Aucune indication de temps, une situation artificielle dans la source, le développement réduit au minimum, tout indique que les communautés se sont moins inquiétées du détail des faits eux-mêmes que des articulations essentielles ainsi que des paroles du Christ qui en font ressortir la portée. Mais rien de cela n'oblige à voir ici une pure légende. Au contraire, le fait que, dans la version de Marc, sans doute la plus ancienne, la parénèse s'exprime grâce à une addition (v. 15), alors qu'elle ne germe pas spontanément du reste, prouve assez que ce n'est pas cet intérêt qui a pu donner le jour à l'épisode. D'autre part, la physionomie du Sauveur qui s'en dégage est singulière, irréductible aux schèmes courants de l'hagiographie biblique et juive, de sorte qu'on ne voit pas qu'il y ait lieu d'attribuer le récit aux premières Églises palestiniennes [...]. Dans notre épisode, quel que soit leur âge, il s'agit de vrais enfants ».*²¹²

L'épisode de Mc 10, 13-16 (et parallèles) est donc, selon notre auteur, un fait historique mettant en jeu Jésus, les disciples et de vrais enfants. La conduite des disciples épouse la mentalité de l'époque. En effet, une telle familiarité entre une personnalité et des enfants n'était pas admise par la société contemporaine et les disciples l'ont jugé inconvenant.²¹³ Ils n'acceptent pas l'originalité de Jésus qui s'abaisse jusqu'à l'acceptation de la compagnie des enfants. Pour les disciples, une telle compagnie – comme d'ailleurs celle des exclus, des lépreux, des possédés, des prostituées et des gens de mauvaise vie selon l'entendement des scribes et des pharisiens – ne pouvait que réduire la dignité de leur maître. C'est ce qui explique leur comportement vis-à-vis des enfants, tout comme celui à l'endroit de Bartimée, l'aveugle de Jéricho (cf. Mc 10, 46-52). Jésus s'oppose à leur mentalité. Il se fâche même, souligne l'évangéliste.

Avec Simon Legasse, nous croyons aussi que la sentence de Mc 10, 13-16 est primitivement rattachée à une relation concrète, historique de Jésus aux enfants. Mais le verset 15 de cette sentence serait une application « catéchétique » ultérieure de la communauté chrétienne. Tel est également le point de vue de Jacques Dupont sur la

²¹² Simon LEGASSE, *Op. cit.*, p. 326-328.

²¹³ La Mishna mettait au même rang les sourds, les muets, les aveugles, les déficients mentaux, les païens, les femmes et les enfants. Dans certains groupes esséniens, l'enfant était exclu de l'assemblée comme les stupides et les fous. Cette pratique devrait être rattaché à l'idée d'insignifiance attachée au nom et à la figure de l'enfant dans le milieu contemporain. Toutes ces personnes sont rangées dans une catégorie humaine inférieure. Cf. R. MORIN, *L'événement Jésus*, Paris, Cerf, 1978, p. 635.

question.²¹⁴ C'est dire que le privilège du « libre accès » des enfants auprès de Jésus, avant d'être transposé sur un plan moral et spirituel, faisait partie du vécu pastoral du Christ lui-même. Jésus s'est donc intéressé aux questions du respect de la dignité humaine et de la reconnaissance sociale de l'enfant avant de proposer ce dernier comme figure-type de croyant. Et c'est le même intérêt qu'il portait aux petits, aux pauvres, aux ignorants et aux méprisés de la société. La raison de cette sollicitude n'est certainement pas liée à quelque vertu ou qualité morale des enfants. Nous pensons que la raison se trouve en ceci : la question de la dignité humaine est primordiale pour Jésus. C'est donc dans ce contexte de revalorisation des personnes faibles, vulnérables, socialement marginalisées que Jésus attribue aux enfants une place de choix dans le rayonnement de sa bienveillance messianique.

L'utilisation métaphorique de Mc 10, 13-16 a beaucoup prévalu dans l'Église apostolique. Cependant, il n'y a pas de doute que la sentence de Mc 10, 13-16 sur l'accueil du *παιδιον* a informé une attitude de sollicitude concrète à l'égard des enfants dans les communautés chrétiennes apostoliques. La « geste » de Jésus à l'égard des enfants a permis une réelle revalorisation de ces derniers et une attitude solidaire, en particulier envers les enfants pauvres et orphelins que les disciples allaient jusqu'à recueillir chez eux (Jc 1, 27). Cette préoccupation à l'égard des enfants fondée sur l'agir du Christ lui-même renoue avec la pratique caritative des justes craignant Dieu de l'Ancien Testament (Est 2, 5-7 ; Ex 2, 5-10). Elle se traduisait « par l'accueil définitif sous forme d'adoption ou d'un accueil momentané d'enfants trouvés ou plus ou moins abandonnés en quête de gîte et de nourriture ».²¹⁵ D'une manière générale, le souci de la dignité des enfants ainsi que celui de leur intégration sociale – grâce à une maternité/paternité responsable tant de la part des parents biologiques que de l'ensemble de la société – faisait partie des préoccupations de toute la communauté chrétienne, de ses responsables en premier, comme en témoignent les recommandations de Paul dans ses lettres.²¹⁶ Par ailleurs, Mc 9, 37 nous montre que la communauté chrétienne

²¹⁴ Jacques DUPONT, cité par Simon LEGASSE, *Op. cit.*, p. 329.

²¹⁵ Simon LEGASSE, *Op. cit.*, p. 335.

²¹⁶ Même si Paul était demeuré fidèle à la mentalité juive qui considérait l'enfance comme une période d'imperfection transitoire, comme l'indique la littérature sapientielle de l'Ancien Testament (cf. Sg 12,

primitive a certainement compris que l'accueil de l'enfant n'est pas seulement une exigence d'ordre éthique mais théologique puisque « celui qui accueille un enfant, accueille Jésus et en lui le Père lui-même qui l'envoie ». En définitive, nous pouvons relever trois points dans l'attitude et l'enseignement de Jésus allant dans le sens du respect de la dignité des enfants ainsi que de leur pleine intégration et reconnaissance sociales.

1) Dans Mc 10, 13-16 et parallèles, l'enfant apparaît comme un lieu de vérification de la conversion en vue du royaume par la disponibilité qu'il manifeste.

2) Dans Mc 9, 33-37 et parallèles, l'enfant apparaît également comme un lieu d'où l'appartenance au royaume se traduit en engagement concret qui exige des pratiques à contre-courant des consensus religieux, culturels et sociaux dominants.

3) Enfin, dans Mc 10, 13-16 et parallèles, l'enfant apparaît comme le lieu d'où Jésus lui-même refait l'expérience de sa filiation divine et de la sollicitude du Père. De plus, le rapport à l'enfant aurait permis à Jésus d'opérer un choix vis-à-vis des pratiques sociales, culturelles et religieuses dominantes de son milieu et d'affirmer ouvertement et publiquement de quel côté et pour qui le Dieu de l'Alliance s'est engagé.

Comme nous l'avons mentionné, il ne s'agit donc pas d'une quelconque utilisation métaphorique de l'enfant comme figure-type du disciple, ou de parabole où des enfants imaginaires sont mis en jeu. Il s'agit d'une relation vivante et dynamique de Jésus historique avec des enfants réels et concrets, relation qui constitue une révolution par rapport à la mentalité contemporaine du Christ que les synoptiques ont voulu souligner dans la sentence de l'accueil des enfants de Mc 10, 13-16 // Mt 19, 13-15 // Lc 18, 15-17. À travers ces épisodes, Jésus a voulu montrer, autant à ses contemporains qu'à ses disciples, que l'enfant doit être considéré pour lui-même, car il est créé, lui aussi, à l'image et à la ressemblance de Dieu. Plus encore, il est un sujet privilégié de la tendresse de Dieu. Il s'agit là d'un acte prophétique de solidarité avec des « personnes vulnérables » et « exclues » qui interpelle la pratique culturelle et religieuse de son

24-25 ; Qo 10, 16 ; Pr 22, 15), il insistera tout de même sur le devoir des parents vis-à-vis des enfants (cf. Ep 6, 1-4 ; Col 3, 18-21 ; 1Tm 3, 4).

époque. Comme nous, les disciples vivaient selon la mentalité ambiante de leur temps. Mais Jésus, à la suite de sa propre prise de conscience de la subversion des valeurs socioculturelles et religieuses véhiculées par « la Loi et les prophètes », les a conduits à opérer un « déplacement » par un désaveu radical et public de leur comportement.

2.2. *Corrélation entre l'engagement de Jésus et la dynamique de survie des enfants dans/de la rue*

Notre relecture permet d'identifier des pointes de corrélation entre la praxis de Jésus vis-à-vis des enfants et la pratique des *enfants dans/de la rue* de Lomé :

1) Une dynamique de dénonciation, de transgression et d'invitation au changement de « l'ordre social » opposé aux comportements qu'on peut qualifier de « suivisme » et d'acceptation du *statu quo* vécue comme fidélité à la Loi (chez les disciples). Le comportement subversif de Jésus qui s'exprime par les actes de transgression qu'il pose ne devient-il pas la dynamique de transformation qu'appelle le royaume de Dieu ? Dès lors, peut-on aujourd'hui s'inscrire en dehors de cette vision et prétendre appartenir au cercle des disciples de Jésus ?

2) Face aux prêtres-à-penser traditionnels excluants et exclusifs qui enferment dans des intégrismes mortifères, l'esprit d'ouverture et d'intégration de Jésus en faveur de l'épanouissement et de la dignité des hommes, des femmes et des enfants socialement assujettis par les instances et les institutions de puissance et de pouvoir. Ne s'agit-il pas ici d'une invitation prophétique à une rupture avec nos « hors de l'Église, point de salut », pour imiter l'éternelle ouverture intégrative du Dieu de l'Alliance ?

3) En transgressant les pratiques religieuses, culturelles et sociales de son milieu et de son temps au nom de la solidarité avec les pauvres et les petits, Jésus ne rejoint-il pas la transgression de ces *enfants dans/de la rue* de Lomé qui osent revendiquer leur statut d'enfants de Dieu²¹⁷ et leur libre accès à l'Église, faisant ainsi de leur quête de liberté et

²¹⁷ *Miawo hã Mawu fe viwo mienye*, i.e. « nous aussi, nous sommes des enfants de Dieu », aimaient répéter les enfants interviewés.

de reconnaissance humaine un élément essentiel de la bonne nouvelle du salut (cf. Lc 4, 18-24) ?

4) Peut-on imaginer « être pour Jésus » en dehors d'une identification aux enfants et à tous les exclus et marginaux qui sont au bas de l'échelle sociale, ceux-là que l'Évangile appelle les petits, les pauvres, les simples, les faibles et les opprimés ? La dynamique de la solidarité avec les pauvres à travers l'engagement des disciples dans la lutte contre toutes les formes d'injustices et d'exclusions sociales ne serait-elle pas la forme la plus authentique de la « *sequela Christi* » ?

5) Enfin, Jésus a reconnu en ces enfants, qui avaient soif de liberté, de reconnaissance et de dignité, des médiateurs du Royaume ou des figures-types de disciples authentiques. Cet acte historique et concret de reconnaissance, qui est loin d'être une simple allégorie, ne serait-il pas une invitation à construire la communauté chrétienne à partir des lieux dépouillés de toute prétention de pouvoir et de puissance ?

En définitive, nous trouvons que le comportement de Jésus à l'égard des enfants illustre éloquemment la sollicitude de Dieu pour les petits et les pauvres, selon les Écritures (cf. Ex 22, 22-24 ; Dt 24, 19-21 ; Is 1, 17 ; Ez 22, 7 ; Ps 68, 8). C'est dire que cette audace de la transgression du *statu quo sacralisé* érigé en norme sociale qui étouffe des personnes pauvres, marginalisées et exploitées est un acte éminemment prophétique par lequel Jésus actualise la geste de Dieu (Lc 4, 18-24). Cette audace prophétique qui prend naissance dans l'attention, le respect et l'écoute des autres – et de l'Autre –, la communauté des disciples l'avait comprise et intégrée dans sa perception, son attitude et son agir vis-à-vis des enfants et de toutes les personnes vulnérables de la société.

3. La dignité de l'enfant dans la praxis ecclésiale

Comme nous venons de le montrer, Jésus a introduit une nouveauté radicale par rapport à la vision de l'enfant dans la culture judaïque et gréco-romaine de son temps. Aussi, à partir de ses pratiques subversives d'accueil et de reconnaissance des enfants comme des personnes à part entière, dignes de respect et de considération, les communautés qui se réclament de lui vont elles aussi, avec des hauts et des bas au cours de l'histoire, défendre et promouvoir la dignité de l'enfant.

3.1. *L'Église, des premiers siècles à nos jours, face à la question de l'enfance malheureuse*

Avec le passage du christianisme de Jérusalem à Antioche puis à Rome, la question de l'enfant et de sa valeur prit une tournure nouvelle. La colère de Jésus contre le fait que l'enfant ne soit pas considéré dans la culture ambiante juive, y compris par les disciples, dénote une subversion de la vision positive prônée par l'Ancien Testament. De fait, la tradition vétérotestamentaire enseigne que la vie est une bénédiction de Dieu et que la fécondité est une sorte de récompense pour la justice ; d'où la considération de l'enfant comme don de Dieu. La tradition évangélique, de son côté, voit l'enfant comme une personne à part entière, plus même, comme sacrement réel du Christ. Mais, plus d'une fois, le christianisme rencontrera cette pratique de réification de l'enfant renforcée par les cultures païennes auxquelles il allait être confronté.²¹⁸ Par exemple, au cours de la période marquée par les Pères de l'Église, les chrétiennes et les chrétiens ont dû encore se démarquer et affirmer leur identité.

En effet, dans la culture gréco-romaine, l'enfant est tout d'abord considéré comme la propriété du *Pater familias* qui avait sur lui droit de vie et de mort.²¹⁹ Puis, par la suite, comme citoyen, il est mis à la disposition de la patrie. L'enfant est avant tout « une propriété » patriarcale avant d'être « une propriété » patricienne. C'est pourquoi l'État romain ne s'immisçait que très peu dans les affaires familiales concernant l'enfant.

²¹⁸ Nous nous référons, pour la question de l'enfant dans la culture gréco-romaine, aux travaux de Jean-Paul NERAUDAU, *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles lettres, 1984, 411 p.

²¹⁹ Cf. Bernard SESBOÛE, « Les chrétiens devant l'avortement d'après les Pères de l'Église », *Études*, n° 339, août - septembre 1973, p. 264.

En outre, c'est le *Pater familias* qui décidait si le nouveau-né devait vivre, être tué, ou être exposé.²²⁰ Il avait pouvoir non seulement sur l'enfant qui venait de naître mais aussi sur tous les enfants de la lignée patriarcale qu'il pouvait soit vendre, soit donner en gage, soit céder en adoption. En somme, l'existence de l'enfant, son avenir et sa dignité de personne singulière dépendait du bon vouloir de ce *Pater familias*.

Cette pratique n'était pas condamnée par l'État et recevait même l'assentiment de certains penseurs antiques tels les épicuriens²²¹ qui allaient jusqu'à déconseiller au sage d'élever des enfants. Toutefois le non-conformisme des stoïciens s'opposait au meurtre et à l'exposition des enfants. C'est dans ce sens que le philosophe stoïcien Épictète,²²² désapprouvant les épicuriens, affirme que le fait d'abandonner les enfants est un crime contre nature que l'on ne retrouve même pas chez les animaux les plus stupides et les plus cruels.

L'État romain a commencé à s'intéresser au sort des enfants abandonnés seulement quand le phénomène prit une tournure inquiétante pour la démographie de l'empire. C'est ainsi que l'empereur Trajan (98-117 après J.-C.) a été l'initiateur des maisons d'accueil pour enfants abandonnés et orphelins. Ce que l'empereur visait, ce n'est pas tant la valorisation de la personne de l'enfant. Il s'agissait tout simplement de résoudre un problème qui risquait de porter atteinte à l'avenir de l'Empire – un problème démographique et de défense de l'Empire –, l'enfant étant considéré comme une valeur politique et une force potentielle pour le service de la patrie. La valeur éthique de l'enfant était reléguée en arrière-plan.²²³ C'est pourquoi, sous la contrainte des périls

²²⁰ « L'exposition ou l'abandon des enfants était un phénomène si généralisé qu'il a laissé des traces dans la légende et la mythologie (Romulus et Remus ont été allaités par la louve romaine parce qu'ils étaient des enfants abandonnés) [...]. Exposer un enfant, c'est le placer dans un endroit où soit il mourra de faim, soit il sera mangé par les animaux, soit il sera recueilli par des étrangers. » : Bernard SESBOÛE, « Article cité », *Études*, n° 339, août - septembre 1973, p. 265.

²²¹ Les épicuriens sont des philosophes qui se réclament de la doctrine d'Épicure (341-270 avant Jésus-Christ.).

²²² Épictète (50-125 après J.-C.) : « [...] la brebis n'abandonne pas un petit, ni le loup, et l'homme l'abandonnerait ? Que veux-tu ? Que nous soyons aussi stupides que les brebis ? Et pourtant, elles n'abandonnent pas leurs petits ! Aussi cruels que les loups ? Et pourtant eux non plus ne les abandonnent pas ! ». ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 23, 7.

²²³ « Au temps de l'empire la législation romaine prit quelques dispositions en faveur des enfants, dans un esprit démographique ». Bernard SESBOÛE, « Article cité », *Études*, n° 339, août - septembre 1973, p. 266.

internes de désintégration de l'Empire et les dangers externes d'invasions, vers le III^e siècle, l'État romain n'accorda plus beaucoup d'intérêt à la question de l'enfance abandonnée et laissa mourir les orphelinats.

Bref, la reconnaissance de l'enfant à naître et du nouveau-né comme personne humaine dépendait avant tout du bon vouloir du chef de la maison. Le sort du jeune enfant était entre ses mains. Cette attitude vis-à-vis de l'enfance en général contraste avec l'attitude chrétienne qui plonge ses racines dans la tradition biblique juive et, surtout, dans la tradition évangélique. C'est pourquoi, malgré la situation de persécution dans laquelle vivaient les disciples du Christ dans l'Empire romain, ceux-ci ont toujours ramé à contre-courant en prenant position en faveur de l'enfant. Ils se définissaient d'ailleurs, en se distinguant des autres, comme ceux qui n'abandonnent pas leurs enfants, comme le rapporte la lettre à Diognète :

*« Ils [les disciples du Christ] se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés ».*²²⁴

Dans l'Empire, les communautés chrétiennes apparaissaient donc comme les protectrices et les avocates de la personne de l'enfant et cela dès sa conception même. L'enfant était continuellement le souci de ces communautés informées par la praxis du Christ.

Toutefois, suite aux conversions massives après la paix constantinienne (vers 313 de notre ère), le christianisme devint un fait de société plutôt qu'une conviction induisant une éthique particulière. On a pu constater que même des « *Patres familias* » ou les « *Matres* »,²²⁵ malgré leur conversion au christianisme, continuaient de pratiquer l'infanticide ou l'exposition des enfants. Parfois, c'est par désespoir qu'ils agissaient ainsi, à cause de la misère de la famille. Mais on pouvait également noter de nombreux cas qui ne constituaient que la reviviscence de pratiques non chrétiennes en vogue dans

²²⁴ Auteur anonyme, « *Lettre à Diognète* », 5-6, Liturgie des heures, II, Paris, Cerf, DDB, 1980, p. 651. *La lettre à Diognète* a été écrite vers la fin du II^e siècle et elle a une visée apologétique.

²²⁵ Pour les mères de famille, il s'agit surtout de « l'oppression » de l'enfant, affirme Jacques FAUCHER : « le nouveau-né couché dans le lit familial aux côtés de sa mère est retrouvé le matin étouffé ou écrasé par elle pendant la nuit » ; Jacques FAUCHER, *Esquisse d'une théologie fondamentale pratique en bioéthique*, Paris, ICP, U.E.R. de théologie, 1984-1985, p. 171.

l'Empire tant en Orient qu'en Occident. En plus de l'oppression et de l'abandon des enfants, on a pu noter aussi le trafic et la vente d'enfants dont les parents tiraient profit. D'autres enfants étaient volés puis vendus. Ces abus contre l'enfance ont survécu à la décadence de l'Empire romain. C'est ainsi qu'en 1640, le nombre « d'enfants abandonnés » et trouvés dans Rome et ses environs était de 315, et de 7676 en 1772.²²⁶ Ces enfants abandonnés ou volés devenaient, la plupart du temps, des *enfants dans/de la rue* (avant l'expression) et se joignaient à la troupe des mendiants, des vagabonds qui s'entassaient aux portes des églises. Quelques uns de ces enfants abandonnés se réfugiaient sous la protection de grands criminels qui les initiaient au grand banditisme.²²⁷

Au Moyen Âge, certains parents, à défaut de vendre ou d'abandonner leurs enfants, les dressaient à la mendicité et au vol. Pire encore, ils les mutilaient afin que leur apparence suscite la compassion et provoque la générosité des passants.

*« Cela est pratiqué dès le haut Moyen Age et jusqu'à la fin du XVe siècle. Le Strasbourgeois Sébastien Brant, dans sa Nef des fous (1494), fustige ces mendiants qui, pour récolter des aumônes plus considérables, rompent jambes, pieds ou membres de leurs enfants ».*²²⁸

Pourtant le discours de l'Église demeurait fidèle à la praxis du Christ vis-à-vis de l'enfance, et ne cautionnait guère ces pratiques inhumaines et « anti-évangéliques ». Toutefois, elle n'osait jamais s'attaquer à la racine du problème, à savoir la paupérisation sans cesse croissante de la grande partie de la population causée par les injustices sociales. Elle se contentait d'enseignements et de pratiques accommodatrices. Nous y reviendrons. Ainsi, pour lutter contre la pratique de « l'oppression » des nouveau-nés, les clercs du Moyen Âge rappelaient dans les instructions que l'abandon d'un enfant aux portes de l'église est un moindre mal. Ces enfants abandonnés étaient recueillis par l'Église qui avait construit des orphelinats à cet effet. Déjà, le deuxième concile de Vaison (442) avait décrété que les parents qui ont abandonné leur enfant aux portes de l'église pouvaient le réclamer dans un délai de dix jours. Passé ce délai,

²²⁶ Cf. Jacques FAUCHER, *Op. cit.*, p. 171.

²²⁷ Cf. P. RICHE et D. ALEXANDRE-BIDON, *L'enfance au moyen âge*, Paris, Seuil, 1994, p. 174.

²²⁸ *Ibidem*, p. 174.

l'enfant était soit confié à un parent adoptif, soit gardé à l'orphelinat. La sollicitude pour les enfants malheureux ou en difficulté faisait partie intégrante de la pastorale d'assistance des communautés chrétiennes aux personnes vulnérables et pauvres. Malheureusement, cette pastorale d'assistance institutionnalisée se préoccupait peu, ou pas du tout, des causes de la pauvreté. On soignait les symptômes mais on laissait le virus continuer son action destructrice.

Durant le haut Moyen Âge, c'est chaque communauté chrétienne qui organisait son assistance aux pauvres. Parmi les pauvres, étaient comptés les enfants abandonnés. Des hôpitaux ont été érigés pour sauver des enfants. De même, les monastères recevaient et procuraient gîte, couvert et éducation aux jeunes malheureux.²²⁹

Au niveau du magistère de l'Église, des papes et des conciles se sont penchés sur la situation de l'enfance malheureuse. Entre autres : le concile de Vaison en 442 qui dénonce l'étouffement des enfants nouveau-nés ; le concile carolingien de Pîtres en 869 qui dénonce la vente des enfants ; le concile de Latran de 1179, dans son canon 26, parle des enfants vendus aux juifs et aux sarrasins ; le Pape Innocent III a créé, en 1196, l'hôpital de Sancta-Maria-in-Saxia pour que les femmes ne jettent pas les enfants dans le Tibre.

Plus tard, au moment du Concile Vatican II, les pères conciliaires ont abordé la question de l'enfance non pas comme un thème autonome mais dans le cadre des déclarations sur la famille et l'éducation. Dans ces passages, l'enfant est perçu avant tout comme un don de Dieu, le don le plus excellent du mariage (Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 50), qui est lui-même ordonné au bien des enfants (Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 48). En effet, le concile affirme que la famille est le milieu privilégié pour la croissance humaine et spirituelle de l'enfant et que le devoir d'éducateurs qui incombe aux parents et à la société tant civile qu'ecclésiale est une mission confiée par Dieu (Concile Vatican II : *Gaudium et Spes*, n° 50). Pour sa croissance harmonieuse et intégrale, l'enfant a besoin de bons modèles d'identification. Le Concile invite les parents à être ces modèles qui informent l'esprit et le

²²⁹ *Ibidem*, p. 177.

comportement de l'enfant et l'aident à s'ouvrir sur Dieu et sur le monde (Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 48). Ce faisant, ils l'éduquent à la responsabilité et à la solidarité en vue de son propre épanouissement et de son engagement dans le monde. L'Église aussi a un rôle important à jouer dans l'éducation de l'enfant par le truchement des écoles catholiques (EC 8-9) et des structures diocésaines et paroissiales appropriées. Toutefois, il est à noter que le Concile ne s'est pas penché, d'une manière particulière, sur le problème de l'enfance malheureuse. Il l'intègre tout simplement à la question de l'assistance de l'Église aux pauvres et aux nécessiteux (Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 27).

3.2. Corrélation entre l'engagement de l'Église et la dynamique de survie des enfants dans/de la rue

La pastorale chrétienne de l'enfance trouve son fondement principal dans l'incarnation du Christ et son identification aux enfants.

*« Ce Dieu qui était pour l'enfant, ce Dieu qui était avec l'enfant, tout d'un coup, il se fait enfant. Au-delà de toutes les infantilisations du culte de l'enfant Jésus, il y a dans cette découverte de l'enfant le plus fragile, la présence humaine de Dieu. Dieu entre en humanité comme un enfant ».*²³⁰

D'une part, l'incarnation du Verbe a effectivement projeté sur l'enfant humain une consistance anthropologique qui se situe en Dieu (l'enfant humain est une personne à part entière), une lueur d'éternité. Aussi, nous estimons que « la conception chrétienne du mystère de l'enfance peut aujourd'hui servir de contrepoids »²³¹ à tous les abus dont souffrent les enfants. D'autre part, c'est à partir de l'identification de Jésus aux enfants socialement marginalisés que la tradition chrétienne a déduit des critères opératoires de son rapport à l'enfance. Pour bien marquer la dynamique de la transmission de la pratique de Jésus aux communautés chrétiennes, nous rappelons ici trois principes praxéologiques sur lesquels repose le rapport de Jésus aux enfants : l'affirmation de la présence du Royaume en la personne de Jésus historique ; la relation spéciale entre les enfants et le Royaume de Dieu ; l'identification de Jésus non seulement aux enfants mais

²³⁰ Paul ARIÈS, *Déni d'enfance*, Villeurbanne Cedex, Éditions Golias, 1997, p. 33.

²³¹ G. BEDOUELLE, « Laissez venir à moi les petits enfants », *Communio*, tome X, n° 2, mars avril 1985, p. 30.

aussi à tous les exclus et marginaux qui sont au bas de l'échelle sociale juive, ceux-là que l'Évangile appelle les petits, les pauvres, les simples, les faibles et les opprimés ainsi que son comportement pastoral à l'égard de ces catégories sociales.

De ces trois critères, il ressort une double identification : entre le Christ et le Royaume, d'une part, et entre le Christ et l'enfant, d'autre part. La combinaison de cette double identification fait de l'enfant un lieu théologique, un médiateur pour la révélation du Christ et du Royaume. L'enfant, tout comme Jésus, devient un paradigme du Royaume, et le disciple doit essayer de devenir comme lui pour y avoir accès. C'est dans le *devenir-enfant* dans le Christ (conversion et adoption filiale) que le disciple peut ressembler au Christ qui demeure lui-même l'éternel enfant du Père. De plus, c'est en accueillant l'enfant qu'on accueille le Christ.

En définitive, pour la tradition chrétienne, vivre comme un enfant, c'est se comporter comme Jésus en face de son Père ; et accueillir un enfant, c'est se comporter comme Dieu vis-à-vis des petits et des pauvres, comme le recommande l'Écriture (cf. Ex 22, 22-24 ; Dt 24, 19-21 ; Is 1, 17 ; Ez 22, 7 ; Ps 68, 8) et comme l'a vécu Jésus de Nazareth. Ce dernier a attaché une importance capitale aux soins à accorder aux enfants en s'identifiant complètement à eux. La communauté chrétienne apostolique a bien compris que celui qui adopte un enfant, c'est Jésus lui-même qu'il adopte. Paul Ariès, dans son livre intitulé *Déni d'enfance*, résume bien cette conception évangélique qui fonde la praxis des communautés chrétiennes vis-à-vis de l'enfance :

« Le fils de Dieu se trouve dans chaque fils de l'homme et l'enfant sauve l'homme. Le sacré se trouve ainsi dans l'humain. Dieu ne peut être davantage que les enfants. L'enfant manifeste le divin, il constitue en effet la figure majeure de l'incarnation. [...] Le culte de l'enfant Jésus permet d'affirmer, peu à peu, la spécificité de l'enfance. [...] Il ne s'agit pas de vénérer à travers lui toutes les qualités hypothétiques de la petite enfance (innocence, pureté, etc.). Cet enfant parfait est non seulement fantasmé mais inutile pour l'humanisation de l'homme. Il lui reste étranger. Il s'agit bien plutôt de comprendre ce que l'enfance peut nous dire sur le destin de l'homme. »²³²

²³² Paul ARIÈS, *Op. cit.*, p. 37-38.

Même si nous n'avons trouvé aucun écrit explicite de la tradition ecclésiale pour appuyer ce que nous avançons, il nous semble évident que l'audace de transgression des enfants pour avoir accès à Jésus rejoint la dynamique subversive qui est inhérente à la pratique de salut de ce dernier. De ce fait, on pourrait dire que la démarche de ces enfants, signifiant leur refus de vivre dans l'exclusion imposée par des pratiques sociales, culturelles ou religieuses dominantes, a renforcé en Jésus la conscience que la dynamique du Royaume ne pouvait faire l'économie du « conflit » ou de la « résistance » contre la perversion du projet de Dieu érigée en tradition culturelle et religieuse. Ainsi, la solidarité exemplaire de Jésus avec les enfants qui s'oppose à la conception de son époque devient-elle une caractéristique fondamentale autant pour « l'être-Église-du-Christ » que pour l'agir ecclésial. Il s'agit donc d'une solidarité fondamentalement christique à dimension « ecclésiogénésique ».²³³ C'est ce que Junker-Kenny et Mette ont voulu faire comprendre, en affirmant que

« L'Église qui n'accueille pas les enfants inconditionnellement dans sa communauté, non seulement enlève à ces enfants ce qui leur revient de droit mais entraîne une grande perte pour elle-même »²³⁴ car « le salut et Dieu ne sont présents que là où se trouvent les enfants ».²³⁵

La communauté apostolique avait donc saisi l'enjeu ecclésiologique de la solidarité avec les enfants et les petits au point d'en faire l'un des principaux critères de reconnaissance de la présence du Seigneur en son sein, et l'un des signes de sa propre fidélité à son Esprit. La sollicitude du Christ pour l'enfant est devenue à la fois sacrement de l'amour de Dieu pour la plus petite de toutes ses créatures et cause exemplaire de toute praxis ecclésiale de solidarité à l'égard des pauvres, des marginaux de nos sociétés. Il est juste, de ce fait, de penser avec Patrick Jacquemont, que « ce n'est pas tellement la Bible qui nous parle de l'enfant mais c'est l'enfant qui nous parle de Dieu, cet enfant qui en principe ne parle pas, donne à dire ce que Dieu veut être pour lui et pour tous ».²³⁶ Malheureusement, l'enfant n'est pas toujours « sujet » dans la pastorale

²³³ Nous utiliserons souvent ce néologisme pour exprimer ce qui permet une émergence ecclésiologique ou ce qui est aux origines d'une conscience ecclésiologique. Il est construit à partir des termes « ecclésiologique » et « genèse ».

²³⁴ JUNKER-KENNY et METTE, « L'enfant au milieu », *Concilium*, n° 264, 1996, p. 7.

²³⁵ JUNKER-KENNY et METTE, Article cité, *Concilium*, n° 264, 1996, p. 10.

²³⁶ Propos de Patrick JACQUEMONT cités dans Paul ARIÈS, *Op. cit.*, p. 38

ecclésiastique de l'enfance malheureuse. Pire encore, la maltraitance et les exactions de tous ordres à l'endroit des enfants dans l'histoire contemporaine des orphelinats et des hospices de l'Église catholique de par le monde entier, sont en contradiction avec la sollicitude de Dieu pour l'enfance. Au-delà des discours ecclésiastiques en faveur de l'enfance en situation difficile, on est encore en droit de se poser la question à savoir si l'Église s'engage réellement aux côtés de Jésus avec les enfants. L'état de délabrement et d'abandon dans lequel se trouvait le « bureau de la Sainte Enfance » au moment du concile Vatican II, constate Yves Congar dans son *Journal du Concile*, est un indicateur du fait que les questions de l'enfance en difficulté ne sont pas souvent, dans les faits, une préoccupation pastorale prioritaire :

*« À 17 h à la Propagande : réunion de la Commission des Missions. D'abord on attend : les présidents de sous-commission s'entendent pendant ce temps. J'ai le loisir d'apprécier les lieux. C'est le deuxième étage. Tout sent le vétuste. Un misérable bureau porte pour titre « Sainte Enfance » (il désigne l'œuvre pontificale missionnaire de la Sainte Enfance). Tout est étroit, gris, médiocre. Par contre, il y a, distribuée en plusieurs salles, une admirable bibliothèque, constituée depuis des siècles : une mine inépuisable de travaux et de thèses possible ! ».*²³⁷

Une fois de plus, un décalage énorme entre l'orthodoxie et l'orthopraxie de l'Église catholique romaine ! Une subversion de la dynamique de salut de Jésus-Christ contre laquelle un *enfant dans/de la rue* de Lomé s'est rebellé et que nous a rapporté une travailleuse sociale, Sœur Jeannine Brochard :

« [...] Il y a trois semaines, j'étais à la messe à la paroisse franciscaine de Hanoukope. Le petit (enfant de la rue) qui est venu avec moi a observé une dame déposer 5000 CFA (12,5 \$ CND) dans le panier de la quête. A la sortie, un petit mendiant a demandé l'aumône à cette dame et le gamin qui m'a accompagnée a été choqué par le comportement de cette dame vis-à-vis de ce mendiant. Non seulement la « grande dame chrétienne » n'a pas voulu donner un sou mais pire encore elle s'est mise à injurier le pauvre mendiant en lui disant « bu le funu » (fout le camp et vite). Alors l'enfant qui a suivi la scène a rétorqué à la dame. Est-ce ainsi que tu es chrétienne, madame. Je t'ai vu mettre 5000 CFA (12,5 \$ CND) dans la quête et tu dis « bu le funu » (fout le camp) à ce pauvre mendiant ? Fâchée, la dame s'est mise à injurier ce petit qui se permet de lui faire la leçon, en disant : « Attends, petit voyou ». C'est en ce moment que j'ai su que c'est mon petit gamin que la dame venait de qualifier de « petit voyou ».

²³⁷ Yves, CONGAR, *Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, Vol 2, p. 438.

Alors j'ai voulu savoir ce qui se passe et l'enfant m'a tout raconté et il a fini en disant que si c'est cela être une chrétienne, cela ne vaut pas le coup [...]. C'est cela être chrétien à Lomé et le clergé n'en dit mot parce qu'il en profite. Le curé n'osera pas parler de ces comportements anti-évangéliques de peur de perdre sa clientèle à gros sous. »

Conclusion

Il n'y a pas de doute que la Bible et la Tradition ont informé la doctrine et orienté la pastorale de l'Église depuis son commencement jusqu'à nos jours. On ne peut pas nier que son engagement en faveur de la reconnaissance, de la dignité et du bien-être des enfants a eu un impact significatif sur l'engagement de la société civile dans son ensemble à tel point que certains de ses organismes soient des instances internationales incontournables dans les recherches d'alternatives aux problématiques de l'enfance. Il s'agit notamment du Bureau international catholique pour l'enfance (BICE) et du Secrétariat Général de l'Enfance Missionnaire (ou La Sainte Enfance²³⁸), deux organismes catholiques représentés à l'ONU. Cette prise de conscience de sa mission à l'égard de l'enfance est pour l'Église catholique plus qu'une question humanitaire. Comme l'a affirmé le Pape Jean-Paul II dans son message au secrétaire général de l'ONU, à l'occasion du sommet mondial pour les enfants en 1990, « du point de vue chrétien, notre manière de traiter les enfants devient la mesure de notre fidélité au Seigneur lui-même (cf. Mt 18, 5) ».²³⁹

C'est dire que la reconnaissance de la dignité propre de l'enfant, en sa qualité de personne humaine, source des droits et devoirs de la société à son égard, est aussi pour l'Église catholique une question d'adéquation avec les trois fondements de sa praxis (la Bible, la Tradition et les Signes des temps). Ainsi, la corrélation entre le parti pris judéo-chrétien en faveur des enfants et la dynamique de transgression qui permet aux *enfants dans/de la rue* de Lomé de s'affirmer et de se « libérer » devient-elle à la fois une instance qui détermine l'enracinement « christique » d'une ecclésiologie et qui évalue l'authenticité chrétienne de l'agir ecclésial. Autrement dit, aucune communauté ne

²³⁸ L'Association de la Sainte Enfance a été fondée en 1843 par Mgr de FORBIN-JANSON, évêque de Nancy en France, suivant l'initiative de Pauline JARICOT qui, en 1822, avait créé à Lyon l'Association pour la Propagation de la Foi. L'intuition fondamentale de Mgr de FORBIN-JANSON était de confier aux enfants un rôle missionnaire spécifique propre, en vue de construire dans les faits une Propagation de Foi adaptée à leurs nécessités. Aujourd'hui, l'Enfance missionnaire s'occupe, dans le cadre des œuvres pontificales, de l'éducation missionnaire de l'enfance et de la coopération missionnaire avec les enfants les plus nécessiteux de par le monde entier. (Cf. Secrétariat général de l'Enfance missionnaire, *Un futur meilleur pour les enfants du monde, Situation actuelle, nécessités et perspectives*, Rome, SPED.IM, 2000, p. 126-130)

²³⁹ Jean-Paul II, *Message à l'occasion du sommet mondial pour les enfants*, Vatican, le 22 septembre, 1990.

pourrait prétendre être chrétienne si elle ne fait pas de son rapport à l'enfant une condition primordiale et fondamentale d'authenticité de sa relation à l'humain et à Dieu. C'est donc à juste titre que les *enfants dans/de la rue* de Lomé interpellent cette Église à s'engager à leurs côtés pour plus de reconnaissance et un peu de dignité.

Malheureusement, soit elle est absente de leur combat, soit elle se trompe carrément de stratégie, en s'attaquant davantage aux symptômes plutôt qu'aux racines de la déchéance de ces enfants. Pour que, d'une part, le travail de salut et de libération en faveur des enfants s'enracine dans le concret de leur existence, et, d'autre part, afin de demeurer l'Église de Jésus-Christ, il va falloir que celle-ci s'attaque aux causes fondamentales de la marginalité juvénile souvent masquées par les discours dominants du dedans comme du dehors. C'est dans cette perspective que nous souscrivons à la réflexion suivante de Paul Ariès :

« Cette libération risque cependant de masquer une véritable colonisation du monde de l'enfance par les valeurs dominantes, c'est-à-dire celles du marché, de la compétitivité. Ce déni d'enfance apparaît alors comme le signe d'un déni d'humanité beaucoup plus général envahissant peu à peu, par (capillarité), toutes les couches de la société. Déni qui frappe d'abord les faibles, les handicapés, les pauvres, les immigrés, les réfugiés, les malades, les chômeurs, les analphabètes, les trop jeunes, les trop vieux, etc. Déni qui vise aussi la part faible de chaque individu au nom de l'efficacité et de sa fonctionnalité [...]. Déni qui marque notre incapacité de nouer des relations altruistes et non dominatrices. Indice d'une violence répandue dans la société qui se déverse sur l'enfance [...]. La cause de l'enfance passe par la défense de notre faiblesse, de notre vulnérabilité. Elle impose de réintroduire la sensibilité à l'histoire donc à la fragilité de toute vie.[...]. La protection de l'enfance est le meilleur moyen de nous prémunir de l'inhumanité. L'enfant constitue en effet la figure hyperbolique de la fragilité du genre humain, du souci de l'autre, de la responsabilité de chaque homme envers son prochain, de l'utopie. »²⁴⁰

²⁴⁰ Paul ARIÈS, *Op. cit.*, p. 208-210

CHAPITRE VIII

LA JUSTICE SOCIALE ET LA SOLIDARITÉ AVEC LES PAUVRES

« Même les murs de la log cabin « parlent ». Nombreux dessins indiens mettant en avant les grands thèmes de la famille ainsi définis : « partage », « vision », « coopération », « hospitalité », « famille », « âge ». Je lis sur un autre dessin : « La création partage tout avec ses créatures, nous donnant, à notre tour, le privilège de partager avec les autres. Puisque rien n'est réellement à nous, nous passons à d'autres les dons de la création, en maintenant fort les cycles de la vie ».²⁴¹

Introduction

Dans l'analyse de la situation des *enfants dans/de la rue* de Lomé nous avons démontré que le « déni de l'enfance », dont ces derniers sont victimes, présente une relation logique avec la substitution de la dynamique de la solidarité qui présidait aux rapports sociaux par la dynamique économique utilitariste monétarisée (cf. chapitres 4 à 6). De fait, quand l'argent devient la principale valeur devant médiatiser les rapports sociaux – jusque dans « le temple » (Mt 21, 12-16) –, c'est le règne de la perversion de la solidarité et de la justice sociale qui s'installe, occasionnant ainsi un processus de dépersonnalisation, de déshumanisation et d'instrumentalisation des personnes socialement vulnérables, pauvres et sans défense, au profit de nouvelles logiques politiques culturelles, religieuses, sociales et économiques.²⁴²

C'est dans ce contexte que la problématique de l'errance juvénile interpelle sur la finalité des projets de société. Aussi, la réflexion théologique à partir de la situation de précarité, d'indigence, et surtout d'insignifiance humaine (ou de pauvreté anthropologique) des *enfants dans/de la rue*, trouve-t-elle un lieu privilégié de

²⁴¹ Propos de Majid RAHNEMA en visite chez les amérindiens de la région de Grand Rapids au Canada. Majid RAHNEMA, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Barcelone, Coéditions Actes Sud, 2003, p. 106.

²⁴² Jésus a fustigé cette primauté donnée à l'argent au détriment de la dignité de la personne humaine garantie par la pratique de la justice et de la solidarité sociale inhérente à la Torah. Nous pouvons nous référer entre autres textes à Mt 23, 14-29 et à Mc 7, 9-13.

corrélation dans l'engagement de Dieu aux côtés des pauvres tel qu'exprimé dans la tradition judéo-chrétienne, engagement auquel doivent être associées les communautés chrétiennes à la suite de Jésus-Christ. C'est d'ailleurs la qualité de cohérence de cet engagement qui détermine l'enracinement et l'adéquation identitaire personnelle et communautaire de celles et de ceux qui se réclament de cette tradition judéo-chrétienne. Ceci justifie que la revalorisation de l'identité ecclésiale comme « Peuple de Dieu » au Concile Vatican II (cf. Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, chapitre 2) soit comprise comme une conséquence de la redécouverte suivante : la communauté chrétienne ne peut se réaliser de façon authentique et harmonieuse, au plan théologique mais aussi au plan anthropologique, qu'à partir de la capacité de convivialité (le vivre ensemble) des croyantes et des croyants dans la dynamique de la mémoire de Jésus. L'exigence de la justice sociale et de la solidarité/souci de l'autre est une des caractéristiques essentielles de cette dynamique. En effet, tous les membres de ce peuple sont appelés à se considérer comme sœurs et frères et à se manifester comme tels par l'unité dans la vérité (l'orthodoxie) et le devoir de solidarité fraternelle non discriminatoire – « Et qui est mon prochain ? » (Lc 10, 29) – ayant pour fondement la sollicitude de Dieu accomplie en Jésus-Christ. Le devoir de justice sociale/charité fraternelle qui implique la solidarité/souci de l'autre apparaît donc comme une caractéristique essentiellement théologique de l'identité de l'Église. Elle est saisie et vécue à la fois comme une exigence d'authenticité et de fidélité et comme une tension eschatologique depuis Israël, peuple de la promesse, jusqu'à l'Église, peuple de Dieu fondé en Jésus-Christ.

La consonance ecclésiologique que nous trouvons à la problématique des *enfants dans/de la rue* s'enracine dans cette praxis de la solidarité/souci de l'autre. Celle-ci trouve ses caractéristiques fondamentales d'une part dans la communauté deutéronomique (Dt 15, 4-11), et d'autre part dans les premières communautés chrétiennes des Actes des Apôtres. La praxis de ces deux communautés nous montre que le pauvre est un sujet à la fois d'émergence et de cohérence ecclésiologique. Leur sens pratique d'une justice sociale et d'une solidarité dépassant les limites de la communauté constitue un modèle « ecclésiogénésique » fondamental à l'être (identité et identification) et à l'agir (mission *ad intra* et *ad extra*) de toute Église. Une telle consonance ne devait-elle pas constituer un ressort important pour l'Église de Lomé dans son appropriation théologique et pratique de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-*

Dieu ? Comment une pratique ecclésiale de solidarité avec les plus petits peut-elle être interprétée comme « sacrement » et comme « actualisation » du salut donné dans le Christ, en tout solidaire de l'humanité jusque dans les bas-fonds de la misère ? Comment la « redécouverte » du souci prioritaire des pauvres, des opprimés et des exclus apparaît-elle comme le lieu herméneutique d'authentification, de fidélité et de reconnaissance de l'Église dans son « être-famille-de-Dieu » ?

Pour ce faire, les expériences bibliques et chrétiennes nous offrent deux axes susceptibles de conférer une légitimité théologique à la praxis des *enfants dans/de la rue* et de la constituer en instance critique de réinterprétation et de contextualisation ecclésiologique : l'impératif de la pratique de la justice sociale et de la solidarité avec les pauvres dans l'Ancien Testament et le souci du pauvre dans la tradition chrétienne catholique subséquente.

1. L'impératif de la pratique de la justice sociale et de la solidarité avec les pauvres dans l'Ancien Testament

D'après plusieurs chercheurs,²⁴³ la quintessence de la législation vétérotestamentaire sur l'impératif de la pratique de la justice sociale et de la solidarité inhérent à la constitution d'Israël comme « Peuple de Dieu » se trouve dans le livre du deutéronome, notamment dans Dt 15, 4-11 et 24, 6-22 que nous citons ici :

15, 4-15 : « [...] Qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi. Car Yahvé ne t'accordera sa bénédiction dans le pays que Yahvé ton Dieu te donne en héritage pour le posséder, que si tu écoutes vraiment la voix de Yahvé ton Dieu, en gardant et pratiquant tous ces commandements que je te prescris aujourd'hui. [...] Se trouve-t-il chez toi un pauvre, d'entre tes frères, dans l'une des villes de ton pays que Yahvé ton Dieu t'a donné ? Tu n'endurciras pas ton cœur ni ne fermeras ta main à ton frère pauvre, mais tu lui ouvriras ta main et tu lui prêteras ce qui lui manque. [...] Certes, les pauvres ne disparaîtront point de ce pays ; aussi je te donne ce commandement : Tu dois ouvrir ta main à ton frère, à celui qui est humilié et pauvre dans ton pays [...]. Tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'a racheté : voilà pourquoi je te donne aujourd'hui cet ordre. »

24, 6-22 : « On ne prendra pas en gage le moulin ni la meule : ce serait prendre la vie même en gage. Si on trouve un homme qui enlève l'un de ses frères, parmi les Israélites, – qu'il l'exploite lui-même ou qu'il le vende, – ce voleur mourra. Tu feras disparaître le mal du milieu de toi [...]. Si tu prêtes sur gages à ton prochain, tu n'entreras pas dans sa maison pour saisir le gage, quel qu'il soit. Tu te tiendras dehors et l'homme auquel tu prêtes t'apportera le gage dehors. Et si c'est un homme d'humble condition, tu n'iras pas te coucher en gardant son gage, tu lui rendras au coucher du soleil, il se couchera dans son manteau, il te bénira et ce sera une bonne action aux yeux de Yahvé ton Dieu. Tu n'exploiteras pas le salarié humble et pauvre, qu'il soit d'entre tes frères ou étranger en résidence chez toi. [...] ; car il est pauvre et il attend impatiemment ce salaire. Tu ne porteras pas atteinte au droit de l'étranger et de l'orphelin, et tu ne prendras pas en gage le vêtement de la veuve. Souviens-toi que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'en a racheté ; aussi je t'ordonne de mettre cette parole en pratique. [...] Et tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Égypte ; aussi je t'ordonne de mettre cette parole en pratique. »

Le livre du Deutéronome est un approfondissement de la Loi. Écrit pour rappeler au peuple élu ses origines et les conditions de sa survie en tant que peuple de Dieu, ce

²⁴³ Cf. Pierre BUIS, *Le Deutéronome*, Paris, Beauchesne, 1969, p. 29 ; A. CLAMER, *Le Deutéronome*, (Bible Pirot et Clamer), Paris, 1946 ; Henri CAZELLES, *Loi israélite*, DBS V, col. 497-529.

livre se présente sous la forme de prédication ou de catéchèse de la Loi mis sous le patronage de Moïse, le grand législateur. La théologie du Deutéronome est celle du « Peuple de Dieu » et de l'Alliance qui le définit. La fidélité aux exigences de l'Alliance est donc rappelée comme la condition *sine qua non* de la survie du peuple et de la réalisation de la promesse. Au cœur de ces exigences, se trouvent l'amour de Dieu et sa sollicitude à l'endroit du « pauvre » ainsi que le respect de la dignité humaine en toute personne, même le « pauvre », comme les deux faces de l'unique réalité d'où Israël se reçoit comme « Peuple de Dieu ». Le devoir de solidarité/justice sociale est une caractéristique essentielle d'Israël, Peuple de Dieu. Ceci nous amène à préciser ce que la littérature biblique entend par « le pauvre ».

1.1. Qui est le pauvre dans la littérature biblique ?

L'Ancien Testament parle beaucoup des pauvres. La Bible hébraïque utilise des termes assez divers pour les nommer et on y note 245 emplois.²⁴⁴ Dans l'Ancien Testament, le pauvre est moins un indigent qu'un inférieur, un petit, un opprimé. Le concept apparaît donc comme une notion sociale couvrant un champ sémantique très large. Aussi le vocabulaire vétérotestamentaire compte-t-il six termes pour désigner le « pauvre » : *Ani*, *Anaw*, *Ebyon*, *Dal*, *Râsh* et *Misken*.

Le terme *Ani* apparaît 80 fois dans l'Ancien Testament hébreu et est traduit dans la *LXX* (la Septante) par *ptochos*, *pénès*, *pénichros*, *tapeïnos* et *praüs*. Il est rendu en français par celui qui est courbé, qui cède, et qui se soumet. *Anaw* dont la signification est proche de celle de *Ani* est traduit de la même manière dans la *LXX* et dans la Bible de Jérusalem par « pauvre », « malheureux », et « humble ». Il y est utilisé 25 fois.

Le terme *Ebyon* (61 fois) est rendu en grec par *ptochos*, *pénès*, *adunatos*, et *tapeïnos*. Il exprime l'attitude de celui qui demande qu'on lui rende justice. L'*Ebyon* désigne une personne sans défense aux prises avec de puissants adversaires à qui elle réclame justice. En français, il est généralement traduit par « pauvre », quelquefois par « indigent », « malheureux » et « humble ».

²⁴⁴ Cf. DBS, *Art.* « Pauvre », Vol. VII, c. 388-389 ; A. GEORGES, « La pauvreté dans l'Ancien Testament », dans Collectif, *La pauvreté évangélique*, Paris, Cerf, 1971, p. 13-35.

Dal, employé 48 fois, a pour racine *dâlal* qui signifie être mince, faible, chétif. Le *Dal*, c'est donc celui qui est physiquement ou socialement faible. C'est la condition de quelqu'un qui n'a « ni poids ni relief dans la société ». ²⁴⁵ Cette signification est rendue en grec par les termes *ptochos*, *pénès*, *pénichros*, *asthénès* ou *asthénein*, et en français par « pauvre », « faible », « miséreux », « chétif ».

Le terme *Râsh* signifie être dépourvu et indigent. Il est traduit en grec par *ptochos*, *pénès*, et *tapeînos*. On le rencontre 21 fois dans la Bible, surtout dans le livre des Proverbes. C'est « un terme neutre pour désigner la condition des démunis au plan socioéconomique ». ²⁴⁶

Enfin le terme *Misken* (4 fois seulement) exprime l'état de celui qui est soumis et dépend d'un autre. C'est le pauvre, l'indigent, le nécessiteux. Il est rendu en grec par *pénès*, *prosdéoménos*, et *ptochos*. Il est le plus méprisé des pauvres.

La richesse sémantique du terme montre que la réalité de la pauvreté qui couvrait une grande partie de la société juive se présentait sous plusieurs facettes. Dans le langage des prophètes, la question de la pauvreté relève avant tout de celle de la justice et de la société. D'où l'insistance sur le respect et le souci du pauvre dans le Code deutéronomique. En somme, le pauvre,

« c'est celui qui, d'une façon permanente ou temporaire, se trouve dans une situation de faiblesse, de dépendance, d'humiliation, caractérisée par la privation de moyens [...] de pouvoir et de considération sociale : argent, rapports, influence, pouvoir, science, qualification technique, honorabilité de naissance, vigueur physique, capacité intellectuelle, liberté et dignité personnelles. [...]. Une telle définition peut inclure tous les frustrés, les laissés-pour-compte, les asociaux, les marginaux [...] ». ²⁴⁷

Le pauvre ainsi défini, nous pouvons en déduire que la pauvreté se réfère davantage à une carence relationnelle et économique que physique. La pauvreté est donc la condition de celui qui n'a personne pour s'occuper de lui, personne à qui parler,

²⁴⁵ Cf. Majid RAHNEMA, *Op. cit.*, p. 144.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 143.

²⁴⁷ Cf. MOLLAT, *Les Pauvres au Moyen Age*, Paris, 1978, p. 14.

personne pour lui tenir la main, personne pour lui demander de ses nouvelles, personne pour répondre à ses besoins, et surtout personne pour lui dire qu'il pourrait être, lui aussi, utile à d'autres. Le pauvre, c'est donc la personne qui se sent complètement déshumanisée, ayant perdu honneur et dignité et qui est totalement isolée du reste de la communauté et des réseaux de solidarité sociale. À cette carence relationnelle et morale, s'ajoute la carence économique et physique. Tous ces manques plongent l'individu dans une condition d'infériorité sociale dégradante.²⁴⁸

Toutefois, l'approfondissement de l'Alliance entraînera un complément de sens au terme « pauvre » qui désignera le juste et l'humble fidèle à Dieu. Et dans le Nouveau Testament, l'incarnation « kénotique » du Christ et son identification aux pauvres et aux petits introduira un changement radical. Désormais le Christ devient le Pauvre par excellence qui est révélé par les pauvres (cf. 2Cor 8, 9).

1.2. Contexte d'émergence de l'impératif de la justice sociale et de la solidarité avec les pauvres

Le livre du Deutéronome situe le peuple d'Israël juste avant l'entrée dans la terre promise alors qu'il est rédigé à une époque où le peuple d'Israël était déjà bien installé en terre promise. En effet, le contexte de sa mise en forme définitive et de sa publication serait celui de la redécouverte de la Torah avec la réforme de Josias autour de 622 avant Jésus-Christ. Mais, les situations qui ont déterminé la nécessité du Deutéronome (« seconde loi ») recouvrent une très large période allant probablement de celle de la prophétesse et juge Déborah (1125 avant Jésus-Christ)²⁴⁹ jusqu'à celle du prophète Jérémie (620 avant Jésus-Christ). C'est également à cette période qu'appartiennent les prophètes suivants : Samuel (1040 à 1010), Nathan (1000-970), Élie (875-850), Élisée (850-790), Amos (760), Isaïe, (740-700), Osée (750), Michée (735), Sophonie (640), pour ne citer que ceux-ci, qui ont tous fait de la justice sociale et de la solidarité de Yahvé avec les pauvres leur cheval de bataille. Le contexte du Deutéronome est celui de

²⁴⁸ Cf. Majid RAHNEMA, *Op. cit.*, p. 141.

²⁴⁹ Cette femme fut à la fois une prophétesse et un juge d'Israël. C'est elle qui a donné le signal d'un combat victorieux contre les Cananéens. Le cantique qu'on lui attribue alors est l'un des textes les plus anciens de la Bible : cf. Jg 4-5.

profondes mutations sociales conséquentes au passage du nomadisme à la sédentarisation.

De fait, avant la sédentarisation, c'est-à-dire entre 1850 et 1150 avant Jésus-Christ, la problématique de la pauvreté n'était pas du tout préoccupante d'autant plus que la solidarité familiale, clanique ou tribale veillait au bien-être de tous les membres de la communauté. Le souci des uns et des autres était au cœur de ce projet social de nature tribale et la cohésion sociale était perçue comme la condition de survie collective et individuelle. Dans un tel contexte, la famille étendue occupait une place centrale et c'est la solidité des liens d'appartenance (« l'être-avec ») – et non pas l'abondance des richesses individuelles – qui assurait la vie et l'épanouissement des uns et des autres.

« Dans ce mode de vie et d'organisation, (souligne Paul-André Giguère), il y a peu de place pour des différences sociales telles qu'elles engendrent un fossé entre des riches et des pauvres. C'est tout le clan qui est riche ou pauvre, et il n'y a pas, en son sein, de différences sociales marquées, à cause de la solidarité qui unit les membres de la société. »²⁵⁰

Bien sûr, certains événements tels que la maladie, la mort, la perte du bétail ou l'agression de tribus ennemies peuvent occasionner des situations d'appauvrissement. Mais, des mécanismes sociaux mis en place par la solidarité rétablissaient l'équilibre et la cohésion sociale. C'est ainsi que la veuve, la personne orpheline ou handicapée et l'étranger (l'immigré) étaient pris en charge efficacement par la coutume ancestrale qui exigeait une sollicitude particulière de toute la communauté à leur endroit. Vu l'importance de cette pratique pour la cohésion sociale et la survie de la communauté, cette coutume ancestrale vis-à-vis des personnes que les circonstances de la vie avaient isolées des liens familiaux a été sacralisée. Et tout membre de la communauté qui refusait de s'y conformer était puni ou exclu. Nous pouvons relever par exemple les lois sacrées du lévirat et du *goëlla* pour la protection de la veuve et de l'orphelin ainsi que celle de l'hospitalité pour l'immigré. Cette période correspond au temps des patriarches Abraham, Isaac, Jacob et ses fils et le leitmotiv de la cohésion sociale résidait en la foi en la solidarité de Yahvé.

²⁵⁰ Paul-André GIGUÈRE, « Partager la détresse des pauvres dans la Bible », dans Paul-André GIGUÈRE, Jean MARTUCCI, André MYRE, *Cri de Dieu. Espoir des pauvres*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Apostolat des éditions, 1977, p. 18.

Avec la sédentarisation, à partir de 1150 avant Jésus-Christ, l'urbanisation et l'apparition de la monarchie vont engendrer des mutations sociopolitiques importantes dont les impacts sur les rapports sociaux seront désastreux pour la convivialité et entraîneront la désintégration sociale, la destruction de Jérusalem en 587 et l'exil de la communauté. Le prophète Samuel mettait déjà le peuple en garde contre les avatars de la sédentarisation qui constitue en fait le passage du statut d'un peuple théocratique/théonomique dont Yahvé est la « tête » au statut monarchique où le roi devient « la tête » au nom de Yahvé.²⁵¹ Voici comment Paul-André Giguère explique la radicalité et les implications de ce changement social :

« Les deux éléments qui vont modifier radicalement la vie sociale sont l'urbanisation et, surtout, l'apparition de la monarchie. [...] Le facteur qui va influencer le plus l'évolution sociale est l'apparition de la monarchie, surtout avec David et Salomon. [...] C'est par les armes que David a conquis son trône, sa ville et ses domaines ; cela suppose qu'il a à son service des bouches à nourrir et des familles à entretenir. Après la pacification de ses états, David s'entourera d'autres serviteurs, qui s'ajoutant à sa famille qu'il faut estimer nombreuse du fait de ses nombreuses épouses et concubines, constitueront une cour assez imposante. La cour de Salomon représente une entité encore plus considérable et plus lourde : outre le harem fabuleux du roi, il faut compter avec des scribes pour la correspondance diplomatique, les archives officielles et la routine administrative, des musiciens, des architectes, des conseillers, des militaires, sans parler du personnel du palais : responsable de l'alimentation, de l'entretien, de la garde. »²⁵²

C'est donc un grand changement qui va ébranler les fondements de la cohésion sociale. Par exemple, pour l'extension des villes, des domaines royaux et la satisfaction des ambitions du roi, certains responsables de famille seront contraints de céder leur terrain cultivable contre rémunération, d'autres seront tout simplement expropriés et, en cas de résistance, assassinés. C'est le cas de Naboth dans 1 Rois 21. C'est ainsi que des familles se verront dépossédées et réduites à la pauvreté. C'est le début de l'apparition des pauvres, non par nécessité, mais par injustice sociale. Et ces pauvres ne pouvaient même plus compter sur la solidarité inhérente aux coutumes ancestrales. Ils étaient plutôt exploités et contraints par surcroît à défrayer les coûts de la vie luxueuse du roi et de ses partisans en payant des impôts de plus en plus lourds. C'est le règne des puissants

²⁵¹ Cf. 1S 8 sur le début et les inconvénients de la royauté en Israël.

²⁵² Paul-André GIGUÈRE, *Art. cit.*, p. 21-22.

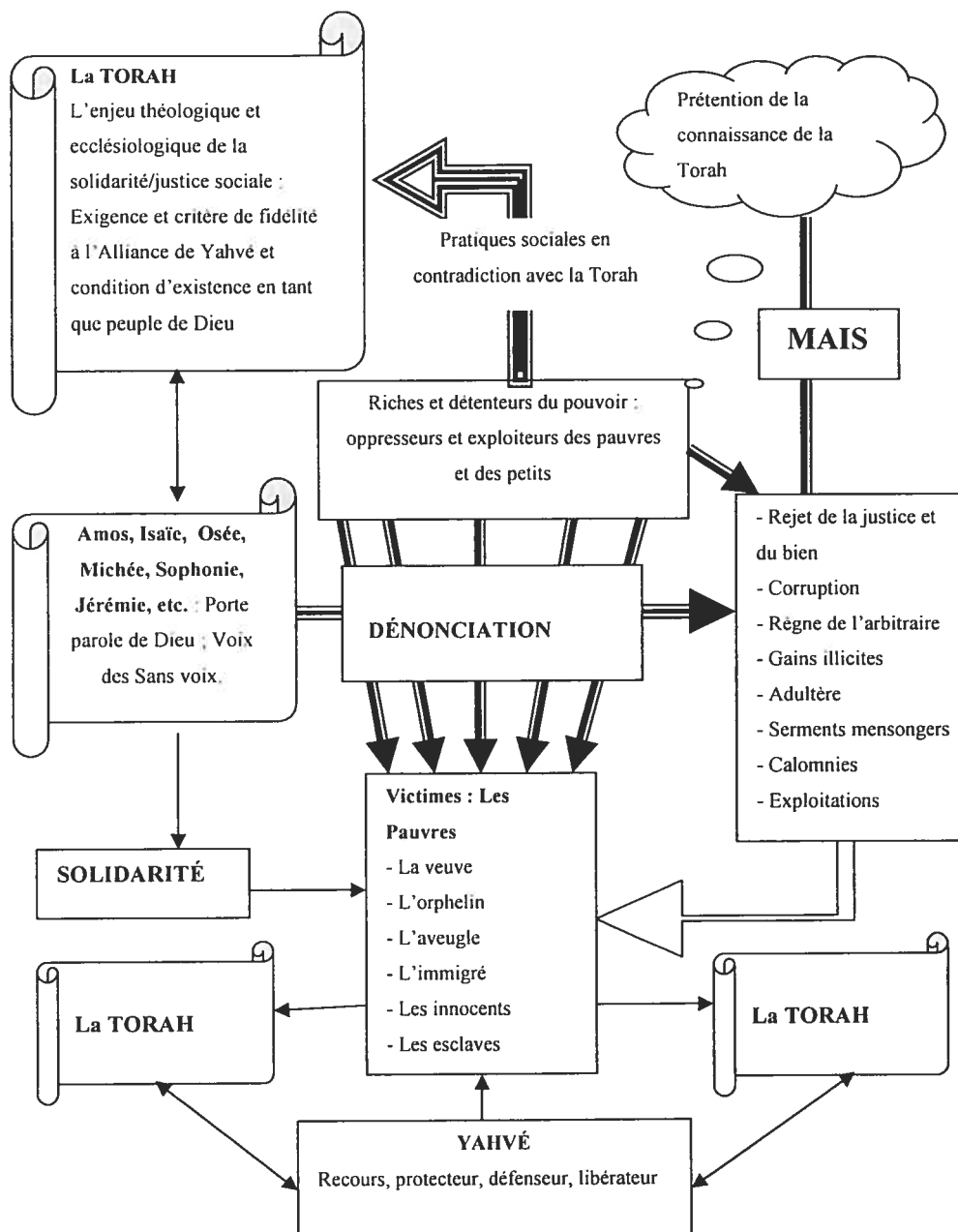
sur les petites gens. La dénonciation du crime crapuleux du roi David par le prophète Nathan nous montre jusqu'à quel point le règne de l'injustice avait pris de l'ampleur. En effet, le roi qui était supposé protéger le pauvre en est devenu le bourreau (cf. 2S 11-12). C'est l'abomination de la désolation, car le pauvre n'avait plus aucun recours social. C'est l'isolement, l'exploitation et la précarité pour la veuve, l'orphelin, l'aveugle et l'immigré. C'est la perversion du principe fondateur du peuple : « Qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi [...]. Tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'a racheté : voilà pourquoi je te donne aujourd'hui cet ordre. » (Dt 15, 4.15 ; 24, 22). Voici comment Philippe Grusson résume la situation :

«Après la sédentarisation, qui a bouleversé l'ancienne vie tribale des nomades, la royauté a fait apparaître un nouveau groupe important : les fonctionnaires. Scribes, administrateurs, juges, officiers, gouverneurs des villes, tous profitent des impôts et des corvées à la charge du peuple. La plupart sont devenus propriétaires de domaines pas toujours légitimes, comme Akhab avec la vigne de Naboth (1R 21). Par ailleurs, le commerce avec les Phéniciens et les Égyptiens permet de rapides fortunes, pas toujours honnêtes : les commerçants fraudeurs sont maintes fois dénoncés (Os 12, 8-9). Cette nouvelle richesse engendre de nouvelles pauvretés, accentuées par l'urbanisation.[...]. Obligés d'emprunter, puis couverts de dettes, les petits paysans sans terre n'ont plus d'autre issue que de devenir journaliers au service des riches, ou même entièrement leurs esclaves. [...]. La société israélite est en train d'éclater : il y a désormais des riches, quelques familles, et des pauvres, beaucoup de pauvres, qui subissent l'engrenage de la misère sans pouvoir en sortir ».²⁵³

Les prophètes voyaient dans ce changement le motif d'un jugement de Yahvé à l'endroit de son peuple. Amos, Isaïe et Jérémie résumeront en deux points le dérapage du peuple : d'abord, le peuple s'est prostitué en accueillant des divinités étrangères et en délaissant le culte du vrai Dieu (cf. Am 3-4 ; Is 28, 7-22 ; Jr 2, 26-37) ; ensuite, le peuple a abandonné la loi morale de la justice pour le prochain, et ne respectait plus les droits sacrés des orphelins, des veuves, des pauvres et des étrangers. La pratique de l'oppression, de la jalousie, du mensonge, du vol et la violation en toute impunité des droits des plus faibles était devenue la norme de vie (cf. Jr 22). La situation telle que décrite par ces prophètes peut être modélisée comme suit :

²⁵³ Cf. Philippe GRUSON, « Qui sont les pauvres », *Les dossiers de la Bible*, n° 32, mars 1990, p. 7.

Figure 12 : La question des pauvres dans la littérature vétérotestamentaire



Tel était le contexte social qui a suscité le caractère impératif du devoir de solidarité/justice sociale du code deutéronomique. La situation était tellement corrompue et désespérante que les cris des prophètes n'étaient même pas entendus puisque les injustices dont souffraient ces pauvres et le dérapage religieux du peuple n'étaient pas perçus comme un mal qui sapait les bases mêmes de la société.

Cette brève étude du contexte deutéronomique nous permet donc d'avancer que la pauvreté sociale était apparue avec le passage de la vie nomade à la vie sédentaire entre le 10ème et le 8ème siècle avant Jésus-Christ. C'est la sédentarisation qui a occasionné l'enrichissement d'un petit nombre au détriment de la majeure partie de la population. Cette évolution économique a été perçue dès son apparition comme une perversion des coutumes ancestrales et une rupture de l'Alliance avec Yahvé, car

« l'amphictyonie²⁵⁴ israélite [...] devait incarner une solidarité quasi organique des membres de la communauté, excluant toute idée de discrimination économique à l'égard de certains membres ».²⁵⁵

Les prophètes avaient donc pris la mesure des conséquences du drame socioreligieux engendré par ce grand changement social : la destruction graduelle du lien social, la désintégration sociale, l'exil et la diaspora.

1.3. Relation entre « l'être-peuple-de-Dieu » et l'exigence de la justice sociale et de la solidarité avec les pauvres

Israël a conscience de son caractère de peuple élu par Yahvé dont les préférences se portent sur les plus pauvres, les plus démunis, les plus déshérités et les plus petits. Il sait aussi que c'est justement dans la petitesse qu'il a été choisi par Dieu comme instrument de salut pour tous (cf. Dt 7, 7 ; Ez 16, 3-14). Aussi pour demeurer « peuple élu », Israël ne devrait jamais perdre de vue son origine de « pauvreté ». Par ailleurs, la réalisation de la promesse postule la libération de tous les membres de ce peuple de la servitude et l'abondance de biens pour tous comme signe de bénédiction divine. Autrement dit, la prospérité du peuple dans tous ses membres serait la manifestation la plus patente de son élection. Yahvé a donné le pays pour qu'il soit partagé par tous ses habitants (cf. Ez 47, 21-23).

Mais, comme nous venons de le montrer, une fois le peuple installé dans la terre promise, des transformations sociales²⁵⁶ ont introduit des zones d'ombre dans le plan de

²⁵⁴ Ce terme désigne la fédération des tribus autour d'un sanctuaire commun.

²⁵⁵ Majid RAHNEMA, *Op. cit.*, p. 75.

Dieu. L'existence des pauvres au sein de la communauté devient alors un démenti pour Israël dans son « être-peuple-de-Dieu » et « instrument de salut pour tous ». En principe, il ne devait pas y avoir de pauvres en Israël (cf. Dt 15, 4).

Le drame que souligne le Deutéronome n'est pas tant l'existence des pauvres – « Certes, les pauvres ne disparaîtront point de ce pays » (Dt 15, 11) –, mais le manque de solidarité et pire le règne de l'injustice sociale qui est une abomination aux yeux de Yahvé. La loi deutéronomique en prend acte et invite à remédier à cette situation, en posant comme un impératif de survie et de reconstitution du peuple, le devoir de solidarité/partage. Il s'agit là d'une nouvelle invitation à se tourner vers l'idéal du désert, une invitation à la conversion en vue du bien être de tous les membres du peuple de Dieu et du respect de la dignité humaine en chacun. C'est dans cette optique que le prophète Isaïe qualifie cette éthique de la solidarité/justice sociale comme l'acte parfait d'adoration et de conversion (cf. Is 1, 10-16). Il est donc évident que l'amour de Dieu n'a de sens que relié à celui du prochain, en particulier des pauvres et des plus petits (cf. Ex 22, 20-26 ; 23, 4-12). « La protestation prophétique contre l'injustice sociale montre une conscience de l'identification immédiate de Dieu à la cause des pauvres et des exploités ».²⁵⁷

1.4. Corrélation entre la situation des pauvres dans l'Ancien Testament et celle des enfants dans/de la rue

L'exploration du contexte deutéronomique nous permet d'affirmer que la pauvreté qui dégrade l'humanité est toujours la conséquence de pratiques sociales injustes. C'est à une conclusion semblable que notre interprétation socio-culturelle de la situation *des enfants dans/de la rue* nous conduit. Dans les deux cas, nous avons constaté que la logique de domination inhérente aux pratiques sociales injustes pervertit inévitablement les valeurs et les rapports sociaux. En ce sens, la grande majorité des

²⁵⁶ Ces transformations sociales sont situées autour des IXe-VIIIe siècles avant Jésus-Christ. Les éditions du Deutéronome s'étendent du VIIIe au Ve siècles avant Jésus-Christ. (Cf. Philippe GRUSON, *Art. cit.*, p. 7 ; Pierre BUIS, *Op. cit.*, p.17-19.

²⁵⁷ Cf. Julio DE SANTA ANA, *L'Église de l'autre moitié du monde, les défis de la pauvreté et de l'oppression*, Paris, Karthala, 1981, p. 187.

acteurs sociaux sont souvent réduits à l'état d'objets et d'instruments à la solde d'un petit groupe. La mise en corrélation de la situation des veuves, des orphelins et des étrangers avec celle des *enfants dans/de la rue* ainsi que de leurs familles est très signifiante à ce propos. Il est vrai, chaque fois que l'injustice sociale prend le pas sur le sens de l'épanouissement solidaire, ciment de la cohésion sociale, et pire se donne le statut de norme ou de loi, les roues de la fabrique des pauvres tournent. Déjà en leur temps, les « vrais prophètes » de l'Ancien Testament ont souligné que les lois ne sont pas toujours du côté de la justice. Elles ont plutôt tendance à protéger les puissants lobbyistes et les riches au détriment des petites gens. Pire encore, des institutions ayant autorité et censées travailler pour l'équilibre de la justice sociale, se transforment en systèmes d'aliénation et d'asservissement des consciences, en construisant leur pérennité sur le dos des pauvres. C'est le cas des leaders politiques et religieux dénoncés par les prophètes tel que Isaïe dont nous citons quelques invectives contre les dirigeants de son temps :

- « *Tes chefs sont rebelles et complices des voleurs, Tous aiment les présents et courent après les récompenses; Ils ne font pas droit à l'orphelin, Et la cause de la veuve ne vient pas jusqu'à eux.* » (Is 1, 23)

- « *Yahvé entre en jugement, avec les anciens et les princes de son peuple : C'est vous qui avez dévasté la vigne, la dépouille du malheureux est dans vos maisons. De quel droit écraser mon peuple et broyer le visage des malheureux ?* » (Is 3, 14-15).

- « *Malheur à ceux qui décrètent des décrets d'iniquité, qui écrivent des rescrits d'oppression pour priver les faibles de justice et frustrer de leur droit les humbles de mon peuple, pour faire des veuves leur butin et dépouiller les orphelins.* » (Is 10, 1-2)

Les prophètes n'avaient donc pas peur d'accuser les rois de construire leur palais sur l'injustice sociale (cf. Jr 22, 13-19), de les qualifier de pasteurs « stupides » (cf. Jr 10, 21) et de bergers qui exterminent le troupeau (Ez 34, 1-22) ; ou encore de les traiter de « chiens muets, incapables d'aboyer » et de « chiens voraces et insatiables ». Ces prophètes seraient-ils aujourd'hui les journalistes, les travailleurs sociaux, les ONG, les objecteurs de consciences, les institutions pour les droits humains et les institutions religieuses ?

Toutefois, les prophètes mêmes peuvent succomber. C'est pourquoi les « vrais prophètes » du contexte deutéronomique mettent en garde contre la perversion et la subversion de certaines « instances prophétiques ». C'est ainsi qu'ils dénoncent des prêtres et des prophètes, qu'ils qualifient de « bandits en embuscade » (Am 6, 9), car leur complicité active dans la dégradation sociale et la déshumanisation des petites gens est au paroxysme.

Cette perversion du sens et de la pratique de la justice, de la solidarité et de la convivialité sociales ne peut que conduire à la désintégration voire à l'anéantissement total d'Israël en tant que peuple. C'est ce qui est résumé dans un oracle du prophète Michée contre les responsables de toutes les instances confondues (politiques, militaires, civiles, administratives et religieuses) qui exploitent le peuple. Cet oracle mérite d'être cité *in extenso*.

« Puis je dis : Écoutez donc, chefs de la maison de Jacob et commandants de la maison d'Israël ! N'est-ce pas à vous de connaître le droit, vous qui haïssez le bien et aimez le mal, (qui leur arrachez la peau, et la chair de sur leurs os) ! Ceux qui ont dévoré la chair de mon peuple, et lui ont arraché la peau et brisé les os, qui l'ont déchiré comme chair dans la marmite et comme viande en plein chaudron, alors, ils crieront vers Yahvé, mais il ne leur répondra pas. Il leur cachera sa face en ce temps-là, à cause des crimes qu'ils ont commis. Ainsi parle Yahvé contre les prophètes qui égarent mon peuple : S'ils ont quelque chose entre les dents, ils proclament : « Paix ! » Mais à qui ne leur met rien dans la bouche ils déclarent la guerre. C'est pourquoi la nuit pour vous sera sans vision, les ténèbres pour vous sans divination. Le soleil va se coucher pour les prophètes et le jour s'obscurcir pour eux. Alors les voyants seront couverts de honte et les devins de confusion ; tous, ils se couvriront les lèvres, car il n'y aura pas de réponse de Dieu. Moi, au contraire, je suis plein de force (et du souffle de Yahvé), de justice et de courage, pour proclamer à Jacob son crime, à Israël son péché. Écoutez donc ceci, chefs de la maison de Jacob et commandants de la maison d'Israël, vous qui exécutez la justice et qui tordez tout ce qui est droit, vous qui construisez Sion avec le sang et Jérusalem avec le crime ! Ses chefs jugent pour des présents, ses prêtres décident pour un salaire, ses prophètes vaticinent à prix d'argent. Et c'est sur Yahvé qu'ils s'appuient ! Ils disent : « Yahvé n'est-il pas au milieu de nous ? Le malheur ne tombera pas sur nous. » C'est pourquoi, par votre faute, Sion deviendra une terre de labour, Jérusalem un monceau de décombres, et la montagne du Temple une hauteur boisée. » (Mi 3, 1-12).²⁵⁸

²⁵⁸ Il y a également un texte de Sophonie qui résume bien la situation : « Malheur à la rebelle, la souillée, à la ville tyrannique ! [...] Ses princes au milieu d'elle sont des lions rugissants ; ses juges, des

Ces constats des prophètes du contexte deutéronomique ne sont-ils pas d'une actualité effrayante dans l'ère actuelle de la mondialisation de la misère ? Si oui, la mobilisation sociale ou charismatique pour la justice sociale et la solidarité/souci de l'autre relève d'une longue tradition humanitaire et religieuse. Il est vrai que Israël n'était ni le premier ni le seul peuple du Proche-Orient ancien à se préoccuper du sort des petits et des pauvres de la société.²⁵⁹ Cependant, l'ancrage spirituel et charismatique de l'engagement sociopolitique des prophètes comme « voix des pauvres » ainsi que leur herméneutique de cet impératif de la pratique de la justice sociale et de la solidarité/souci de l'autre comme une exigence inhérente à la geste du Dieu de l'exode ouvrent à des perspectives qui dépassent la contextualité de leur implication. Ces prophètes, tels des éveilleurs de conscience, nous plongent dans nos propres réalités sociales tissées d'injustice, d'exploitation et de marginalisation. Contre vents et marées et au risque de leur vie, ils n'ont jamais cessé de dénoncer la perversion de la « mémoire d'Israël »²⁶⁰. Ils se sont toujours fait entendre quand Israël s'éloignait de son idéal primitif, comme le souligne Paul-André Giguère :

« Quand les rois et les puissants, par confiscations ou transactions, devenaient les grands propriétaires d'une terre qui, à l'origine, n'appartenait qu'à Dieu seul ; quand les corvées, les taxes, les fraudes de toutes sortes et les prêts usuraires faisaient des pauvres, et les rendaient toujours plus pauvres, jusqu'à les forcer à louer leurs services ou les réduire à l'esclavage ; quand les guerres faisaient et défaisaient des fortunes individuelles ; dans le désordre économique et l'agitation sociale, les prophètes, avec une audace auprès de laquelle les réformes deutéronomiques paraissent presque pâles, se sont faits les défenseurs des classes défavorisées. »²⁶¹

Nous pouvons affirmer que ces prophètes d'hier sont également d'aujourd'hui, car de nos jours, le climat social est loin d'être à l'entraide, au partage et à la fraternité. Selon notre entendement, la rapide croissance du phénomène des *enfants dans/de la rue*

loux de la steppe qui ne gardent rien pour le matin ; ses prophètes sont des vantards, des imposteurs ; ses prêtres profanent les choses saintes, ils violent la Loi. (Mais l'inique ne connaît pas la honte). » (So 3, 1-5).

²⁵⁹ Pour approfondir cet aspect de la question, on peut consulter avec intérêt les livres suivants : André FINET, *Le Code de Hammourabi. Introduction et annotation*, Paris, Cerf, 1973, 159 p. ; Léon EPSZTEIN, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*, Paris, Cerf, 1983, 274 p.

²⁶⁰ « Qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi [...]. Tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'a racheté : voilà pourquoi je te donne aujourd'hui cet ordre. » (Dt 15, 4.15 ; 24, 22).

²⁶¹ Paul-André GIGUÈRE, *Art. cit.*, p. 46.

à Lomé constitue un exemple qui illustre bien jusqu'où l'injustice sociale et le manque de solidarité peuvent conduire les personnes les plus vulnérables de la société.

Par ailleurs, la résistance de ces pauvres enfants à l'anéantissement total font d'eux des prophètes pour l'Église de Lomé et tout le peuple togolais. Leur espérance en Dieu ainsi que leur détermination revêtent ainsi une dimension théologique. Ils sont persuadés que Dieu n'est ni neutre, ni indifférent. Pourquoi cette sollicitude de Dieu, manifestée en ces prophètes d'hier et d'aujourd'hui, n'aurait-elle pas une valeur ecclésiologique ?

2. Le souci du pauvre dans la tradition chrétienne catholique

« Le Christ Jésus qui était de condition divine s'anéantit lui-même prenant la condition d'esclave (Ph 2, 6), pour nous il s'est fait pauvre, de riche qu'il était (2Cor 8, 9). [...] Le Christ a été envoyé par le Père pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, [...] guérir les coeurs meurtris (Lc 4, 18), chercher et sauver ce qui était perdu (Lc 19, 10) : de même l'Église enveloppe de son amour tous ceux que la faiblesse humaine afflige, bien plus dans les pauvres et les souffrants elle reconnaît l'image de son fondateur pauvre et souffrant, elle s'efforce de soulager leur misère, et en eux c'est le Christ qu'elle veut servir. » (Concile Vatican II, Lumen Gentium, n° 8).

2.1. L'exigence de la solidarité : réponse à la pauvreté dans la communauté apostolique

La communauté des croyants, fruit de l'Esprit du Ressuscité agissant par les apôtres, avait conscience dès les origines d'être le Nouvel Israël, le peuple messianique prophétisé par Joël (Jl 3, 1-2). Cette communauté décrite par Luc dans les Actes des apôtres se distingue de la synagogue par trois caractéristiques fondamentales : « la référence au Christ ressuscité, la conviction que ce qui est vécu à l'intérieur de la communauté des croyants a sens pour l'extérieur et enfin l'instauration de rapports économiques nouveaux ».²⁶²

Ces trois caractéristiques induisent une éthique communautaire assez particulière que nous relatent les sommaires des Actes des Apôtres : l'unité de cœur ; l'assiduité à la prière, à l'enseignement des Apôtres ; la fraction du pain, la solidarité fraternelle, la communauté de biens.

Cette vision « idéalisée »²⁶³ fait de la communauté apostolique le lieu de la réalisation de la communauté parfaite dont l'archétype est celle du Deutéronome. L'idéal de la communauté de Jérusalem constituait bien un signe prophétique des temps nouveaux et la fidélité à cet idéal devient un lieu herméneutique d'identification de l'Église de Jésus-Christ. L'harmonie et la charité fraternelle apparaissent donc comme

²⁶² Alain DURAND, *La cause des pauvres*, Paris, Cerf, 1991, p. 67.

²⁶³ Cf. Edgar HAULOTTE, « Les premiers chrétiens : des utopistes, les Actes des Apôtres », *Cahiers Évangile*, n° 7, p. 24-29.

essentielles à la constitution de cette Église née de l'Esprit. C'est ce que nous découvrons à travers la relecture de deux sommaires des Actes des apôtres :

- « [...], ils étaient tous ensemble dans le même lieu [...]. Ils persévéraient dans l'enseignement des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain, et dans les prières. [...]. Tous ceux qui croyaient étaient dans le même lieu, et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. Ils étaient chaque jour tous ensemble assidus au temple, ils rompaient le pain dans les maisons, et prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de coeur, [...]. » (Ac 2, 1. 42-47)

- « La multitude de ceux qui avaient cru n'était qu'un coeur et qu'une âme. Nul ne disait que ses biens lui appartinsent en propre, mais tout était commun entre eux. Les apôtres rendaient avec beaucoup de force témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus. Et une grande grâce reposait sur eux tous. Car il n'y avait parmi eux aucun indigent : [...] et l'on faisait des distributions à chacun selon qu'il en avait besoin. Joseph, surnommé par les apôtres Barnabas, ce qui signifie fils d'exhortation, Lévite, originaire de Chypre, vendit un champ qu'il possédait, apporta l'argent, et le déposa aux pieds des apôtres ». (Ac 4, 32-37).

La volonté et la conscience de la communauté apostolique d'être un signe prophétique des temps nouveaux émergent de ces péripécies. La nouvelle communauté rattachée à « la mémoire » de « Christ » adopte une façon de vivre assez singulière et particulière. Le « souci des uns des autres » étant leur règle d'or, la communauté des biens était devenue pour ces premiers chrétiens le moyen pour s'assurer que la convivialité communautaire permette l'épanouissement de tous et de chacun. Une telle cohésion sociale consécutive à la solidarité vécue dans le quotidien était le ferment de l'expansion sociale et du rayonnement spirituel de ces premières communautés. C'est ainsi qu'elles perpétuaient la « mémoire » du Christ telle que racontée par les témoins qui avaient vécu avec lui (cf. Ac 2, 1. 42-47), « mémoire » dont les éléments caractéristiques interdépendants sont les suivants : l'engagement pour la justice sociale, la pratique d'une solidarité ouverte et non discriminatoire, la pratique du souvenir eucharistique et du soutien spirituel. C'est cette éthique sociale et spirituelle vécue dans le quotidien qui constitue « la communion à la mémoire du ressuscité » et la bonne nouvelle du salut.

La « *κοινωνία* »²⁶⁴ était donc pour ces premières communautés une réalité concrète à savoir un engagement solidaire selon l'éthique de la justice sociale et de la fraternité inaugurée par le Christ. Puisque cette façon d'être était la seule pouvant définir la communauté des croyants, le terme « *κοινωνία* » sera finalement utilisé pour désigner l'Église en tant qu'elle est fondamentalement une communion : communion au Christ, communion des cœurs, communion des biens. Les premiers chrétiens ne dissociaient ou n'établissaient pas un ordre de priorité entre ces différents liens et lieux interdépendants de la convivialité/communion.

Cependant, vers la fin du 1er siècle, l'auteur de l'évangile de Jean a jugé important de rappeler à sa communauté que le lieu privilégié ou le cœur du « faire mémoire » n'est pas le simple rassemblement eucharistique, mais « *l'agapè* » qui anime le cœur de chaque membre de l'assemblée. C'est ainsi que nous comprenons et interprétons l'emphase que cet auteur a mise sur le récit du lavement des pieds (Jn 13, 1-17). Ainsi, la solidarité avec les « petits » devrait être considérée comme le sacrement par excellence du Christ.²⁶⁵ Dans cette perspective, la pratique de la justice sociale et de la solidarité avec les « petits », médiatisée et renforcée par l'anamnèse de la praxis (paroles et actes), résume l'expression de la foi en Jésus-Christ. C'est donc en prenant progressivement conscience de cette nouvelle éthique sociale et spirituelle inaugurée par le Christ que les premières communautés chrétiennes ont compris l'exigence de rupture avec l'ancien ordre social de type pyramidal qui engendrait des rapports sociaux inégalitaires, discriminatoires et excluant où les personnes pauvres, faibles, malades et vulnérables étaient le plus souvent dépouillées de leur dignité humaine et sociale. Pour

²⁶⁴ « La *koinônia* qui, selon saint Paul caractérisait la communauté primitive, avec des formes différentes de mise en commun des biens, inspira l'attitude des premiers chrétiens, pendant plus de deux siècles après Jésus-Christ. Pour Aimé Solignac, la « *koinônia* effective » va de pair avec la « *koinônia* affective », les biens matériels étant perçus comme des « dons » de Dieu devant être « redonnés ». C'est dans cette mise en commun des biens que Justin le Martyr (mort en 167 après Jésus-Christ) reconnaît la marque de la conversion au christianisme : « Nous qui aimions par-dessus tout nous procurer de l'argent et des biens, aujourd'hui nous mettons en commun ce que nous possédons pour le partager avec quiconque est dans le besoin. », Majid RAHNEMA, *Op. cit.*, p. 79-80.

²⁶⁵ C'est dire que pour l'auteur de cet évangile, l'eucharistie doit être interprétée et vécue à partir de « l'Agapè » (justice sociale et « souci des uns des autres »). Autrement dit, sans Agapè, pas d'eucharistie, sinon des célébrations vides de sens. Nous pouvons affirmer, sans craindre de nous tromper, que pour l'évangéliste, le lavement des pieds est « le signe » par excellence qui concentre l'ensemble de l'activité historique de Jésus. Ce signe exprime, plus que tout autre discours et tout autre épisode, la « mémoire » de Jésus.

ces communautés, il était devenu important de ramer à contre-courant afin de témoigner de l'engagement de Dieu aux côtés de l'humanité, dans la dynamique nouvelle initiée par Jésus, accomplissant ainsi le dessein de Dieu pour le nouveau Israël : « pas de pauvres chez toi » (Dt 15, 4).

C'est ainsi que Luc rend compte de « l'utopie » des premières communautés chrétiennes des Actes des apôtres. Il s'agit d'un idéal d'amour contre la pauvreté, un idéal de justice sociale et de solidarité contre l'exploitation éhontée des pauvres et des petits. La communauté des biens étant l'expression de la communion à une même foi, elle était réellement vécue comme une participation à la kénose du Christ qui s'est fait pauvre pour atteindre le plus pauvre afin de le sortir de la pauvreté (cf. Ph 2, 6-11).

Mais, si, trente ans après, Luc a senti le besoin de raviver le souvenir de cette communauté apostolique, c'était pour réaffirmer que la mémoire subversive du Christ demeure la seule mesure de la solidarité au sein de la communauté et le seul critère d'évaluation des pratiques contemporaines afin de parer aux comportements de domination marginalisant et excluant, telle la discrimination pratiquée par les « hébreux » à l'endroit des « hellénistes », rapportée dans Ac 6, 1-7 :

« En ce temps-là, le nombre des disciples augmentant, les Hellénistes murmurèrent contre les Hébreux, parce que leurs veuves étaient négligées dans la distribution qui se faisait chaque jour. Les douze convoquèrent la multitude des disciples, et dirent : Il n'est pas convenable que nous laissons la parole de Dieu pour servir aux tables. C'est pourquoi, frères, choisissez parmi vous sept hommes, de qui l'on rende un bon témoignage, qui soient pleins d'Esprit Saint et de sagesse, et que nous chargerons de cet emploi. Et nous, nous continuerons à nous appliquer à la prière et au ministère de la parole. Cette proposition plut à toute l'assemblée. Ils élurent Étienne, homme plein de foi et d'Esprit Saint, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parménas, et Nicolas, prosélyte d'Antioche. Ils les présentèrent aux apôtres, qui, après avoir prié, leur imposèrent les mains. La parole de Dieu se répandait de plus en plus, le nombre des disciples augmentait beaucoup à Jérusalem, et une grande foule de prêtres obéissaient à la foi. »

En définitive, c'est dans la mesure où la communauté est un lieu d'une solidarité davantage vécue que professée, et qui se traduit par la reconnaissance de tous les membres comme des sujets engagés au même titre pour travailler à l'avènement du Royaume, qu'elle peut prétendre être le lieu de « la mémoire » du Christ. De l'idéal de vie de la communauté chrétienne post-pascale des Actes des Apôtres, il ressort que le

« Nouveau Peuple de Dieu » se comprend et se définit comme le lieu d'accomplissement de la solidarité vécue dans l'Alliance deutéronomique. La relation évangélique aux autres y apparaît comme une caractéristique déterminant « l'être-chrétien » lui-même. Dans la communauté des Actes, « le souci les uns des autres » n'était plus considéré comme une simple exigence éthique ; il a acquis une dimension théologique d'autant qu'il exprime non seulement la conscience que l'Église avait eue, dès les origines, de sa mission, mais surtout du fait que son « être-peuple-de-Dieu » est lié à sa fidélité à cette dynamique christique.

*« Les croyants que le Seigneur ressuscité rassemble dans le feu de l'Esprit sont devant Dieu cœur unique et âme unique dans la foi et la prière, le partage des biens spirituels et matériels, les rapports sociaux de fraternité qu'appelle l'exigence du Royaume ».*²⁶⁶

La description de la communauté des Actes est sans doute idéalisée. Toutefois, sa conscience d'être le lieu de l'avènement du Royaume est assez vive. Le fait de préciser que « aucun membre de la communauté n'était dans le besoin » (Ac 4, 34 ; 2, 45) constitue la réalisation de l'Alliance deutéronomique : « Qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi. [...] » (Dt 15,4). Le souci « les uns des autres » et surtout du « pauvre » était donc perçu comme ce qui « fait » la communauté. Mieux encore, c'est la solidarité à partir du pauvre qui crée le peuple rénové, car, dans la « Bonne Nouvelle » du Christ, « la figure concrète du règne de Dieu qui vient est la communauté des pauvres ».²⁶⁷ La solidarité avec le « pauvre » est donc au centre de toute « ecclésiogenèse ».

2.2. L'attitude de l'Église post-apostolique face au défi de la solidarité avec les pauvres au cours des siècles

Tout au long de l'histoire, l'Église a toujours eu un souci particulier des pauvres et des opprimés. Cette attitude est une expression de fidélité au Christ qui a voulu construire son Royaume à partir des pauvres et des exclus en se faisant solidaire d'eux.

²⁶⁶ Cf. Jean-Marie René TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'Ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1992, p. 39.

²⁶⁷ Cf. Jürgen MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit, une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Paris, Cerf, 1978, p. 453 ; Cf. Lc 4, 18 ; 19, 10.

Elle est également une exigence de fidélité à la tradition apostolique caractérisée par une solidarité agissante et une valorisation de la dignité humaine du pauvre et des marginaux de la société contemporaine (cf. Ac 2, 44-45 ; 4, 34 ; 11, 29-30 ; Ga 2, 2.10 ; Jc 2, 2-6). Le souci des pauvres est donc une préoccupation ecclésiale et apostolique.²⁶⁸ L'engagement des chrétiennes et des chrétiens de tout temps et dans tous les lieux en faveur des pauvres a toujours eu pour source d'inspiration et appui la foi en Jésus-Christ. Il manifeste également le visage du Dieu de Jésus-Christ qui est le Dieu libérateur des pauvres et des opprimés.²⁶⁹

Mais le rapport des chrétiennes et des chrétiens aux pauvres, aussi bien la situation des pauvres dans l'Église que la position des croyantes et des croyants par rapport aux pauvres, a connu un certain nombre de variations historiques et d'accentuations différentes selon les cultures, les lieux et les époques.²⁷⁰ Ainsi, avec Leonardo Boff, nous pouvons distinguer, au cours de l'histoire de l'Église, « trois attitudes de base à l'égard des pauvres, attitudes qui s'entrelacent sans s'exclure, mais où l'on discerne toujours une tendance dominante ».²⁷¹

En effet, le Christ a inauguré les temps nouveaux par des signes qui concernent les pauvres ou mieux encore par des signes qui indiquent la réintégration sociale des pauvres, des exclus, bref de tous les marginaux dans leur dignité (cf. Mt 11, 5 ; Lc 4, 18). Il a voulu partir des pauvres pour pouvoir rejoindre tout le monde. Son comportement constituait un défi et provoquait un bouleversement des hiérarchies établies. En faisant des pauvres et des exclus les premiers du nouveau peuple de Dieu, le Christ opérait une véritable révolution (cf. Mt 21, 31-32). Il ne s'agissait plus seulement de faire aumône aux pauvres mais surtout de les traiter en dignité égale comme les autres. En plus il s'identifie à chacun d'eux et proclame que l'homme défiguré mérite plus d'attention que tous les autres (cf. Mt 25, 40). Ce faisant, Jésus se révèle non seulement comme le défenseur et le libérateur du pauvre mais aussi comme étant le Pauvre par excellence (cf. 2Cor 8, 9). Avec Jésus, la solidarité avec le pauvre est

²⁶⁸ Cf. Leonardo BOFF, *François d'Assise*, Paris, Cerf, 1986, p. 79.

²⁶⁹ Cf. Julio DE SANTA ANA, *Op. cit.*, p. 34.

²⁷⁰ Cf. Alain DURAND, *Op. cit.*, p. 53.

²⁷¹ Cf. Leonardo BOFF, *Op. cit.*, p. 79.

devenue le nouveau lieu herméneutique de la réalisation du Royaume de Dieu. L'Église du Christ apparaîtra dès lors comme le fruit de la rencontre du Pauvre et des pauvres, dans la mouvance de l'Esprit.

C'est pourquoi les premières communautés chrétiennes ont naturellement pris le relais de la pratique de Jésus vis-à-vis des pauvres (première attitude). Ces communautés avaient conscience que leur destin se trouve dans la fidélité agissante à l'Esprit du Christ. Elles étaient formées en majorité de pauvres vivant dans la solidarité mutuelle et le partage. Il n'y avait pas ou il ne devait pas y avoir de discrimination entre ceux qui possédaient et ceux qui ne possédaient pas. L'idéal des Actes était sans cesse placé devant eux. Le christianisme des premiers siècles a donc humanisé en profondeur les relations sociétales. « Il a donné de la dignité aux pauvres et les a mis sur pied d'égalité et de respect avec tous les autres humains ».²⁷² Nous pouvons affirmer que l'Église du premier siècle jusqu'au début du quatrième siècle se considérait comme la communauté des pauvres dans l'esprit de l'idéal deutéronomique renouvelé et approfondi dans la « mémoire » du Christ.

Malheureusement, à partir de la paix constantinienne (en l'an 313), et surtout de Théodose, l'alliance hiérarchique *Église-État* a introduit une discrimination au sein des communautés chrétiennes. C'est à cette période que remonte l'apparition de la classe des « simples chrétiens » (*plebs christiana*) de la base et celle des « dignitaires » (*nobiles*) que constitue la hiérarchie ecclésiastique hissée à la coupole et dominant (pesant) sur la base. Au cours de cette longue période, les clercs, souvent issus de familles nobles, portaient même des insignes de rang impérial et princier et la diaconie ministérielle revêtait davantage le caractère de pouvoir (*potestas*) et de rang social que de service. Ce fut une véritable falsification de la « mémoire » de Jésus lavant les pieds de ses disciples. Cette perversion du christianisme²⁷³ commencée avec l'ambiguë conversion du fin politicien/guerrier que fut Constantin perdure jusqu'à aujourd'hui dans l'Église catholique. Dès lors, la solidarité et la compassion mutuelles qui prévalaient dans les premières communautés changent de direction et deviennent unilatérales (deuxième

²⁷² Cf. *Ibidem*, p. 80.

²⁷³ Jacques ELLUL parlera plutôt de « subversion du christianisme » ; Cf. Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984, p. 41-51 ; 144-155.

attitude) : des nobles vers les simples fidèles. C'est ainsi que la grande majorité des membres des nouvelles communautés émergentes vont être démis du statut de sujets/acteurs de la convivialité et de la solidarité chrétiennes.

Dans cette dialectique, la charité fraternelle finit par prendre la forme de « l'assistentialisme » et du « paternalisme ». La stratégie politico-pastorale de cette époque était celle de l'aide au pauvre de la part du riche, le pauvre étant considéré comme un objet de charité pour le riche et facilitant son salut éternel.²⁷⁴ Le pauvre n'avait donc pas droit à la même dignité ni au même respect que le riche. Pourtant, théologiquement parlant, on soutenait que servir le pauvre, c'était servir le Christ.

« Cette lecture paradoxale a fait du secours aux enfants un instrument de l'économie du Salut. Saint Augustin a rappelé pourtant aux hommes que les faibles doivent être aimés pour eux-mêmes et non parce qu'ils permettent par leur pauvreté de faire l'œuvre de Dieu : « Nous ne devons pas désirer qu'il existe des malheureux pour nous permettre d'accomplir des œuvres de miséricorde. Il vaut mieux ne pas avoir besoin de donner du pain aux affamés et de vêtir les dénudés. L'amour qui donne à un être heureux que tu ne peux aucunement aider est plus authentique. Car lorsque tu aides un pauvre, peut-être désires-tu t'élever devant lui et qu'il te soit inférieur. Désire qu'il soit ton égal. »²⁷⁵

Toutefois, sous la mouvance de l'Esprit, cette immersion de l'Église dans les structures temporelles de l'empire, liée à sa nature théandrique, n'a pas eu que des impacts négatifs sur l'identité et la mission de l'Église. Elle lui a aussi permis de méditer sur sa vraie noblesse qui lui vient de la kénose même du Christ. Ainsi, en faisant du ministère de la solidarité avec les pauvres une option préférentielle, l'Église a progressivement pris conscience de deux choses : d'une part, la vraie noblesse n'est pas à l'image de celle de ce monde et n'est pas liée à la possession ou non des biens matériels ; d'autre part, elle se refuse de considérer la simple pauvreté matérielle comme une valeur évangélique. Il s'agit là d'une redécouverte d'un supplément de sens de la notion de pauvre qui rejoint celle des *anawim* de l'Ancien Testament, cette pauvreté qui se définit comme une totale disponibilité à Dieu et une profonde solidarité avec les autres. C'est la pauvreté même du Christ qui se dépouille de tout pour permettre à tout

²⁷⁴ Cf. Julio DE SANTA ANA, *Op. cit.*, p.151.

²⁷⁵ Paul ARIÈS, *Op. cit.*, p. 49.

être humain de retrouver sa dignité d'enfant de Dieu. L'Église, dans cette perspective, qualifiera l'incarnation comme le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de sa propre noblesse et de sa propre pauvreté. Dans le Christ, l'Église est, « *in se* », pauvre et servante des pauvres.

Des courants charismatiques au sein de l'Église ont illustré, durant cette période, cette conception fondamentale de l'Église des pauvres, même si apparemment les structures de puissances temporelles et spirituelles de l'Église étaient entachées des scories de la conception mondaine de la noblesse. Ces courants religieux prophétiques invitaient l'Église à passer de la « libéralité envers les pauvres » (*liberalitas erga pauperes*) à la « vie avec les pauvres » (*conservatio inter pauperes*).²⁷⁶ Il s'agit de vivre la tension dialectique permanente de l'*Ecclesia semper reformanda*. Cette tension, caractéristique de l'eschatologie vécue au quotidien, montre que l'Église, dans sa nécessaire immersion dans le monde, est et doit demeurer la conscience du monde. Elle a pour vocation d'entraîner ce dernier vers son accomplissement total dans le Christ. En se reconnaissant pauvre et en se manifestant comme servante du « Pauvre » dans les pauvres, l'Église révèle simultanément à tout humain sa dignité fondamentale et son égalité en humanité avec n'importe quel autre humain.

Avec le Concile Vatican II, (troisième attitude), l'Église fera un pas de plus dans la redécouverte de son identité et de sa mission d'une Église des pauvres car, comme l'affirme Leonardo Boff, elle n'avait pas encore réussi, jusque-là, « à être une Église avec les pauvres, et moins encore une Église des pauvres ».²⁷⁷ En effet, la question de la solidarité avec les pauvres est apparue au Concile comme étant une question primordiale pour la vie et la mission de l'Église, surtout dans les pays dits du Tiers-Monde. Le Concile affirme en substance que la solidarité de l'Église avec les pauvres ne se limite pas à une simple dimension éthique. C'est une solidarité d'ordre théologique qui se fonde

²⁷⁶ Ces courants religieux dont certains ont été taxés d'hérétiques sont nés entre le XIIe et le XIIIe siècle : les Patarins, les Pauvres de Lyon, les Vaudois, les Albigeois, les Humiliés, les Franciscains, les Servites et les Dominicains. Les Bénédictins remontent au VIe siècle.

²⁷⁷ Leonardo BOFF, *Op. cit.*, p. 86.

sur la kénose du Christ, son action envers les pauvres et son identification à ces derniers.²⁷⁸

C'est dans ce sillage que les théologies de la libération ont surgi avec des accents particuliers et diversifiés sur l'option préférentielle²⁷⁹ ou prioritaire pour les pauvres. En poussant à fond l'intuition de l'option préférentielle pour les pauvres, les communautés chrétiennes latino-américaines ont amené l'Église universelle à redécouvrir la praxis de ses origines. Le Pape Jean-Paul II dira même que « cette option est celle de l'Église tout entière », ²⁸⁰ car c'est là que se trouve aujourd'hui un véritable enjeu ecclésiologique pour l'Église du troisième millénaire :

*«Être une Église pour les pauvres n'est pas suffisant. Être une Église avec les pauvres, bien que nécessaire, n'est pas encore assez. La situation des pauvres dont notre monde nous aide à redécouvrir l'origine de l'Église aux temps du Nouveau Testament, et nous demande de devenir à nouveau cette Église des pauvres – une Église vivant par la grâce de Jésus-Christ qui se fit pauvre pour notre salut, pour que «par sa pauvreté nous puissions être riches» (2 Cor 8, 9) ».*²⁸¹

2.3. Corrélation critique entre le « souci du pauvre » et la pratique chrétienne vis-à-vis des enfants dans/de la rue

L'enjeu d'une ecclésiologie catholique évangéliquement enracinée et sociologiquement efficiente semble se jouer autour de la place du pauvre dans l'Église : le pauvre est-il au centre de l'Église ou à la périphérie ? Dans cette optique, l'absence de solidarité avec les *enfants dans/de la rue* peut être interprétée comme une érosion de l'enracinement chrétien de l'Église. En ce sens l'interaction avec ces enfants devient un prisme à travers lequel la teneur christique de l'ecclésiologie est jaugée. En effet, ces derniers interpellent l'Église à repenser son identité et à reformuler les priorités de sa mission en fonction des nouveaux lieux d'où le Dieu de Jésus-Christ s'adresse au

²⁷⁸ Cf. Concile Vatican II : *Lumen Gentium*, n° 8 ; 38 ; 41 ; 42 ; 46, *Gaudium et Spes*, n° 27 ; 88.

²⁷⁹ Medellin 1968 et Puebla 1979. C'est à Puebla que fut forgée l'expression « option préférentielle pour les pauvres » pour signifier que les pauvres sont devenus interlocuteurs de l'ecclésiologie contemporaine, son nouveau lieu herméneutique.

²⁸⁰ « Discours du Pape Jean-Paul II aux Philippines », *Observatore Romano* du 8 mars 1981, p. 5.

²⁸¹ DE SANTA ANA Julio, *Op. cit.*, p. 42.

monde. Ainsi, les *enfants dans/de la rue* posent-ils à l'Église de Lomé la question de sa véritable identité et de sa capacité d'être ferment d'humanisation, instance de socialisation et enfin sacrement de salut, au cœur d'une société où les personnes pauvres et vulnérables sont de plus en plus exclues de toute participation citoyenne digne et responsable. Ils rappellent que c'est en se disant à partir de ces personnes souvent occultées pour des raisons de « polissage de l'image du pays », ou stigmatisées, exploitées et réduites à une « tierce citoyenneté »²⁸² que l'Église peut faire sens aujourd'hui. En effet, de nos entrevues avec ces enfants, nous avons compris que la construction identitaire de l'Église en tant que « famille-de-Dieu » ne peut advenir tant qu'il n'y aura pas une empathie engageante aux côtés de celles et de ceux en qui l'image de Dieu est bafouée. Cette préoccupation fut celle du Concile Vatican II :

« Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire. » (Concile Vatican II, Gaudium et Spes, n° 1)

L'Église, par la voix de ses pasteurs, en l'occurrence des Pères conciliaires,²⁸³ a donc affirmé sa volonté de remettre le souci du pauvre au cœur même des préoccupations ecclésiales en stigmatisant les éléments de la civilisation contemporaine qui ne favorisent pas un épanouissement intégral et harmonieux des humains : rapports sociaux viciés, dénuement matériel et mépris des défavorisés de toutes les collectivités humaines. Ce sont ces éléments qui, en tout temps et sous tous les cieux, constituent le terreau qui engendre les pauvres et les marginaux.²⁸⁴ Toutefois, un fossé demeure entre le passage du discours de l'Église à la pratique concrète sur le terrain. C'est comme Jésus disait des pharisiens : « ils disent mais ils ne font pas » (Mt 23, 3). L'attention à cet écart, entre l'enseignement doctrinal et les praxis ecclésiales et chrétiennes vis-à-vis des

²⁸² Dans la logique de l'usage de l'expression « Tiers Monde », est conférée – *mutatis mutandi* – une « tierce citoyenneté » aux *enfants dans/de la rue*. Ils constituent les éléments de la périphérie externe du Tiers Monde.

²⁸³ Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 63.

²⁸⁴ Cf. Julio DE SANTA ANA, *Op. cit.*, p.5.

enfants dans/de la rue, mis en exergue par les pratiques de ces derniers, offre à l'Église de Lomé de traduire dans ses réflexions ecclésiologiques et dans ses orientations pastorales l'invitation du Pape Jean-Paul II à l'ensemble de l'Église d'Afrique :

« L'Église en Afrique, conformément à sa vocation, se situe (doit se situer) résolument du côté des opprimés, des peuples sans voix et marginalisés. Je l'encourage fermement à continuer à porter ce témoignage. L'option préférentielle pour les pauvres est « une forme spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne dont témoigne toute la tradition de l'Église. [...] L'intérêt actif pour les pauvres — qui sont, selon la formule si expressive, les pauvres du Seigneur — doit se traduire, à tous les niveaux, en actes concrets afin de parvenir avec fermeté à une série de réformes nécessaires. »

De fait, il ne suffit plus de prêcher, de « promulguer les plus belles encycliques, de publier les plus magnifiques lettres épiscopales. Il faut y mettre le poids du geste ».²⁸⁵ Le Pape Paul VI n'avait-il pas affirmé que le monde a davantage besoin de témoins que de maîtres ?²⁸⁶ Les *enfants dans/de la rue* de Lomé nous ramènent continuellement à cette réalité quand ils tendent la main pour quêter des sous et leur cœur pour un peu d'attention. Jésus lui-même n'a-t-il pas affirmé que, seules les personnes qui s'engagent dans les enjeux terrestres les plus vitaux de leur prochain, peuvent se réclamer de lui ? (cf. Mt 25, 31-46). L'édification de « l'Église des pauvres », véritable famille de Dieu, « passe donc par la solidarité humaine la plus radicale. Celle que révèle la crucifixion de l'esclave en dehors des murs de la cité. Ce qu'il faut d'abord évaluer, c'est le péché multiforme de l'exclusion »,²⁸⁷ celle là même qui ne donne pas « place et parole » à certains enfants dans l'Église de Lomé. Ainsi, en se mettant du côté des pauvres et des petits dans la périphérie, Jésus nous remet sur l'orbite de sa dynamique subversive. Une fois de plus, il remet le pauvre, le petit, le laissé-pour-compte au cœur du projet de Dieu. Même si la redécouverte de l'Église comme « Église des pauvres » est « la réaffirmation

²⁸⁵ Paul-André GIGUÈRE, *Art. cit.*, dans Paul-André GIGUÈRE, Jean MARTUCCI, André MYRE, *Op. cit.*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Apostolat des éditions, 1977, p. 119.

²⁸⁶ « L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres - disions-Nous récemment à un groupe de laïcs - ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins »; Paul VI (Pape), « Allocution aux membres du Conseil des Laïcs (2 octobre 1974) », dans *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, Vol. 66 (1974), p. 568.

²⁸⁷ Jacques GRAND'MAISON, « Préface », dans Paul-André GIGUÈRE, Jean MARTUCCI, André MYRE, *Op. cit.*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Apostolat des éditions, 1977, p. 8-9.

d'une ancienne tradition théologique », ²⁸⁸ tout reste à vivre, car ce n'est pas tant l'enseignement ou l'attention de l'Église vis-à-vis des pauvres qui font défaut. C'est plutôt l'engagement à leurs côtés pour plus de justice sociale. L'Église ne devrait-elle pas montrer plus d'audace par des prises de position claires et des actions prophétiques concrètes vis-à-vis des grandes injustices et des catastrophes humanitaires résultant de certaines politiques ou de certaines pratiques économiques ? Malheureusement, les pratiques courantes de la hiérarchie ecclésiastique donnent raison à ceux qui affirment que, depuis Constantin, l'Église catholique est davantage du côté des « puissants » que de celui des « humbles ». Sinon, comment expliquer ou justifier l'amputation d'un verset du Magnificat – « il a renversé les potentats de leurs trônes et élevé les humbles » (Lc 1, 52) – pendant une messe papale célébrée en présence d'un dictateur mondialement reconnu comme tel ? ²⁸⁹ Une Église du « *politicaly correct* » pourrait-elle encore se réclamer de Jésus-Christ ? Serait-elle encore une Église des pauvres ?

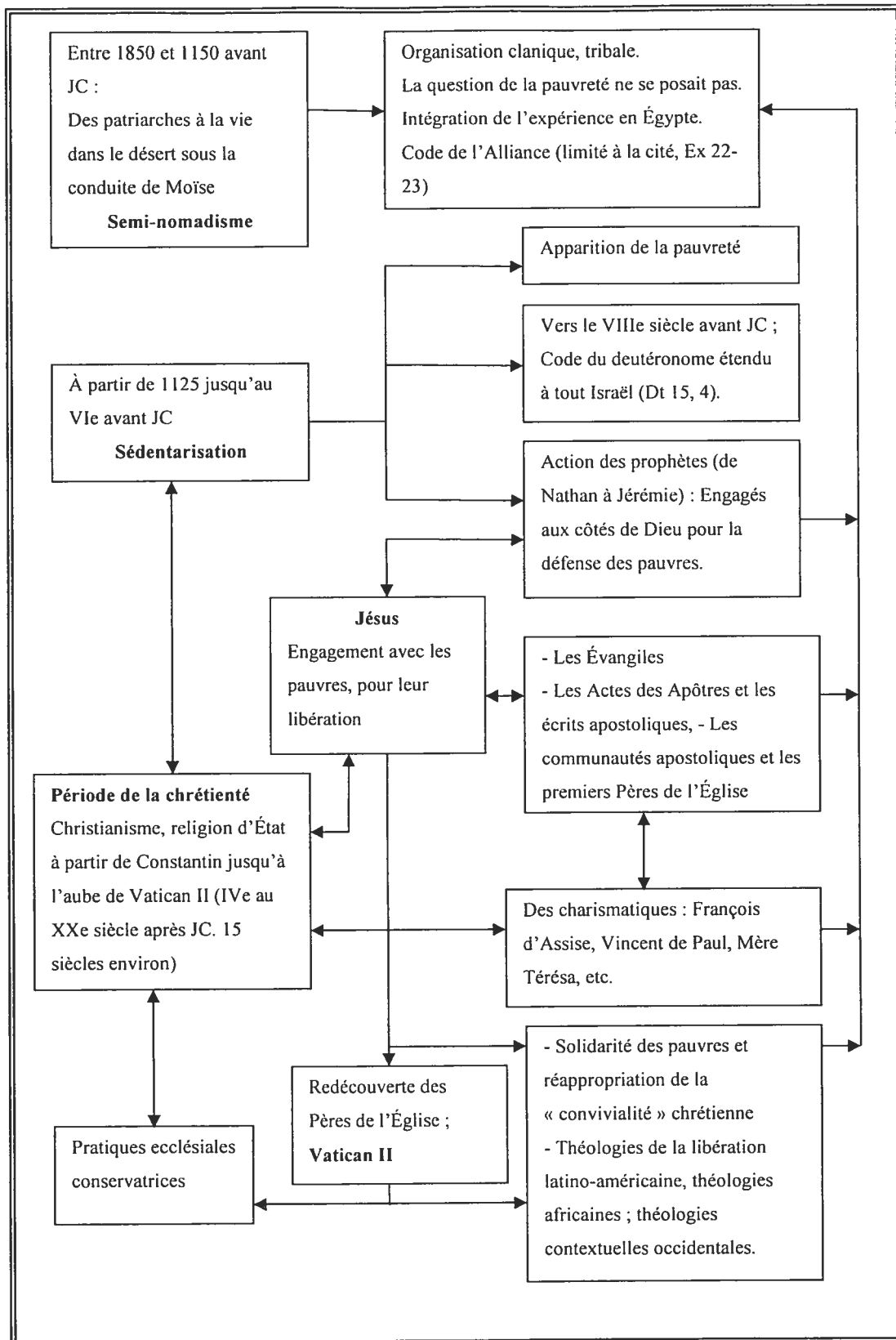
C'est ainsi que la problématique des *enfants dans/de la rue* nous a amené à la question de la pauvreté ²⁹⁰ sous toutes ses formes dont le défi est d'une actualité dramatique pour l'Église de Lomé. Le schéma qui suit permet une vue d'ensemble de toute la tradition judéo-chrétienne sur le sujet.

²⁸⁸ J. David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne, histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995, p. 585.

²⁸⁹ Cf. Groupe Paroles, *Une Église pour le XXI^e siècle. Livre blanc*, Paris, Bayard/Desclée de Brouwer, 2001, p. 105. « Par ailleurs, on ne peut que regretter la démarche du cardinal Sodano auprès du ministre anglais de la justice en faveur de ce même Pinochet. C'est tout simplement scandaleux » (*Idem*).

²⁹⁰ Nous ne pouvons pas résister à la tentation de reproduire ici cette réflexion combien significative de Majid sur ce concept de la pauvreté : « Le mot pauvreté est un mot vertigineux. Pour beaucoup, c'est le désespoir absolu, le labyrinthe sans issue que toute lumière a quitté. Pour d'autres, la misère qui ronge le corps et l'âme comme un rat affamé. Pour d'autres encore, un mot commode et rentable dont on a appris à se servir pour acheter des armes, pour augmenter le surendettement au nom de l'éradication de la pauvreté. [...]. Enfin, pour bien des gens de qualité, elle est la honte, la honte de n'avoir plus un sou à offrir à ceux chez qui il pourrait faire naître un sourire. Le choix de la pauvreté a certes été, pour les meilleurs des humains, la voie de la liberté totale. Pourtant dans les sociétés modernes, ce choix est devenu si difficile que la peur d'être socialement défini comme « pauvre » suffit à déstabiliser et à aveugler : le sujet ainsi désigné est aussitôt identifié à un « bon à rien », à un parasite totalement démuné condamné à demander sans jamais pouvoir donner en retour. Ainsi, le pauvre finit lui-même par consentir à l'idée qui est faite de lui : il intériorise sa honte et devient cet objet manipulable dont la survie ne dépend plus que d'un autre – un autre qui fait d'ailleurs tout pour ne pas l'avoir autour de lui. », Majid RAHNEMA, *Op. cit.*, p. 129-130.

Figure 13 : La question des pauvres dans la tradition judéo-chrétienne



Conclusion

Le critère ultime et unique de l'appartenance au peuple de Dieu et de l'entrée dans le royaume est, dans le discours eschatologique de Matthieu, la pratique effective de la solidarité/justice sociale, surtout à l'endroit des plus pauvres et des plus petits (cf. Mt 25). Dès lors, l'*enfant dans/de la rue* est « Dieu à visage d'humain ». C'est d'ailleurs de cette façon seulement que Dieu s'est révélé à nous en Jésus-Christ. Aussi, tout regard porté sur un *enfant dans/de la rue* atteint le Christ lui-même.

Dans notre Afrique, où la pauvreté est décrite en des termes apocalyptiques par les médias et où l'avenir de nombreux pauvres est plus que jamais hypothéqué et sacrifié sur les autels des intérêts inavoués, l'Église d'Afrique, qui se reconnaît comme *Église-famille-de-Dieu*, doit pouvoir puiser dans sa foi au Christ et dans les traditions ecclésiales et culturelles qui la façonnent des ressources nécessaires pour vivre une solidarité contagieuse avec les plus pauvres. La solidarité/justice sociale pour le respect de la dignité humaine des personnes les plus vulnérables de la société doit être le nouveau mode théologique d'inculturation de cette Église. Dans cette nouvelle dynamique ecclésiologique où se joue l'avenir des pauvres, on ne dira plus tout simplement *ubi Christus, ibi Ecclesia* (là où est le Christ, là se trouve l'Église), mais on dira plutôt *ubi Pauper, ibi Christus, ibi Ecclesia* (là où est le pauvre, là se trouve le Christ, et c'est aussi là que l'Église doit être).

En définitive, nous nous associons aux propos de « Groupe Paroles »²⁹¹ et nous portons quatre sérieuses réserves sur les pratiques de l'Église catholique vis-à-vis des pauvres.

1) Le moins qu'on puisse dire, c'est que les pauvres et la pauvreté occupent aujourd'hui une très grande place dans le discours de l'Église mais les pratiques vis-à-vis des pauvres ne sont nullement à la hauteur des enseignements et des discours. Inadéquation entre orthodoxie et orthopraxie.

²⁹¹ Groupe Paroles, *Une Église pour le XXI^e siècle, Livre blanc*, Paris, DBB, 2001, p. 91-110.

2) Le souci des pauvres est absent de la pratique pastorale habituelle de l'Église et des organisations par lesquelles elle entend s'en occuper. N'étant pas traités en sujets, les pauvres sont stigmatisés, réifiés et marginalisés dans l'Église. Ils sont « objets d'aide ou d'assistance » et non des « sujets-acteurs ». Souvent, sinon toujours, les pauvres n'ont pas droit à la parole. Soit, elle parle d'eux. Soit, elle parle pour eux. Mais presque toujours sans eux. L'Église les porte dans sa prière et invite toutes les croyantes et tous les croyants à prier. Et celles ou ceux qui prient pour les pauvres le font de bonne foi et avec une bonne conscience. Mais est-ce là ce que Jésus-Christ attend de ses disciples ?

3) Et quand on passe de la dynamique de l'entraide à la logique de l'aide ou de l'assistance, il y a perversion de la sollicitude chrétienne qui devient alors un lieu de pouvoir et de contrôle de l'Église possédante (ou de ses organismes) sur l'Église non possédante, des chrétiens nantis sur les non nantis. C'est la corruption du geste compassionnel (du bon samaritain de Lc 10, 25-37) et l'instrumentalisation de la charité (amour du prochain) qui ouvrent la porte à des abus de pouvoirs insoupçonnables. Alors que l'éthique du Christ appelle l'Église à opérer un dépassement même du geste compatissant du samaritain en s'engageant, aux côtés des personnes rejetées à la périphérie de nos sociétés, contre les causes réelles de leur « mal-être » et de leur « mal-vivre ».

4) Enfin, nous constatons une recrudescence d'une certaine forme de spiritualité coupée de la réalité existentielle qui prétend critiquer toutes les formes de pratiques ecclésiales qui promeuvent la dimension sociale de la foi chrétienne. Une telle spiritualité « désincarnée » nous apparaît comme un réel danger pour l'Église catholique qui se réclame de la tradition judéo-chrétienne, du Code de l'Alliance de l'Exode jusqu'à l'épître de Saint Jacques, avec la praxis de Jésus comme dynamique fondamentale.

La cohérence de la dynamique du parti pris de Dieu et de Jésus-Christ à laquelle fait écho la tradition judéo-chrétienne avec la dynamique de transgression des *enfants dans/de la rue* de Lomé pour leur survie nous conduit ainsi à poser les questions suivantes :

- Est-ce que la pratique actuelle de l'Église catholique de Lomé rend compte effectivement de l'esprit du Christ qui animait les premières communautés apostoliques ou bien est-elle le résultat d'une perversion du christianisme ?²⁹²

- L'Église de Lomé peut-elle s'édifier en mettant en veilleuse la mémoire des pratiques subversives de Jésus-Christ pour la libération de l'humain et de tout humain ?

Ces interrogations nous introduisent aux enjeux ecclésiologiques et ecclésiaux de la problématique des *enfants dans/de la rue* de Lomé, ceux-là même dont les pratiques constituent des formes de résistance à la pauvreté anthropologique et matérielle dans laquelle la société ne cesse de les enfoncer.

²⁹² Cf. Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984, p. 41-51 ; 144-155.

CHAPITRE IX

ENJEUX ECCLÉSIAUX DE LA PROBLÉMATIQUE DES ENFANTS DANS/DE LA RUE

Introduction

La corrélation établie entre la problématique des *enfants dans/de la rue* et les pratiques de la tradition judéo-chrétienne visant la socialisation des enfants et la solidarisation avec les personnes socialement vulnérables est définitivement celle du sens de la personne humaine, du respect de sa dignité et du devoir de sa promotion. Un défi herméneutique, qui ne sera pas sans incidences pratiques, y émerge. Car, le refus de ces enfants de se résigner à être confinés dans une pauvreté anthropologique hors du commun et leur quête d'une existence socialement décente et digne remettent en question l'interprétation traditionnelle de l'ecclésiologie *Église-famille-de-Dieu*, jusque dans la mémoire de ses origines. S'il est vrai que cette ecclésiologie postule « l'incontournabilité » du sens et de la pratique du respect de la dignité de la personne humaine, la réalité des *enfants dans/de la rue* de Lomé ne peut qu'orienter la réflexion théologique dans la perspective d'une « contextualisation » concrète et réaliste du salut accompli en Jésus-Christ, par et pour ces enfants. Vu sous cet angle, nous considérons que seule l'approche socio-anthropologique, qui considère les dimensions culturelle et existentielle des communautés et des personnes comme étant constitutives du salut, peut permettre à l'Église de Lomé de remettre la personne humaine ainsi que son besoin d'une existence épanouie au cœur de ses orientations théologiques et pratiques. C'est donc à un salut qui répondrait aux situations existentielles réelles de ce monde-ci que conduirait l'interaction socio-ecclésiologique des enfants en situation difficile avec les communautés chrétiennes. Cette exigence ecclésiologique ne serait pas étrangère aux préoccupations qui ont conduit au choix d'un paradigme culturel, celui de la famille, comme image idéale de l'Église.

Dans les deux précédents chapitres, nous avons mis en exergue comment la qualité du rapport à l'enfant et au pauvre entre en ligne de compte, de façon primordiale

et fondamentale, dans la vérification de la relation de l'Église à l'humain en Jésus-Christ (cf. Mt 18, 5). Dans ce chapitre, nous voulons faire une relecture et une redéfinition de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé. Nous pensons que l'*Église-famille-de-Dieu* de Lomé ne pourra s'édifier de façon authentique qu'en s'engageant avec les « petits » de la terre, dans leur résistance à l'anti-convivialité et à l'anti-solidarité qui prédominent dans la société togolaise où la valorisation de l'argent continue de susciter des injustices sociales relatives à l'enfance et d'engendrer des drames humanitaires insoupçonnés.

Concrètement, notre réinterprétation de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* s'articule en trois points :

- un paradigme pour une ecclésiologie contextuellement signifiante ;
- la conception socio-anthropologique de la famille inhérente à la théologie africaine de l'*Église-famille-de-Dieu*.
- l'enjeu ecclésiologique de l'intégration des *enfants dans/de la rue* au cœur de la pastorale de l'*Église-famille-de-Dieu* de Lomé.

1. Un paradigme pour une ecclésiologie contextuellement signifiante

Après deux décennies d'utilisation de l'image de la famille comme concept opératoire de pratiques ecclésiales et de réflexions théologiques dans certaines communautés chrétiennes vivantes africaines, le Synode africain l'a consacrée pour orienter la pastorale de tout le continent.²⁹³

*« Tout comme le mot ou le concept d'aggiornamento, renouveau ou remise à jour, a émergé comme le leitmotiv du Concile Vatican II, de la même façon on se souviendra du Synode Africain de 1994 comme celui au cours duquel émergea le concept ou la nouvelle image de l'Église, Famille de Dieu ».*²⁹⁴

Force est de constater qu'à l'origine de son utilisation, cette option ecclésiologique est influencée positivement par l'orientation pastorale que le Pape Jean XXIII a insufflée au Concile Vatican II. En effet, ce Pape a voulu que ce Concile soit le lieu et l'occasion d'interpellation de l'agir ecclésial (discours et pratiques) et de l'engagement des chrétiennes et des chrétiens face aux questions sociales inédites qui secouent le monde contemporain. Aussi, a-t-il insisté sur la valeur anthropologique, sociale, cosmologique de l'histoire du salut centrée sur le Christ dans une perspective kérygmatique et pastorale.²⁹⁵ D'après le Pape Jean XXIII, Vatican II devrait offrir à l'Église l'opportunité de redéfinir une ecclésiologie capable de répondre effectivement aux besoins et aux vraies questions des humains.

*« Il s'agissait de faire en sorte, (disait le Pape Jean XXIII), que l'Église soit l'Église [...] selon l'esprit de l'Évangile, [...] et qu'elle reprenne sa mission initiale et ses engagements permanents dans la trame de ce monde, avec l'expérience du temps. »*²⁹⁶

Si ce processus d'aggiornamento était devenu une exigence ecclésiologique inéluctable, c'est que l'Église catholique n'était plus ce qu'elle devait être. Pour

²⁹³ Cf. Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, (exhortation apostolique post synodale), chapitre 3, § 63 ; Cf. Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et Madagascar (SCEAM), *L'Église famille de Dieu, Instrumentum laboris, Lettre pastorale*, Accra, Édition et Publication SCEAM, 1998, p. 3.

²⁹⁴ SCEAM, *L'Église famille de Dieu, Op. cit.*, 1998, p. 9.

²⁹⁵ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, Cerf, 2002, Vol 1, p. 123.

²⁹⁶ Yves CONGAR, *Op. cit.*, 2002, Vol 1, p. vi.

redevenir l'Église selon la « *memoria Christi* », ²⁹⁷ Jean XXIII a appelé à un renouvellement de la conception et de l'agir de l'Église à partir, d'une part, de l'irruption de Jésus dans la trame existentielle de l'humanité, et, d'autre part, à partir des conséquences de cette incarnation. Mémoire qui, aux dires de Jean-Baptiste Metz, est un « souvenir dangereux et libérant, qui presse le présent (de l'Église et de la société) et le met en question ». ²⁹⁸ C'est dans cette optique que le Concile Vatican II a réaffirmé le caractère anthropocentrique du salut chrétien. On comprend dès lors que des préoccupations pastorales telles que la promotion de l'individu et de la société, l'exigence de convivialité et de cohésion sociale, le sens et le respect de la dignité ainsi que de la liberté de conscience de la personne humaine, aient reçu la même teneur « ecclésiogénésique » que les préoccupations classiques, à savoir la diaconie, la communion et la sacramentalité. C'est cette dynamique anthropologico-sotériologique, qui aurait inspiré des évêques asiatiques et européens à faire entrer progressivement l'image ecclésiologique de l'Église *Familia Dei* parmi les images de l'Église. ²⁹⁹

Par ailleurs, si le Pape Jean XXIII a pu faire du souci de la personne humaine une question d'ecclésiologie fondamentale, c'est grâce à sa capacité d'attention, d'écoute et de solidarisation avec des populations ployant sous le joug de la colonisation. Sa référence au contexte lui a permis de réaliser que, de la dynamique d'émancipation des pays colonisés, une nouvelle perception du rôle de l'Église ainsi qu'une autre conception ecclésiologique pouvait et devrait émerger. Autrement dit, pour le Pape Jean XXIII, le contexte social peut être à l'origine d'une redéfinition ecclésiologique pour un agir ecclésial et chrétien conséquent. Cette Église serait réellement le lieu de la « *memoria*

²⁹⁷ L'expression est de Jean-Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979.

²⁹⁸ Jean-Baptiste METZ, *Op. cit.*, Paris, Cerf, 1979, p. 109.

²⁹⁹ Au Concile Vatican II, le Cardinal Lercaro avait attiré l'attention des participants sur le fait que l'usage de l'image biblique de « Famille de Dieu » pour désigner l'Église, mettrait en valeur la dynamique de la présence de l'Église au monde par le témoignage, le martyre, le service, la *diakonia* surtout des pauvres, et la mission ; cf. Yves CONGAR, *Op. cit.*, Cerf, 2002, Vol 1, p. 427. Mgr Hoa, du Vietnam aussi parlera de l'idée de famille pour mettre l'accent sur l'exigence de fraternité intra et extra ecclésiale qui devrait caractériser l'Église ; cf. *Ibidem*, p. 428.

vitae Jesu Christi (gestorum verborumque) ». ³⁰⁰ En cela, les origines de l'ecclésiologie africaine *Église-famille-de-Dieu* lui donnent raison.

Comme nous l'avons souligné dans l'introduction générale de notre thèse, c'est à l'autodétermination des peuples du continent que remonte le chemin qui a conduit les Églises d'Afrique à choisir une voie ecclésiologique propre. Nous le rappelons ici : l'utilisation du concept *Église-famille-de-Dieu*, comme un paradigme ecclésiologique en terre africaine, résulte d'une prise de conscience ecclésiale populaire face à la crise entre l'État et l'Église catholique en Haute-Volta (actuel Burkina Faso) ³⁰¹ à propos du financement des écoles catholiques (entre 1964-1969). Par la mobilisation communautaire sans précédent qu'elle a engendrée, cette crise scolaire a servi de catalyseur pour la promotion d'une façon de concevoir et de vivre autrement la co-appartenance à Jésus-Christ au sein de l'Église catholique de ce pays. Il s'agit donc d'un *kairos*, voire d'un « signe des temps », qui a permis à la base chrétienne de prendre conscience que c'est par son sens d'appartenance, son appropriation de la réalité ecclésiale, ainsi que par sa capacité d'engagement social que l'Église peut pleinement remplir sa mission. Association vivante, solidaire, active et responsable, la communauté chrétienne a su prouver qu'elle peut être une authentique *famille-de-Dieu* animée par l'Esprit de Jésus-Christ. Elle a compris qu'elle avait son mot à dire quant au respect de la dignité humaine et quant à l'épanouissement intégral de tout citoyen quel qu'il soit, et ceci *ad extra* tout comme *ad intra* de l'Église.

Les résonances allégoriques ou abstraites des images occidentales, (Corps mystique du Christ, Peuple de Dieu), ne rejoignaient pas suffisamment les chrétiennes et les chrétiens dans leurs préoccupations quotidiennes, fondamentales et existentielles. En effet, ces images sont tout simplement « insignifiantes » à l'entendement des africains et

³⁰⁰ René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000, p. 533.

³⁰¹ Déjà, lors de son voyage en Haute Volta le 10 mai 1980, le Pape Jean-Paul II a utilisé cette expression pour saluer non seulement la communauté chrétienne de ce pays, mais également celle venue des pays voisins, comme le Togo par exemple. « Je vous salue tous, et vous aussi qui êtes venus en grand nombre du Togo, je vous salue au nom de l'amour qui nous unit au sein d'une même Église, dans la grande famille de Dieu », Jean-Paul II, *African addresses*, p. 112.

sans conséquence pour l'être et l'agir chrétien en Afrique.³⁰² C'est pourquoi le « réveil ecclésiologique » à partir de l'enjeu autour de l'avenir de l'enfance au Burkina Faso « fait sens » parce qu'il fait vivre l'expérience du salut dans le quotidien, dans le *hic et nunc*. Il s'agit, pour les communautés chrétiennes du Burkina Faso, de se percevoir et de s'organiser en « famille selon le cœur de Dieu », en assumant simultanément les valeurs constructives de la réalité familiale africaine et les valeurs communautaires des traditions judéo-chrétiennes. Dans cette perspective, l'*Église-famille-de-Dieu* devrait permettre de prendre conscience de l'impérieuse nécessité de « dépasser un modèle ecclésial fondé sur l'autorité et le pouvoir au bénéfice d'une Église relationnelle »³⁰³ attentive aux défis sociaux de son temps.³⁰⁴

La consécration de ce paradigme par l'assemblée du Synode africain (10 avril - 8 mai 1994) confirme cette volonté ecclésiale de faire face aux multiples défis auxquels le contexte de crise généralisée de l'Afrique expose les familles africaines, surtout dans ses membres les plus vulnérables que constituent les enfants. Il s'agit, d'une part, d'un « pairage » sur la densité, la richesse et la dynamique socio-anthropologique et culturelle de la famille, pour reconstruire la société africaine à la lumière de la dynamique évangélique au cœur de laquelle la question de la dignité et du respect de tout humain est une donnée primordiale. Le choix de ce concept *Église-famille-de-Dieu* confirme le fait que les autres images, figures ou modèles ecclésiologiques n'ont réellement pas réussi à faire vivre les communautés chrétiennes selon l'esprit de fraternité et de sororité qui caractérise toute parenté de Jésus.³⁰⁵ Ainsi, la réalité familiale en Afrique est-elle

³⁰² À propos, Jean-Marc ÉLA parle de « l'effondrement des paradigmes » : cf. Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine, Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 38-48.

³⁰³ René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain, 1989-1995*, Paris, Karthala, 1997, p. 109.

³⁰⁴ L'originalité et la pertinence de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* résident dans le fait que celle-ci se veut, conformément à sa source, existentielle, pratique, réaliste et collée au vécu sociopolitique contemporain des communautés chrétiennes. De fait, elle se présente comme une redéfinition identitaire par laquelle tous les membres des communautés chrétiennes se sentiront concernés et s'engageront pour la reconstruction de l'Afrique. Cette particularité ne doit jamais être laissée dans l'ombre mais, au contraire, conduire les théologiens à tirer sans cesse les conséquences et les implications réelles de cette configuration ecclésiologique.

³⁰⁵ Mt 12, 46-49 : « Comme il parlait encore aux foules, voici que sa mère et ses frères se tenaient dehors, cherchant à lui parler. À celui qui l'en informait Jésus répondit : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » Et tendant sa main vers ses disciples, il dit : « Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère. »

appelée à devenir le lieu herméneutique par excellence d'émergence du Royaume de Dieu.

2. La conception socio-anthropologique de la famille inhérente à la théologie africaine de l'Église-famille-de-Dieu

Le catalyseur premier de la nouvelle ecclésiologie est la découverte que la communauté ecclésiale peut tirer partie des valeurs de la famille africaine pour faire face à une situation critique qui mettait en péril l'éducation scolaire des enfants.

Mais, à quel modèle de famille africaine se réfère-t-on ?

La réponse est loin d'être simple, surtout si on considère que, de son côté, le Synode a situé la justification théologique de cette vision familiale dans le dogme trinitaire.³⁰⁶

Voyons d'abord les deux modèles qui émergent du contexte africain.

1) La famille africaine traditionnelle est considérée comme un lieu d'éclosion, de promotion et de garantie de la vie, et aussi un lieu de fraternité, de solidarité-partage et de « coresponsabilité » dans l'éducation intégrale de tout humain en vue d'une harmonieuse édification de la société. Sans minimiser les limites idéologiques de la traduction de ces données socio-anthropologiques dans le vécu existentiel des individus et des peuples en Afrique,³⁰⁷ on peut dire tout de même, quant à l'imaginaire, que les caractéristiques fondamentales de la famille africaine sont constructives. On y dénote le sens de la solidarité et de l'entraide, le sens de l'hospitalité et de la responsabilité collective, le sens de l'autre et le souci des uns des autres pour la cohésion, l'harmonie et la promotion de la famille, du clan, voire, de toute la société. Dans une conception idéale de la famille africaine, l'exclusion n'a pas droit de cité. Chaque individu a sa place et son rôle à jouer. Personne n'est exclu à priori quelle que soit sa situation socio-économique, politique, sa santé physique, psychique et son âge. Ce sont plutôt des

³⁰⁶ Cf. Dominique NOTHOMB, *Art. cit.*, p. 48-52.

³⁰⁷ Cf. Yves MARGUERAT, « Une enfance malheureuse dans l'Afrique traditionnelle », *Cahiers Marjovia*, 6, 1998, p. 55-58.

concepts d'inclusion, d'ouverture et d'intégration (verticale et horizontale³⁰⁸) qui caractérisent l'imaginaire de l'humanisation et de la socialisation. En effet, « la famille africaine n'est pas composée uniquement des vivants d'une lignée qui sont répandus de part et d'autre du monde. Elle englobe également les morts et les générations futures »³⁰⁹ reflétant la philosophie africaine de l'existence fondée sur l'osmose entre le matériel et l'immatériel – (le spirituel et le corporel, le profane et le sacré) – et qui fait de l'être humain le carrefour des trois dimensions du temps, à savoir le passé, le présent et l'avenir. Dans une telle conception, il est rare que dans une telle famille, un membre en difficulté se retrouve isolé, sans parents, sans réconfort et sans attention. C'est justement à cette conception de la famille que se réfère la sagesse proverbiale africaine qui dit que « l'enfant est l'enfant de tous ».

Pourtant, force est de constater que suite aux mutations socioculturelles, politiques, économiques et religieuses qui ont bouleversé l'Afrique moderne, cet imaginaire familial relève de plus en plus de l'archéologie culturelle d'une Afrique en voie d'extinction et dont la nostalgie constitue pour certains chercheurs, tant en sciences humaines qu'en théologie, une véritable curiosité.

2) L'autre modèle est celui de la famille africaine actuelle en permanente mutation, une famille qui devient davantage un lieu de la réalisation de « l'individu-personne » que celui d'une intégration de la « personne-communauté ». Dans cette perspective, ce n'est plus la socialisation équilibrée de l'individu en vue du bien-être de tout le corps social qui est visée. C'est plutôt l'égoïsme et l'égoïsme induits par un environnement économique et politique insalubre de chômage et de paupérisation qui tendent à subordonner toutes les relations humaines et sociales à l'argent. Dans un pareil contexte, le passage de « *l'enfant de tous* » à « *l'enfant de personne* » puis à « *l'enfant-décharge* » devient inévitable si aucune alternative n'est offerte aux familles.

Même si le paradigme traditionnel de « *l'enfant-riche* » demeure ancré dans les consciences et exprimé comme valeur sociale par plus d'une personne, les

³⁰⁸ Cf. Pierre ERNY, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, Payot, 1972, p. 54-81 ; 82-103 ; 104-119 ; 120-127 ; 270-281.

³⁰⁹ SCEAM, *L'Église famille de Dieu*, Op. cit., 1998, p. 21.

perversions modernes des pratiques de la circulation/mobilité des enfants ne cessent de prendre une ampleur considérable et inquiétante en Afrique³¹⁰ à tel point que, souvent sous des pressions extérieures, les gouvernements africains ne peuvent plus feindre d'ignorer de telles situations. Nous l'avons déjà abondamment démontré dans cette thèse. Nous y revenons ici pour faire ressortir l'enjeu théologique et pastoral que pose la question incontournable de la place et de l'intégration des enfants en situations difficiles dans la nouvelle ecclésiologie africaine de l' *Église-famille-de-Dieu* à laquelle nous voudrions contribuer.

Nous en sommes conscient, cette réinterprétation aura, non seulement, à retrouver le dynamisme culturel d'une réalité familiale perdue, mais aussi à rompre avec des interprétations théologiques tenaces. Car, malheureusement dans les développements théologiques et ecclésiologiques encore en usage, les préoccupations de la base chrétienne sont perdues de vue, et les enfants, oubliés. Nous assistons à la réduction de cette ecclésiologie existentielle et sociale en une simple ecclésiologie à saveur de « morale familiale », avec une emphase abstraite et métaphysique à partir de la Trinité comme famille ainsi que de la « sainte famille de Nazareth ». Bien qu'issue des fondements utilisés par le Synode Africain, cette emphase, affirmons-le, éloigne et occulte le plus souvent les vrais problèmes sociaux que vivent de vraies familles africaines soumises à une perpétuelle mutation et continuellement entraînées dans la mouvance des changements mondiaux, l'obligeant à faire face à des situations inédites. Si l'Église d'Afrique veut se définir à partir de la famille, elle ne peut le faire qu'à partir de cette famille contemporaine, en prenant en compte, bien sûr, ses racines culturelles traditionnelles fondamentales.

Par ailleurs, nous avons également noté une certaine herméneutique du cachet « familial » de cette ecclésiologie pour conforter et justifier à la fois la gérontocratie ecclésiastique et « l'ecclésiologie du seigneurial et du temporel »³¹¹ qui continuent d'être

³¹⁰ Cf. Suzanne LALLEMAND, « Types de mobilités enfantines » ; « Causes de déplacements », dans ID. Suzanne LALLEMAND, *La circulation des enfants en société traditionnelle, prêt, don, échange*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 77-91; Cf. Pierre ERNY, « Permanence et dégradation de l'éducation coutumière », dans ID., *Op. cit.*, Paris, Payot, 1972, p. 270-281 ; Cf. Thérèse AGOSSOU, *Op. cit.*, Paris, Karthala, 2000, 277 p.

³¹¹ Yves CONGAR, *Op. cit.*, Cerf, 2002, Vol 1, p. 206.

portées plus ou moins activement et consciemment par une certaine hiérarchie africaine.³¹² Un profil théologique calqué sur le modèle curialiste ultramontain romain,³¹³ qui remet l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* naissante dans le vieux moule ecclésiologique traditionnelle qui demeure, malgré ses allégations doctrinales, très peu ouverte aux « signes des temps ».

C'est au cœur de cette dérive plus que réelle de récupération « ecclésiocentrique » et d'oubli des vraies familles africaines aux prises avec la dureté d'un contexte néolibéral mondialisé que surgit la problématique des *enfants dans/de la rue*, interpellant l'Église de Lomé sur la mémoire des faits qui ont présidé à l'émergence de ce nouveau paradigme. Notre diagnostic est sévère, nous en sommes conscient ; mais nous le croyons nécessaire car une réinterprétation de l'ecclésiologie *Église-famille-de-Dieu*, en prise sur la réalité concrète, exige une rupture épistémologique, tant dans son aspect théorique que pratique, d'avec des modèles ecclésiologiques et des pratiques ecclésiales dont l'adéquation avec l'esprit évangélique est réellement mise en cause. En effet, coupée de ses racines, l'*Église-famille-de-Dieu* ne deviendrait-elle pas vide de sens, de représentation signifiante et de pertinence sociale ? Dans cette perspective, cette ecclésiologie ne risque-t-elle pas de tomber une fois de plus dans la logique du discours, du slogan et de la rhétorique théologique coupée des vraies questions existentielles de ses membres, surtout des plus vulnérables ?

C'est pourquoi nous avançons la thèse que la marginalisation ou l'intégration théologique, ecclésiale et pastorale de la question sociale des *enfants dans/de la rue* constitue, pour l'*Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé, un lieu critique d'où l'on peut jauger à la fois de son authenticité et de sa cohérence chrétiennes et évangéliques, autrement dit de sa capacité d'être à la fois le lieu herméneutique et « l'exégèse » de l'anamnèse de Jésus-Christ. Nous sommes convaincu qu'aucune réception et aucune

³¹² Une hiérarchie qui ne connaît qu'une ligne : « ce qui est homogène et favorable à l'affirmation de leur autorité », disait le Père Yves CONGAR de certains évêques Africains au Concile Vatican, dans ID., *Op. cit.*, Cerf, 2002, Vol 1, p. 313.

³¹³ « Les Romains (entendre les hommes de la curie), affirme le Père Yves CONGAR, ont une étrange conception des choses. Pour eux, il y a les évêques et les diocèses : c'est une *materia circa quam* (chose à côté de laquelle on vit), et il y a « l'Église » : c'est eux, leur autorité, leur administration, leur juridisme. Cette « Église » est liée à des forces et à des formes de conservatisme, y compris de conservatisme politique et social. Ils sont, au fond, maurassiens. », dans ID., *Op. cit.*, Cerf, 2002, Vol 2, p 177.

appropriation féconde de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* ne peut être possible que dans la mémoire de ses origines, celles liées aux questions de l'enfance. Le développement d'une telle ecclésiologie aiderait non seulement à la compréhension de l'Église, mais avant tout à sa construction et à son édification.

Dès lors, comment une communauté ecclésiale pourrait-elle s'édifier sans se préoccuper d'une de ses assises fondamentales qu'est la question de la dignité de la personne humaine, surtout celle de l'enfance ?

C'est ainsi que l'Église de Lomé se trouve interpellée sur l'autonomie, l'authenticité et la pertinence de sa nouvelle orientation ecclésiologique.

3. L'enjeu ecclésiologique de l'intégration pastorale des enfants dans/de la rue de Lomé

L'enjeu ecclésiologique de la socialisation des *enfants dans/de la rue* de Lomé est une exigence inhérente aux notions de parenté, de solidarité et de conscience collective, valeurs familiales fondamentales qui, tout en se réajustant selon les mutations sociales, demeurent ancrées dans l'imaginaire et véhiculées dans le langage et les pratiques sociales. C'est à partir de l'adéquation à ces valeurs que la personnalité (*amenyenye* = être un humain) des uns et des autres membres de la société est évaluée. Ces notions de parenté, de solidarité et de conscience collective constituent un socle pour la socialisation des enfants.

C'est dans cette perspective que le SCEAM³¹⁴ appelle à approfondir la notion de l'*Église-famille-de-Dieu* :

« Dans le contexte africain, la terminologie de la parenté décrit non seulement les rapports biologiques, mais de manière tout aussi importante les rapports sociologiques. Par exemple, j'utilise le même terme pour désigner à la fois mon père naturel et son frère. En bref, le frère de mon père est mon « père » et on s'attend à ce que ce dernier me traite comme son propre fils, que mon vrai père soit vivant ou mort. Inversement, je dois me comporter envers lui comme je le ferais envers mon père biologique. De même, la sœur de ma mère est ma « mère ». Le fils du frère de mon père est mon frère et sa fille est ma sœur. Je les traite comme s'ils étaient tous les enfants de mes parents naturels. En fait, on considérerait cela comme un outrage si, par mes paroles ou par mes actions, je traitais différemment mon père et son frère, ma mère et sa sœur, les enfants du frère de mon père et ceux de mon père [...]. Il n'y a à vrai dire aucun mot pour « cousin ». Ce que les anthropologues désignent comme le principe d'identité des enfants de mêmes parents est tel que parfois le même terme est utilisé pour frère et sœur. À ce niveau, la distinction entre « pater » ou « mater » et « genitor » est importante. Le « genitor », en effet, peut ne pas être considéré comme « pater » ou « mater », termes qui désignent toute une gamme de personnes. Les deux termes impliquent des qualités d'amour et d'attention et ils ne sont pas nécessairement liés au simple fait de mettre au monde un enfant. »³¹⁵

Pour ce qui est de la solidarité et de la conscience collective, le SCEAM ajoute ceci :

³¹⁴ SCEAM : Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar

³¹⁵ SCEAM, *L'Église famille de Dieu*, Op. cit., 1998, p. 22-23.

« L'individualisme ne devrait pas avoir de place dans la famille. Les principes cardinaux sont tous liés à la solidarité et à la conscience collective. Il y a le partage et la prise en charge. Les membres du clan partagent leurs joies et leurs difficultés. On témoigne de l'amour et de l'affection surtout aux malades, aux handicapés et aux personnes âgés. Les devoirs sont partagés et acceptés autant que les droits. »³¹⁶

Ce sens de la solidarité est en fait la caractéristique la plus fondamentale de la famille africaine.

« Celui-ci protège chaque individu contre les dangers de l'isolement. La solidarité familiale ou clanique se manifeste dans la joie comme le malheur. Elle entretient le sentiment fort que l'union fait la force. Elle considère comme un devoir sacré le soutien des parents et organise la prise en charge des pauvres, des vieux et des orphelins [...]. À la solidarité est lié le sens du partage qui limite les risques d'accumulation de richesses par un individu ou par une minorité égoïste. »³¹⁷

Nous trouvons que ces notions fortes de la famille africaine, qui résistent à l'érosion conjoncturelle, rejoignent celle de l'option préférentielle pour les pauvres et les membres vulnérables de la société qui constitue l'une des utopies fondatrices de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* de laquelle l'Église catholique de Lomé se réclame.

3.1. La situation de l'intégration des enfants dans/de la rue au cœur de la pastorale

La rapide croissance du phénomène des *enfants dans/de la rue* s'impose à l'*Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé comme un enjeu relié à l'adéquation de l'orthopraxie ecclésiale à l'orthodoxie ecclésiologique. Non seulement un enjeu de taille pour l'être et l'agir pastoral de l'Église, mais un véritable défi de prise de conscience entraînant une réflexion théologiquement fondée sur la dynamique du salut christique s'avère indispensable. Dans cette optique, le fait d'arrimer la problématique des *enfants dans/de la rue* de Lomé à l'être-*Église-famille* et à la mission évangélisatrice constitue un positionnement dans une herméneutique qui postule l'immersion socio-anthropologique comme constitutive de l'Église de Jésus-Christ.

³¹⁶ *Idem*, p. 23.

³¹⁷ *Idem*, p. 68.

De fait, les résonances scripturaires et ecclésiologiques établies de cette problématique nous autorisent à affirmer que l'Église de Lomé a l'obligation de promouvoir sans cesse des stratégies pastorales exigées par de nouvelles situations sociales de l'enfance. C'est dire que la praxis pastorale vis-à-vis des *enfants dans/de la rue* devrait se présenter à elle comme un défi prophétique à l'aube du troisième millénaire.

Il est vrai que, dans un passé très récent, l'Église catholique de Lomé, tant dans sa structure qu'au niveau de ses membres, était la pierre angulaire du développement intégral des enfants, des jeunes, des femmes et des hommes du Togo. Elle s'était beaucoup investie pour l'évangélisation en intégrant les aspects spirituels, personnels, matériels et sociaux. La promotion spirituelle allait de pair avec la promotion humaine. Malheureusement, la pastorale actuelle de l'Église de Lomé renvoie en arrière-plan la promotion sociale de la personne.

L'Église de Lomé n'intègre pas, dans ses projets pastoraux, les questions sociales qui furent dans le passé une préoccupation primordiale. Les écoles catholiques, les centres professionnels de formation, les structures d'encadrement de l'enfance et de la jeunesse sont en train de mourir alors que le nombre des églises/bâtiments ne cesse de croître. On assiste de plus en plus à la dégradation des conditions de vie des membres de la communauté, mais les responsables des communautés n'osent pas monter sur le rempart pour dénoncer activement et publiquement les situations d'injustice sociale, d'exploitation des pauvres et d'enlèvement politique qui empêchent les togolaises et les togolais d'être des sujets responsables de leur propre épanouissement. Au mieux, on prend parti pour les pauvres tout en ménageant leurs « bourreaux », sous prétexte de respecter l'ordre social. Ainsi, l'habitude de « ménager le loup » est-elle devenue comme une seconde nature de la praxis ecclésiale, même si, par ailleurs, l'agneau est sans défense. La mission de l'Église de Lomé ne se réduit qu'à la « sacramentalisation » des fidèles qui sont continuellement activement sollicités, par ailleurs, à contribuer à l'assainissement de l'état financier du diocèse.

Dans un tel contexte ecclésial, il n'est pas surprenant de constater le développement, parfois anarchique, de groupes de prière, en l'occurrence ceux du

renouveau charismatique, dénués de toute dimension d'engagement sociopolitique. C'est donc timidement que l'Église de Lomé essaie de jouer son rôle prophétique pour être « la voix des sans voix ».³¹⁸ Aussi, le manque d'audace sociopolitique de l'Église catholique de Lomé en faveur de l'enfance et de la jeunesse est-il très flagrant. Cette lacune d'engagement social est, ni plus ni moins, le résultat des relations empreintes d'ambiguïté des responsables hiérarchiques de l'Église entre eux d'une part, et avec les personnes du pouvoir politique, d'autre part. Un véritable porte-à-faux à l'esprit de l'*Église-famille* de Lomé appelée à annoncer la Parole de Dieu à temps et à contretemps (cf. 2Tm 4, 2).

Par ailleurs, la mauvaise gestion du patrimoine de l'Église de Lomé a certainement porté préjudice à l'esprit prophétique, aux initiatives et aux projets en faveur de l'enfance et de la jeunesse. En effet, comment l'Église dénoncerait-elle les structures d'injustice et d'exclusion sociale quand, en son sein, des situations similaires sont vécues de manière flagrante ? Si l'Église de Lomé n'a pas l'audace prophétique pour dénoncer les situations de dégradation et de paupérisation des familles qui génèrent les *enfants dans/de la rue*, c'est que, quelque part, elle se sent complice. Il suffit d'évoquer, par exemple, les conditions salariales pitoyables des personnes employées par les institutions ecclésiales.

Sur le plan proprement pastoral, l'inadaptation des mouvements de l'enfance et de la jeunesse catholique ne favorise pas une bonne intégration sociale. L'organisation d'une pastorale des *enfants dans/de la rue* apparaît donc comme un véritable défi prophétique que l'Église de Lomé doit relever.

La problématique des *enfants dans/de la rue* interpelle donc l'Église de Lomé à sortir des sentiers battus de la praxis pastorale de « sacramentalisation » en l'incarnant dans une dynamique de la promotion humaine et du développement social. C'est une situation qui invite à opter pour, et surtout à appliquer franchement, une praxis pastorale en rupture radicale avec celle qui continue d'entretenir le mythe de l'évêque qui se prend souvent pour un chef traditionnel et coutumier ayant droit à la quasi vénération des

³¹⁸ Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, n° 70

membres de la communauté,³¹⁹ celui du prêtre lié à l'autel, au confessionnal et au presbytère ainsi que celui du bon chrétien qui se mesure à ses oeuvres de bienfaisance à l'endroit de l'Église, à sa fréquence à la messe et à son assiduité à la réception du sacrement de l'eucharistie. Sortir des sentiers battus suppose l'adoption d'une praxis pastorale centrifuge dans laquelle le pasteur et les autres chrétiens osent aller vers la périphérie pour rencontrer ceux qui, à cause des préjugés et des conditions sociales, ne viennent pas à l'Église. Ce fut la méthode pastorale du Christ lui-même.³²⁰

L'Évangile nous apprend que Jésus, par sa vie solidaire des petits et des pauvres, opposait constamment un défi aux comportements, aux pratiques et aux structures qui tendaient à ne pas reconnaître la dignité de certaines catégories de personnes de la société de son temps.³²¹ Les *enfants dans/de la rue* font partie de ces personnes marginalisées que l'on transforme en marchandises (trafic d'enfants) ou en déchets urbains. Ils constituent ainsi un lieu théologique de « catharsis » d'autant plus que la solidarité, une valeur familiale et une vertu chrétienne essentielle, ne cesse de s'effriter dans l'Église de Lomé. Par exemple, la pratique du placement d'enfants (surtout des fillettes de 8 à 12 ans) qui était un lieu par excellence de l'expression de la solidarité familiale est devenue un moyen d'enrichissement au détriment de ces dernières. L'Église de Lomé ne peut pas prétendre ignorer que certains parents togolais, contraints par une misère noire, – résultant, en général, de la politique sociale en cours au Togo –, mettent leurs enfants en gage, pendant un temps jugé nécessaire, pour le remboursement d'une dette contractée, ou les placent, dans le but de générer de l'argent, ou pire, s'organisent pour vendre leurs enfants à l'étranger.³²² Malgré cela, elle ne fait que très peu pour « sauver » ces enfants et leurs familles, faute d'une intégration pratique et

³¹⁹ Il s'agit là d'un risque plus que réel lié à une certaine compréhension de l'*Église-famille* qui refuse de remettre en cause les limites de la gestion familiale en Afrique. C'est contre ce risque que Jean-Marc ÉLA met en garde en affirmant ceci : « En Afrique où l'Église tend à se confondre avec la hiérarchie et le clergé, il convient aussi d'éviter les pièges d'une ecclésiologie de la chefferie pour promouvoir une Église participative » ; cf. Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine, Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 268.

³²⁰ Quelques exemples : Lc 4, 18 et parallèles : Jésus définit sa mission ; Mc 10, 46 et parallèles : Jésus et l'aveugle Bartimée ; Lc 19, 1-10 : Jésus et Zachée ; Mt 8, 1-4 et parallèles : Jésus et des lépreux ; Jn 8, 1-11 : Jésus et la femme adultère.

³²¹ Cf. J. David BOSCH, *Op. cit.*, éd. Haho - Karthala - Labor et Fides, 1995, p. 40-41.

³²² Roger K. KEKEH, *Le trafic des enfants au Togo, Étude prospective à Lomé, Vogan et Cotonou, Rapport définitif*, Lomé, WAO-AFRIQUE, septembre 1997, p. 15-17.

structurée des dimensions anthropologique, sociale et politique dans sa réflexion ecclésiologique ainsi que dans sa planification pastorale. En effet, l'implication de l'Église de Lomé en matière sociale se limite à ses structures d'intervention d'urgence de l'OCDI, un organe diocésain qui est lui-même sous la perfusion caritative des Églises du Nord. Il y a donc de quoi s'interroger sur une herméneutique du « faire Église » ou d'être *Église-famille-de-Dieu* qui s'élabore en dehors ou à côté des lieux existentiels des enfants, des femmes et des hommes du pays. Si l'orientation ecclésiologique ne peut pas prendre en compte les pesanteurs sociopolitiques structurelles qui empêchent ou dénaturent la solidarité censée inhérente à la vie en *Église-famille*, surtout dans son engagement avec les pauvres et les petits en quête de reconnaissance sociale et d'épanouissement humain, alors quelle famille chrétienne prétendre former ?

La prise de conscience du fait que la problématique des *enfants dans/de la rue* constitue réellement un enjeu ecclésiologique doit conduire l'*Église-famille-de-Dieu*, qui est à Lomé, à reconsidérer la place et le rôle de ces derniers au cœur des critères fondamentaux de son ecclésialité.

3.2. L'ecclésialité à partir du point de vue des enfants dans/de la rue de Lomé

Les *enfants dans/de la rue* de Lomé évoluent dans un contexte sociopolitique caractérisé, au niveau national, par la violence structurelle et symbolique et le gangstérisme d'État. Au niveau international, nous pouvons dire que ce contexte est celui de la marginalisation géographique et anthropologique des africaines et des africains. C'est dans ce cadre que leur lutte pour la survie nous interpelle sur les critères d'une ecclésialité qui serait en accord avec la vision de l'*Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé. Mais, que signifie, pour ces enfants, une ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* ?

3.2.1. Une ecclésiologie enracinée dans la réalité humaine concrète

L'ecclésialité à laquelle appellent les *enfants dans/de la rue* est caractérisée par la « contextualisation ».³²³ Il s'agit de prendre en compte l'exigence de fonder le discours ecclésiologique et les pratiques ecclésiales subséquentes dans, pour et à partir du contexte socio-historique en cours, en ayant en arrière plan le devoir de mémoire qui permet de comprendre et de faire face, autrement, aux défis du présent. Une telle ecclésiologie contextuelle se construit à partir de l'histoire sociale des personnes et des institutions qui structurent leur vécu. Une ecclésiologie qui ne se soustrait guère au contexte socio-historique dans toutes ses dimensions, se démarquant ainsi des ecclésiologies scolastiques de type métaphysique, essentialiste et souvent exclusivement théorique que le Concile Vatican II a voulu transformer en profondeur.

Les *enfants dans/de la rue* de Lomé appellent à la mise en valeur de la relation osmotique entre l'herméneutique de l'existence humaine et l'herméneutique de l'*Église-famille-de-Dieu*. Il s'agit de bâtir une ecclésiologie existentielle, celle de l'*Église-famille*, à partir de la réalité et des défis de l'Église locale. Ceci permettrait à l'ecclésialité d'émerger et de « rejoindre le terreau humain dans toute sa concrétude et sa profondeur ».³²⁴

Le type d'ecclésiologie « contextualisée » à laquelle appelle la dynamique des *enfants dans/de la rue* doit donc se développer en fonction de sa signification politico-sociale et de son enracinement anthropologique, historique et culturelle. Cette ecclésiologie ne sera plus à la remorque des énoncés doctrinaux généraux et insignifiants, mais prendra au sérieux l'impulsion prophétique³²⁵ qui émerge du milieu et du vécu de tous les protagonistes de l'évangélisation. Car, si avec les différentes ecclésiologies héritées des missions européennes, les africains se sont convertis au

³²³ C'est à partir du Congrès théologique œcuménique de Dar-ès-Salam en 1976 que le terme « contextualisation » est entré dans le langage courant de la théologie.

³²⁴ Cf. René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000, p. 232 ; Jean-Marie TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995, p. 11.

³²⁵ Cf. Karl RAHNER, « Tâche prophétique de l'Église en face de la société sécularisée », *Écrits théologiques*, n° 10, *Monde moderne et théologie*, Paris, DDB/Mame, 1970, p. 31-35.

christianisme, avec l'ecclésiologie de l'*Église-famille*, ils sont appelés à s'affirmer en tant que sujets/acteurs d'une herméneutique de salut rappelant le meilleur de leur imaginaire culturel et répondant aux défis propres à leurs milieux de vie. Par conséquent, la réflexion ecclésiologique nouvelle devra s'engager dans la voie de l'appropriation de l'Évangile, c'est-à-dire de la *memoria vitae Jesu Christi*, et cela en corrélation avec le quotidien existentiel. Dans ce sens, la prise en compte de la dimension anthropologique et sociale de l'Évangile doit redevenir un critère essentiel de l'ecclésialité de toute *Église-famille* africaine.

Ainsi, la visée de l'ecclésiologie de l'*Église-famille* sera de fonder et de faire apparaître, à partir de la réalité des enfants laissés de côté, les dimensions anthropologiques et sociales de l'appartenance à Jésus-Christ. Il s'agit d'exprimer, à travers une telle ecclésiologie, comment le Dieu de Jésus-Christ s'implique à fond « dans l'avènement de l'être humain et engage celui-ci dans son propre devenir ». ³²⁶ Ce faisant, elle permettra de redécouvrir que Dieu et l'humanité sont liés dans la dynamique de la révélation vivante au cœur de l'histoire.

« L'histoire qui est la nôtre est le seul lieu où le Royaume de Dieu s'accomplit. [...] Nous avons besoin de revenir au concret, de pénétrer l'épaisseur du réel et de la vie, et de redonner toute son importance aux questions fondamentales qui engagent notre existence d'hommes et de femmes dans la trame de notre histoire aujourd'hui. » ³²⁷

En effet, comme l'affirme le Pape Jean-Paul II, cité par René Coste, « l'évangélisation plénière est à la fois celle des profondeurs de la personne humaine et de ses liens d'humanité, interpersonnels et collectifs (et, par là, de ses dimensions sociales). L'annonce de l'Évangile social est ainsi au cœur de l'évangélisation ». ³²⁸ Dans l'ici et le maintenant de la réalité socio-ecclésiale de Lomé, ce sera la seule façon d'adhérer pleinement à l'Évangile.

³²⁶ Jean-Marc ÉLA, *Op. cit.*, Paris, Karthala, 2003, p. 12.

³²⁷ *Idem*, p. 13.

³²⁸ René COSTE, *Op. cit.*, Paris, Cerf, 2000, p. 526.

3.2.2. Une ecclésiologie centrée sur le sens de la personne humaine et de sa dignité

Regarder l'ecclésiologie de *l'Église-famille-de-Dieu* à travers le prisme de la problématique des *enfants dans/de la rue* nous a permis de nous rendre compte de l'indissociabilité du contexte social avec une véritable conception du « vivre-ensemble » ecclésial. Autrement dit, aucun projet d'Église ne peut s'élaborer en faisant fi de certains paramètres essentiels du développement humain dans le milieu qui est le sien.

D'après Yao Assogba, ces paramètres sont : les acteurs sociaux, individuels et collectifs ; les conditions de vie dans lesquels ils se trouvent ; les structures qui résultent des relations sociales (relations entre les acteurs collectifs) ; les logiques de fonctionnement d'ensemble.³²⁹ La personne humaine est au centre de tous ces paramètres.

Le travail de refondation ecclésiologique exigera donc de s'interroger sur la place de la personne humaine dans le projet de *l'Église-famille* qui est à Lomé. Nous l'avons déjà dit, les décrets du Synode diocésain de l'Église de Lomé (8 janvier 2000 – 28 janvier 2001)³³⁰ ont fait très peu cas de cette centralité de la personne humaine dans la dynamique ecclésiale. Sans trop aller dans les détails, nous y avons relevé que l'accent y est mis essentiellement sur les sacrements et les finances diocésains et l'apostolat des laïcs (19 pages), au détriment de l'inculturation, les défis sociaux (5,5 pages).

Les figures qui suivent permettent de mieux visualiser les priorités de l'actuelle ecclésiologie de l'Église de Lomé.³³¹

³²⁹ Yao ASSOGBA, *Op. cit.*, 2004, p. 22.

³³⁰ Premier Synode de l'Archidiocèse de Lomé, « *Église de Lomé, Parole de Dieu et Eucharistie : voilà ta force* », 8 janvier 2000 – 28 janvier 2001, *Décrets Synodaux*, Lomé, Édition Saint Augustin Afrique, 2002, 46 p.

³³¹ Le mot d'introduction de l'archevêque (MI), 4,5 pages ; évangélisation et inculturation (EI), 1,5 page ; les sacrements (S), 6,5 pages ; la formation initiale et permanente des prêtres (FIPP), 2,5 pages ; catéchèse et enseignement religieux (CER), 2 pages ; éducation catholique et formation intellectuelle (ECFI), 2 pages ; la gestion des biens temporels de l'Archidiocèse (GBTA), 8 pages ; pastorale sociale et promotion humaine (PSPH), 2,5 pages ; apostolat des laïcs (AL), 4,5 pages ; la vie consacrée (VC), 2 pages ; dialogue œcuménique et dialogue avec les religions traditionnelles africaines et l'Islam (DIA), 1,5 page.

Figure 14 : Le Synode diocésain (1)

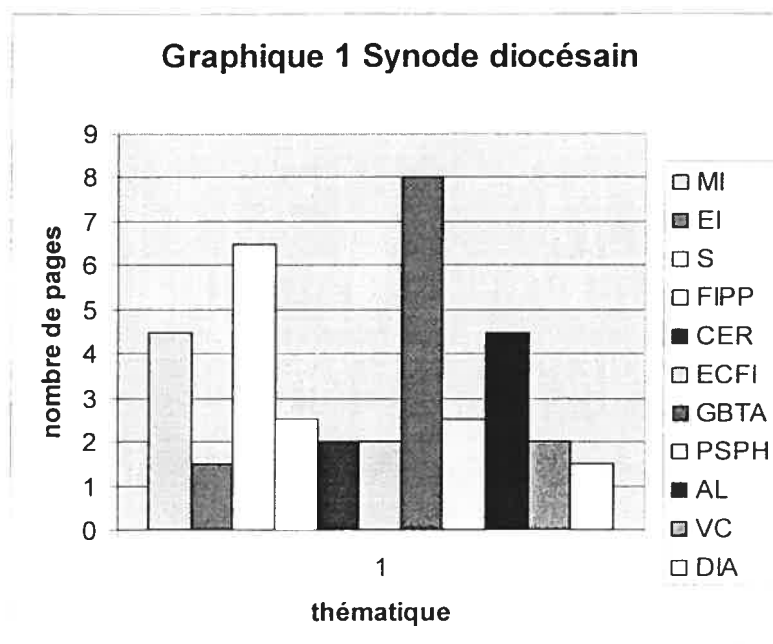
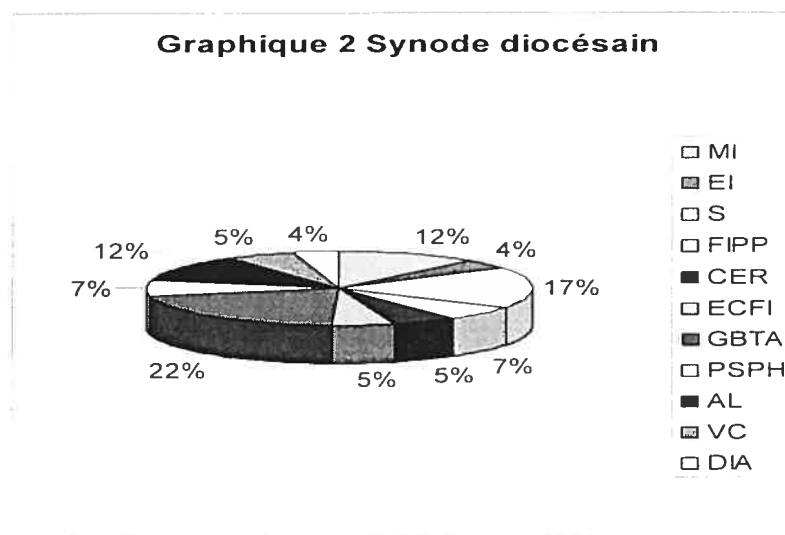


Figure 15 : Le Synode diocésain (2)



Il est évident que les questions sociales concernant la promotion humaine ne sont pas les priorités pastorales de l'Église-famille-de-Dieu qui est à Lomé. Aussi, n'est-il pas étonnant que dans une telle Église, on se demande encore si la problématique des *enfants dans/de la rue* pourrait être une question ecclésiologique. D'où la nécessité de refonder l'ecclésiologie de l'Église-famille-de-Dieu sur ce qui est fondamental dans l'économie divine, la dignité de la personne humaine, de toute personne humaine. De fait, ce qui fait

la gloire du Dieu de Jésus-Christ, c'est l'accomplissement intégral, dès ici-bas, de l'être humain. La gloire de Dieu, a dit Saint Irénée de Lyon, c'est l'épanouissement de la personne humaine. Et c'est ce que les évangélistes, surtout Luc, désignent par le salut conformément à la praxis de Jésus. Dans son discours ecclésiologique et dans son fonctionnement ecclésial, l'*Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé devra donc partir des valeurs évangéliques et familiales africaines qui consacrent la dignité de la personne humaine. Autrement dit, elle devra mettre le postulat de la dignité de la personne comme centrale à l'édification de l'*Église-famille*, et non le concept de famille, qu'elle soit vue comme divine (trinitaire) ou africaine.

Nous soutenons donc qu'aucune Église ne serait authentiquement *famille-de-Dieu* si elle ne réappropriait et ne réactualisait pas en son sein l'essence même du « vivre-ensemble » qu'est la reconnaissance théorique et pratique du caractère ontologique du sens et du respect de la personne humaine dans sa dignité « d'icône de Dieu » comme fondamentalement intrinsèque à « l'être-communauté-ecclésiale ». Il s'agit de mettre au cœur (en amont et en aval) du projet ecclésiologique et de l'agir ecclésial qui en découlerait, l'attribut ontologique du respect de la personne humaine et de sa dignité comme une caractéristique essentielle.

L'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* devra mettre l'emphase sur le principe de la réalisation des idées et valeurs fondamentales de droits de la personne, de développement humain, de liberté et de solidarité comme étant un critère intrinsèquement lié à l'*être-Église-famille-de-Dieu*. Ces idées et valeurs fondamentales impliquent la possibilité de

*« vivre sans être victime de toute forme de discrimination ; vivre dans des conditions sociales qui ne privent pas des besoins fondamentaux ; vivre dans la sécurité personnelle et collective ; vivre dans la justice ; vivre totalement la citoyenneté (expression de l'opinion, exercice du droit de vote, formation d'association, etc.) ; travailler sans se faire exploiter ».*³³²

En définitive, la promotion du sens et du respect de la dignité de toute personne humaine, est, selon nous, un enjeu ecclésiologique majeur de l'*Église-famille-de-Dieu* de

³³² Yao ASSOGBA, *Op. cit.*, 2004, p. 31.

Lomé qui ne peut pas s'édifier au-dessus ou en deçà des préoccupations sociales de son milieu d'émergence et d'enracinement. De fait, la problématique du « déni de l'enfance » et la « réification » des personnes faibles et vulnérables est aussi corrélative à la perte du sens de la personne humaine et de sa dignité dans une société où la trilogie (la force, le pouvoir et l'avoir) est devenue le *noumen*, l'essence de la reconnaissance et des relations sociales. C'est donc dans leur rapport à la centralité du respect de la dignité de la personne que toutes les pratiques ecclésiales et chrétiennes reflèteront leur adéquation avec les racines de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu*.

3.2.3. Une ecclésiologie socialement efficace et efficace

Des propos des enfants et des intervenants de Lomé, émerge l'exigence d'un accent particulier sur la dimension socio-politique de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu*, dans le sens d'un engagement dans la société civile et séculière. Il s'agit d'une osmose, d'un va-et-vient permanent entre la réalité sociale, l'agir ecclésial et la réflexion ecclésiologique, le tout à la lumière de la mémoire subversive du Christ. Autrement dit, l'ecclésiologie de l'*Église-famille* devrait entraîner des conséquences sociales et politiques au-delà des préoccupations ecclésiales et ecclésiastiques traditionnelles.³³³ Dans leur vision du christianisme, le salut de Jésus-Christ n'existe pas en dehors des aspirations humaines actuelles.

Toutefois, il faut noter qu'une ecclésiologie socialement efficace

*« ne doit pas être confondue avec une ecclésiologie qui obtient du succès immédiat dans la société, (y compris dans l'Église), c'est-à-dire qui recevrait l'aval du grand public ou des (dirigeants) politiques (et religieux) ou encore rencontrerait le goût latent du public ».*³³⁴

Mais, l'efficacité d'une telle ecclésiologie se mesurerait tout de même par la qualité de l'impact et l'intensité du rapport qu'elle entretient avec le milieu social d'où elle émerge et à laquelle elle s'adresse. Elle devrait être une ecclésiologie de l'engagement qui encourage les chrétiennes et les chrétiens à se compromettre dans la

³³³ Cf. K. RAISER, « Ecumenical Discussion of Ethics and Ecclesiology », *The Ecumenical Review*, janvier, 1996, p. 10.

³³⁴ René COSTE, *Op. cit.*, Paris, Cerf, 2000, p. 238.

construction d'une société où les pauvres et les petits ne sont pas relégués à la marge. De fait, au regard de l'expérience des *enfants dans/de la rue*, l'efficacité sociale de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* de Lomé commencerait avec l'apostolat systématique de conscientisation à la promotion de la dignité humaine et à la défense des droits humains, surtout des personnes socialement vulnérables, et ceci envers et contre tout. C'est dire que pour être socialement efficace et efficiente, l'ecclésiologie de l'*Église-famille* doit donc amener les communautés chrétiennes, jusque dans leurs structures institutionnelles, à

*« affronter et assumer courageusement les questions journalières de paupérisation, de la dégradation inquiétante des conditions de vie de la masse, du phénomène préoccupant d'une jeunesse violente, déçue, désarçonnée, débridée; faire face à la montée d'une certaine élite qui a pris le parti de se servir au lieu de servir le pays et de se structurer en clans d'intérêts politiques, économiques privés, hermétiquement fermés aux autres citoyens; lutter pour mettre fin au processus dangereux d'anesthésie des consciences qui favorise la naissance et la croissance de nations muselées, des peuples frustrés de leurs droits et d'États délinquants ».*³³⁵

C'est ainsi que l'Église de Lomé pourra actualiser et « contextualiser » la prise de conscience engagée des communautés de la Haute Volta qui est à la genèse de la réalité africaine de l'*Église-famille-de-Dieu*.

3.2.4. Une ecclésiologie de la mémoire subversive du Christ

Le contexte sociopolitique du Togo étant caractérisé par l'institutionnalisation de l'iniquité sociale, l'affirmation et la crédibilité de l'Église de Lomé au regard des *enfants dans/de la rue* passe par sa prise de position en faveur de ces derniers. Pour ce faire, elle doit être, avant tout, un lieu où la justice sociale et le respect de la dignité humaine constituent des valeurs fondamentales, non seulement sur le plan doctrinal, mais surtout dans les rapports interpersonnels et intra-institutionnels. De fait, si l'Église doit témoigner de la justice devant les humains, elle doit d'abord être juste à leurs yeux. Cette préoccupation de la justice sociale est un leitmotiv inhérent à la mémoire subversive du Christ qui exige non seulement de se positionner quant à l'instauration de

³³⁵ Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire, *Le chrétien face à la politique*, Abidjan, Procures des Missions catholiques, 1999, p. 73-74.

la justice dans la société civile et séculière, mais aussi de cultiver une faculté critique par rapport à l'Église elle-même. C'est le premier critère de signifiante ecclésiale pour ces *enfants dans/de la rue*.

Le second critère, aussi important que le premier, est celui de l'attitude de l'Église du Togo face à l'iniquité sociale institutionnalisée du régime Éyadéma qui a duré trente huit ans et qui perdure après le décès de ce président dictateur, le 5 février 2005. En effet, depuis l'accession du Togo à l'indépendance (en 1960) – surtout depuis le premier coup d'état militaire en Afrique noire advenu au Togo le 13 janvier 1963 – jusqu'au début des revendications populaires pour la démocratie et le multipartisme (1990), les responsables de l'Église du Togo, à deux exceptions près,³³⁶ avaient tendance à s'en accommoder tant que les structures ecclésiastiques n'étaient pas concernées.³³⁷ Vue à travers le prisme des *enfants dans/de la rue*, cette indifférence qui frise la complicité, ne peut être qualifiée que de perversion de la dynamique christique. Car, pour ces enfants, ne pas dénoncer l'iniquité sociale à temps et à contretemps est un non-sens pour une communauté ecclésiale qui prétend annoncer « la bonne nouvelle » du salut. D'autant plus qu'ils comptent beaucoup sur l'attitude et l'action de l'Église, surtout catholique, pour leur propre « libération » et celle de la population togolaise qui, de façon générale, continue de subir le joug d'un pouvoir politique dictatorial depuis plus de trois décennies. En principe ils ont raison, car, comme le souligne Jean-Marc Éla,

*« dans les situations où les appareils de pouvoir oppressif étouffent toute possibilité de débat sur les problèmes graves, l'Église libère, incontestablement, un espace de recherche et de réflexion où il convient d'explorer les chemins qui permettent de sortir des impasses actuelles ».*³³⁸

³³⁶ Nous faisons allusion ici à « l'affaire Denis AMUZU-DJAKPAH » sur le changement des prénoms chrétiens, et à « l'affaire Mgr Bernard Ogouki ATAKPAH », feu évêque émérite d'Atakpamé.

³³⁷ Cf. Jean-Claude DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001, p. 32-72. Plusieurs études ont été réalisées sur le silence politique de la hiérarchie catholique africaine et les pouvoirs corrompus du continent entre 1960 et 1990. Nous signalons ici celles de la revue *Politique africaine*, n° 35, octobre 1989, Paris, Karthala, notamment les articles suivants : Jean-François BAYART, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre » ; Comi TOULABOR, « Mgr Dosseh, archevêque de Lomé ».

³³⁸ Jean-Marc ÉLA, « De l'assistance à la libération, les tâches actuelles de l'Église en milieu africain », *Supplément à Feuilles Pastorales*, n° 27, septembre 1982, Kinshasa, p. 3.

Inspirée par la résistance de ces enfants devant ce processus d'inhumanisation dans lequel on tente de les enfermer, l'Église de Lomé ne peut faire l'économie de la potentialité subversive de l'Évangile, ferment de libération pour répondre au besoin de salut de ses *enfants dans/de la rue* qui considère l'Évangile comme une parole de Dieu efficace capable de combattre les structures politiques et socio-économiques mortifères qui dénaturent en eux l'image de Dieu.³³⁹

En redécouvrant cette « mémoire subversive du Christ » grâce aux *enfants dans/de la rue*, nous pouvons avancer qu'une nouvelle pratique ecclésiologique (discours et pratiques ecclésiales) est pensable en dehors des anciens cadres cléricaux qui remontent à l'ecclésiologie de la Contre Réforme. Il s'agira donc d'édifier :

- une ecclésiologie qui tourne résolument le dos au cléralisme, au triomphalisme, au paternalisme et à l'assistentialisme ;

- une ecclésiologie qui prend appui à partir de l'exercice des responsabilités de chaque croyante et croyant, en tant que sujet, actrice et acteur de l'édification de la communauté ;³⁴⁰

- une ecclésiologie qui permet de constituer un véritable front de refus qui s'oppose à la légitimation de l'oppression et de la dictature structurelle institutionnalisée ainsi qu'à la logique de l'exploitation et du rejet des personnes socialement vulnérables. Dans cette perspective, la réflexion ecclésiologique doit émerger et se définir à partir du refus des personnes marginalisées de se résigner dans une vie devenue synonyme de « non-existence » et « d'anti-vie ».³⁴¹

Malheureusement, l'obstacle majeur pour que la dynamique subversive de l'Évangile devienne une culture du « vivre-en-Église » à Lomé est avant tout la réticence, voire le refus des responsables ecclésiastiques d'admettre ce que Jean-Marc

³³⁹ Cf. Valère Kambale KANDIKI, « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération », *Alternatives Sud*, Vol. VII (2000) I, p. 123.

³⁴⁰ René COSTE, *Op. cit.*, Paris, Cerf, 2000, p. 235.

³⁴¹ Cf. Valère Kambale KANDIKI, « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération », *Alternatives Sud*, Vol. VII (2000) I, p. 106.

Éla appelle « la culture du désaccord » au sein de l'Église. En effet, la volonté de protéger le confort du *statu quo* et la crainte de perdre des privilèges sociaux conséquents à leur obéissance au pouvoir en place les empêchent d'agir à contre-courant, selon la dynamique du Christ. Force est de constater que dans l'Église de Lomé, nombreux sont les responsables ecclésiastiques qui se comportent à la tête des paroisses, voire du diocèse, comme « des patrons qui souhaiteraient être obéis au doigt et à l'œil et n'apprécient que ceux qui sont prêts à oublier dignité et honneur pour chanter leurs louanges »,³⁴² tout comme font les dirigeants politiques du pays. Ce comportement anti-évangélique méprisant et offensant pour la dignité humaine ne peut que ruiner les efforts pour une autodétermination ecclésiologique qui émerge de la base. De fait, certains responsables ecclésiastiques ne sont pas prêts à tolérer dans « leur cour » la voix d'Amos, de Jérémie ou d'Isaïe, ou ce que Kā Mana appelle « l'esprit de contestation et de remise en question radicales capable de prendre ses distances face à toutes les logiques de la domination, de la dévalorisation et d'étranglement de la personne humaine ». ³⁴³

Seule une ecclésiologie d'*empowerment*³⁴⁴ de la base chrétienne pourra renverser la tendance. Et là encore, les communautés chrétiennes ont à prendre l'exemple sur les *enfants dans/de la rue* dans leur permanente production langagière comme ressort théorique de résistance à l'*auto-infériorisation* que la société tente de leur inculquer coûte que coûte.

3.2.5. Une ecclésiologie qui combat le réflexe d'auto-infériorisation

L'affirmation identitaire des *enfants dans/de la rue* en tant que sujets « ecclésiogénésiques » interpelle sur le réflexe « d'auto-infériorisation » des Églises africaines en général face aux Églises occidentales. Il faut dire que les racines de ce réflexe sont très profondes. Elles s'ancrent dans l'histoire sociopolitique et religieuse

³⁴² Jean-Claude DJEREKE, *Op. cit.*, Paris, Karthala, 2001, p. 41.

³⁴³ Kā MANA, *Christ d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, p. 56.

³⁴⁴ Nous définissons l'*empowerment* comme un processus qui permet à chaque membre de la communauté d'être mieux conscientisé aux enjeux sociaux du milieu, de reconnaître et de faire émerger sa potentialité en vue d'être co-décideur et proactif pour le développement du milieu.

lointaine de l'Afrique, et de ses relations avec les pays du Nord ; mais, elles ne sont pas plus indéracinables que les blessures qui marquent le psychisme de ces enfants condamnés à vivre de la rue. Ceux-ci nous apprennent encore que le regard stigmatisant des membres de leur propre famille est davantage destructeur que celui des personnes de l'extérieur. Dans cette perspective, l'ecclésiologie ne peut se démarquer comme une ecclésiologie appropriée pour chaque communauté chrétienne africaine que si cette dernière arrive à identifier les différentes sources d'aliénation de sa propre affirmation identitaire. Sans contredit, la triple dépendance financière (matérielle), idéologique (philosophique) et ecclésiologique (théologique) par rapport aux Églises sœurs d'Occident ainsi qu'une certaine herméneutique contestable de la communion avec l'évêque de Rome, confère une attitude de subordination et d'infériorité aux Églises d'Afrique.³⁴⁵ Cette dépendance soumise paraît trop souvent normale au regard de la convenance sociale qui résiste à une saine remise en question.

La hiérarchie ecclésiastique africaine continue à légitimer des pratiques discriminantes venues de l'extérieur par leurs propres pratiques d'abus de pouvoir, surtout vis-à-vis des personnes et des communautés socialement et financièrement vulnérables. Ces pratiques courantes de la hiérarchie ecclésiastique donnent tout à fait raison à ceux qui affirment que, depuis l'empereur romain Constantin, l'Église catholique est davantage du côté des « puissants » que de celui des « humbles » et que des institutions ecclésiales étant censées travailler pour l'équilibre de la justice sociale, se transforment souvent en systèmes d'aliénation et d'asservissement des consciences, en construisant leur pérennité sur le dos des pauvres. Dans cette optique, nous avançons l'idée que, de la même façon que l'« ecclésiotropisme » centralisateur et uniformisant de la curie romaine inhibe l'élan d'autodétermination des Églises africaines en matière d'ecclésiologie, de la même façon l'« hiérarchisme » des responsables africains empêcheraient la base chrétienne d'ouvrir des voies/voix inédites pour une ecclésialité qui s'inscrive dans le terreau anthropologique et sociologique propre.

³⁴⁵ Cf. La réflexion de Mgr Robert SARAH, archevêque émérite de Conakry (Guinée), sur « le profil d'Églises de troisième zone que présentent les Églises en Afrique », *La Documentation catholique*, 3 avril 1994, n° 2091, p. 337-345.

De plus, l'affirmation d'une identité ecclésiologique originale ne constituerait pas une entorse à la communion catholique. Au contraire, elle permettrait aux communautés africaines de commencer à être elles-mêmes et de cesser de vivre un christianisme par procuration qui occulte les vrais problèmes existentiels des membres de leurs communautés. Dans le cas de l'*Église-famille-de-Dieu* au Togo, une réelle affirmation ecclésiologique aiderait les évêques à avoir des paroles autonomes et conséquentes dans la recherche d'alternatives réalistes aux problèmes sociaux et ecclésiaux du pays. Ils ne joueraient plus à l'autruche dans une institution ecclésiastique où la liberté de parole est de plus en plus bâillonnée et contrôlée par la montée insidieuse d'un cléralisme de droite soutenu par un climat d'intimidation et de secret d'Église. Certains évêques n'hésitent plus à se confier et leurs propos rejoignent parfaitement ceux de Mgr Kenneth Untener, un évêque américain :

« Sur les questions internes à l'Église, je suis mal à l'aise. Nous donnons l'impression d'avoir peur de parler de problèmes que nous avons sous nos yeux, mais qu'on ne peut même pas nommer. Nous sommes comme une famille dysfonctionnelle, qui n'accepte pas de parler ouvertement de ce à quoi tout le monde pense, même lorsque nous sommes réunis. »³⁴⁶

Voilà encore une analogie familiale qui démontre bien que l'*être-Église-famille* est en souffrance.

Ce complexe d'« auto-infériorisation » et d'« auto-minimisation » insidieusement imprimé dans la conscience collective africaine par la colonisation et une certaine théologie/pratique missionnaire est, selon nous, un obstacle majeur au développement d'une ecclésiologie de l'*Église-famille* en conformité avec la racine « anthropologico-socio-politique » qui est la sienne. Aussi, souscrivons-nous à l'affirmation d'un grand théologien de l'Afrique de l'Ouest qui dit :

³⁴⁶ Mgr Kenneth UNTENER, évêque de Saginaw (Michigan) a avancé ces propos lors d'une assemblée de la Conférence épiscopale des Etats-Unis. Cité par R. McCORMICK et R. McBRIEN, « Theology as a Public Responsibility », *America*, Vol. 165, n° 8, 1991, p. 186.

*« Le changement qui se produirait vraiment à un des deux pôles du double complexe ajusté – infériorité et supériorité – modifierait inmanquablement le dispositif général et alors commencerait une authentique initiative historique de l'Afrique ».*³⁴⁷

Toutefois, nous ajoutons, en paraphrasant cette parole de Jésus, que dans cette voie, les *enfants dans/de la rue* précèdent l'Église-famille-de-Dieu en Afrique,³⁴⁸ eux qui, sans complexe aucun, savent exister à la fois par eux-mêmes et grâce à leurs pratiques, en dépit des regards stigmatisants qui tentent de les réduire à l'état de « déchets sociaux ». Par la transformation de l'adversité en tremplin d'affirmation identitaire qu'elle engendre, la dynamique des *enfants dans/de la rue* constitue définitivement une source d'inspiration enrichissante pour asseoir une réflexion ecclésiologique et des pratiques ecclésiales africaines qui se démarquent des sentiers battus. En tout cas, ces enfants engagent l'Église d'Afrique à ne plus garder ce « profil bas » fait d'attentisme vis-à-vis de l'Église occidentale ou de Rome, comme « une servante qui regarde vers la main de sa maîtresse, [...] attendant sa pitié » (Ps 123, 2).

C'est dans ce souci de « mettre en route une Église capable de marcher sur ses propres pieds »,³⁴⁹ que Jean-Marc Éla affirme ceci :

*« Au lieu de nous référer toujours à ce que nos maîtres ont pensé et aux voies qu'ils indiquent pour les autres, partons de ce que nous sommes, de la réalité socio-historique dans laquelle nous sommes engagés. À la reprise des formules toutes faites et des institutions dogmatisées, préférons le risque d'être nous-mêmes, l'aventure d'une parole située dans le contexte précis où nous cherchons à tracer des chemins nouveaux. »*³⁵⁰

3.2.6. Une ecclésiologie de la convivialité à contre-courant

La convivialité des *enfants dans/de la rue* n'est pas à idéaliser. Cependant, indéniablement, elle nous apparaît comme une énergie vitale, une force, une résistance

³⁴⁷ Barthélémy ADOUKONOU, *Poids de l'histoire sur la race noire et Pastorale de l'église d'Afrique, Contribution à la XIIIe Assemblée plénière du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar (SCEAM)*, Dakar/Gorée 1er - 12 octobre 2003.

³⁴⁸ Cf. Mt 21, 31 : « Et Jésus leur dit : Je vous le dis en vérité, les publicains et les prostituées vous devanceront dans le royaume de Dieu. »

³⁴⁹ Jean-Marc ÉLA, « De l'assistance à la libération, les tâches actuelles de l'Église en milieu africain », *Supplément à Feuilles Pastorales*, n° 27, septembre 1982, Kinshasa, p. 14.

³⁵⁰ *Idem*, p. 9-10.

qui permet de « tenir debout » malgré l'adversité sociale qui s'emploie sans cesse à les réduire en objet/déchet. Cette convivialité, sans feinte ni hypocrisie, est caractérisée par des pratiques à contre-courant qui sortent du sentier battu des « bonnes manières sociales », souvent aliénantes et mortifères. Selon l'éthique sociale conventionnelle, mieux vaut garder certaines distances, mieux vaut établir des frontières entre les personnes avec lesquelles on souhaite pourtant être solidaire. Ce n'est pas le cas chez les *enfants dans/de la rue* qui sont spontanément solidaires de toute personne nécessiteuse, sans s'interroger sur la provenance sociale, ethnique ou sur l'appartenance religieuse. Ils n'hésitent pas à s'unifier pour combattre les situations injustes à leur propre endroit ou à l'égard d'autres personnes vulnérables. Défendre leur propre intégrité et celle d'autrui constitue une véritable éthique du comportement. Pour eux, la reconnaissance des droits des plus faibles, dans un monde régi par la loi du plus fort et du plus offrant, est plus que la simple récitation d'un *credo*.

Cette éthique d'une solidarité sans concession intègre, de façon dynamique, la transgression en faveur du combat contre la pauvreté anthropologique et la promotion de l'affirmation identitaire. En cela, elle est fondamentalement corrélative à la subversion évangélique. C'est ce que illustrent les propos d'un *enfant dans/de la rue* de Lomé :

« Ma mère était décédée quand j'étais encore tout petit. Donc, je suis devenu orphelin de mère, très tôt. Mon père est un pauvre type, sans argent. J'étais laissé à moi-même et je devais me débrouiller pour survivre. [...] Pour être plus précis, je fais tout pour survivre et pour moi, le vol fait partie des activités qu'un laissé pour compte comme moi peut pratiquer. Tu me regardes un peu surpris mais je te le dis, sans honte que je vis du vol aussi et que pour moi c'est normal. [...] Pour moi, ce n'est ni une question de fierté ou d'être content. C'est une question de survie. Quand j'ai du travail pour gagner ma vie, je ne vole pas nécessairement. Mais, puisque je sais que je n'aurai pas du travail tout le temps, alors je saisis toutes les opportunités qui s'offrent à moi, y compris le vol. Pour moi ce n'est pas un problème. » (EDR 13)³⁵¹

Cet enfant sait et ressent la portée transgressive de son agir, mais, il transforme celui-ci en acte de liberté et de salut. Si la loi ou la convenance sociale le condamne, la vie (et pourquoi pas le Dieu de la vie) le remercie.

³⁵¹ C'est nous qui soulignons en caractère gras.

Un autre exemple mérite d'être cité. C'est celui d'un enfant qui fustige l'attitude d'une chrétienne qui refuse de donner 5 centimes à un enfant de la rue, autre que lui, alors qu'elle venait de donner 15 \$ CND comme quête à la messe.

« Est-ce ainsi que tu es chrétienne, madame. Je t'ai vu mettre 5000 CFA dans la quête et tu dis « bu le funu » (fiche le camp) à ce pauvre mendiant ? Fâchée, la dame s'est mise à injurier ce petit qui se permet de lui faire la leçon, en disant : « Attends, petit voyou ». (INFO 1)

Il faut donc remarquer que la solidarité conviviale des *enfants dans/de la rue* intervient toujours quand une vie est en cause ou quand l'iniquité sociale écrase une personne. Peu importe les circonstances et les lieux, la transgression leur est un moyen de rétablir la justice et l'humanité bafouées.

Dans cette perspective, nous affirmons que la solidarité/convivialité des *enfants dans/de la rue* est un lieu théologique par excellence pour vivre une expérimentation de l'*Église-famille*. Car, ce type de solidarité est essentiellement évangélique et a de quoi édifier l'Église de Lomé. Ces enfants vivent déjà ce à quoi toute l'Église est appelée, à savoir l'engagement solidaire, aux côtés de Dieu, pour combattre l'iniquité sociale, avec une attention particulière « aux nécessiteux et aux pauvres, aux veuves et aux orphelins, à tous les marginaux et laissés-pour-compte de la société »³⁵² (cf. Dt 10, 18-19). Une telle solidarité conviviale n'est possible qu'en résistant à l'indifférence politique, économique et religieuse de la société contemporaine.

Sur ce terrain, les *enfants dans/de la rue* devancent à la fois l'Église et la société. Par leur transgression et leur résistance à une solidarité sociale de façade, ils sont devenus, en quelque sorte, les garants des vraies valeurs de la tradition africaine et montrent à l'Église la direction à prendre. Ces enfants sont, pour ainsi dire, des prophètes pour l'Église et la société. Dans ce renversement de rôle qu'ils opèrent sans en avoir pleinement conscience, ces enfants rejoignent le Christ lui-même dans cette injonction à ses disciples lents à saisir la dynamique de son Royaume :

³⁵² SCEAM, *Op. cit.*, 1998, p. 82.

« Laissez les petits enfants venir à moi; ne les empêchez pas, car c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume de Dieu. En vérité je vous le dis : quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas ». (Mc 10, 14-15).

Les *enfants dans/de la rue* deviennent désormais les « pontifes », c'est-à-dire les médiateurs de l'Évangile de la solidarité/convivialité du Christ qui, à travers eux et pour eux, bénit Dieu son Père qui est aussi leur Père :

« En ce temps-là Jésus prit la parole et dit : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler. « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai ». » (Mt 11, 25-28).

Ce sens d'une solidarité sans concession des *enfants dans/de la rue* est susceptible de susciter au sein de l'Église de Lomé des pratiques sociales innovatrices pour contrer non seulement la culture internationale néolibérale de la réduction de la personne humaine à un rouage des unités de production ainsi que la subordination de sa dignité à la valeur marchande, mais aussi les pratiques culturelles, religieuses et politiques totalitaires et discriminatoires qui étouffent les initiatives d'affirmation identitaire et d'émancipation responsable surtout des femmes et des enfants. Il peut également inspirer l'*Église-famille* de Lomé à renforcer ses timides pratiques en faveur de la restauration et de la défense de la dignité et de l'intégrité physique, psychosociologique, et morale de tout citoyen togolais en proie à la déchéance humaine d'où qu'elle provienne.

Quitte à transgresser, la convivialité ecclésiale doit restaurer la personne humaine dans toute sa dignité. Fondée sur la dynamique subversive du Christ, elle doit promouvoir « un développement social minimum garanti pour toute personne humaine dans sa totalité, comme un être individuel responsable, une personne morale et un être social redevable à la société »³⁵³. Aussi, l'exigence d'un « vivre-ensemble-solidaire-ecclésial » est-elle fondamentalement constitutive de l'éthique évangélique. Elle ne saurait faire l'économie des dimensions anthropologique, culturelle, sociale et politique.

³⁵³ Yao ASSOGBA, *Op. cit.*, 2004, p. 13.

Elle implique, pour l'*Église-famille-de-Dieu*, qui est à Lomé, de s'investir à visage découvert, sans se soucier des conséquences, tout comme les *enfants dans/de la rue*. Elle doit donc œuvrer pour

« le développement social, l'instauration de la démocratie et de l'État de droit donc fondamentalement engagée à promouvoir le minimum de biens économiques, sociaux et politiques essentiels pour assurer la liberté, la sécurité et le bien-être social de la personne. « C'est-à-dire les biens essentiels qui donnent le sens à la vie, et procurent la dignité à l'existence humaine. »³⁵⁴

En définitive, la pastorale sociale de l'enfance, qui devrait émerger de l'exigence ecclésiologique de la convivialité à contre-courant des *enfants dans/de la rue*, pourrait se définir selon quatre axes :

- l'axe anthropologique (*vie nye ame* : c'est l'enfant qui fait la personne) ;
- l'axe sociopolitique (*vie ye du* : c'est l'enfant qui fait la cité) ;
- l'axe prophétique (*vie nye ha* : c'est l'enfant qui fait la communauté) ;
- l'axe eschatologique (*deviwo si nya le* : la parole à venir appartient aux enfants).

Ce faisant, une telle pastorale se fonderait sur « l'incontournabilité » du sens et du respect de la dignité de la personne humaine que postule l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu*. En effet,

« si Dieu a voulu l'humanité comme une grande famille, un lieu de vie, d'action et d'épanouissement, l'Église-famille se doit d'être le haut-lieu des défis majeurs de l'homme de notre temps, en Afrique comme dans le monde entier. L'Église-famille est par conséquent appelée à se transformer non seulement en un lieu de solidarité et de partage des biens tant spirituels que matériels, mais aussi en un lieu où les peuples affrontent toutes les grandes questions qui agitent leur vie quotidienne : Justice et paix, développement intégral, démocratie, dignité humaine, etc. »³⁵⁵

³⁵⁴ *Ibidem*, 2004, p. 6.

³⁵⁵ SCEAM, *Op. cit.*, 1998, p. 93

L'Église de Lomé a du chemin à faire pour remettre le souci de la personne humaine au centre de son orientation ecclésiologique ainsi que de ses préoccupations pastorales et ecclésiastiques.

Conclusion

Nous ne répéterons pas assez que c'est la prise de conscience et l'engagement des communautés de base en faveur de la promotion et de la socialisation des enfants et des jeunes qui ont permis l'éclosion de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* au Burkina Faso. Malheureusement, la base chrétienne n'est pas la première actrice de la promotion de cette orientation ecclésiologique dans la plupart des communautés chrétiennes en Afrique. C'est le cas dans l'archidiocèse de Lomé, au Togo. Même si cette base chrétienne populaire accueille favorablement et avec enthousiasme la nouvelle dynamique ecclésiologique, c'est à elle qu'il revient de se l'approprier, de la réorienter et de lui donner sens et contenu (le *Sensus fidelium*). C'est un travail indispensable, sinon l'*Église-famille-de-Dieu* ne serait qu'un concept de plus, un slogan sans prise sur la réalité existentielle des sociétés africaines. Pour cela, il faut retrousser les manches et faire face avec détermination aux pesanteurs tant ecclésiales que sociopolitiques qui sont des embûches sur le chemin de la réalisation de cette nouvelle ecclésialité. Ce faisant, les communautés chrétiennes ne subiront plus le poids des orientations et des décisions cléricales qui, le plus souvent, les maintiennent dans un conformisme attentiste et sclérosant sans possibilité d'initiatives, de créativité et d'engagement social et politique responsables.

Dans cette perspective, notre étude nous conduit à avancer que cette réinterprétation de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* qui est à Lomé à partir du point de vue des *enfants dans/de la rue* devrait :

1) Faire émerger une « ecclésiologie relationnelle » qui permet de comprendre l'Église dans et à travers ses rapports les plus divers soit à l'interne, soit à l'externe, plus précisément dans ses rapports avec les « pauvres » de la société. Une telle « ecclésiologie relationnelle » pourrait se résumer à partir de trois concepts que nous empruntons à la dynamique de la convivialité des *enfants dans/de la rue* de Lomé : « être soi avec les autres » ; « être soi pour les autres » ; « être soi parmi les autres ». À partir de ces trois rapports, chaque communauté pourra exprimer à la fois sa différence identitaire et sa communion conviviale avec d'autres qui font d'elle une véritable *famille-de-Dieu*.

2) Permettre une convivialité ecclésiale enracinée à la base qui ferait du souci de promotion et d'épanouissement intégral de tout humain le ressort de toute réflexion ecclésiale. De fait, une éthique de la convivialité (solidarité/justice sociale) pourrait se révéler un ancrage insoupçonné de la résilience des *enfants dans/de la rue*. Une ecclésiologie crédible aux yeux de ces enfants devra cesser de se contenter tout simplement de pieuses affirmations religieuses, car, comme l'affirme Karl Rahner,

*« dans le courant du temps, on ne sauve pas celui qui est entrain de se noyer en lui indiquant simplement la rive de l'éternité, mais en nageant courageusement ensemble avec lui au milieu du courant ».*³⁵⁶

Pour nous, il est clair que les *enfants dans/de la rue* ne verront l'Église comme une *famille-de-Dieu* que dans la mesure où la doctrine et l'action ecclésiales intégreront, littéralement, leur lutte pour une socialisation digne et humanisante.

3) Contribuer à déplacer le centre de gravité de la pyramide hiérarchique catholique vers la base chrétienne pour l'édification d'une Église à partir des lieux d'existence même des populations (ce que le Concile Vatican II propose). Il s'agit surtout d'opérer un renversement de mentalité en faisant comprendre que le vrai centre de l'Église se trouve au cœur de nos cités, là où se joue la survie des enfants, des jeunes, des femmes et des hommes. Il s'agit de ne plus construire l'Église à partir de « la coupole », modèle dans lequel la hiérarchie est définie comme l'unique sujet actif dans la transmission du salut, alors que la communauté reste l'objet passif de son soin pastoral. Encore aujourd'hui dans l'Église de Lomé, cette nouvelle façon de comprendre l'*Église-famille-de-Dieu* est loin d'être prise en compte tant dans les structures administratives que dans les pratiques ecclésiales de l'Église de Lomé.

En définitive, l'herméneutique ecclésiologique à laquelle conduit le regard des *enfants dans/de la rue* de Lomé sur l'Église met l'accent sur la dimension sociale de l'*Église-famille-de-Dieu* axée sur des valeurs évangéliques et anthropologiques africaines : le sens du respect et de la promotion de la dignité humaine en toute personne

³⁵⁶ Médard KEHL, (s.j.), « l'Église: communauté pérégrinante de l'espérance », Communication à l'occasion de la « Rencontre des évêques européens responsables de la pastorale des migrants », Dubrovnik, 23 - 27 novembre 1995, <http://www.ccee.ch/francais/evenements/Kehl.rtf>

humaine ; le sens et la pratique de la justice sociale ; le sens et la pratique de la solidarité/convivialité, en particulier avec les pauvres et les exclus. Ce qui est en jeu, c'est l'attention de l'Église à la vie réelle des hommes et des femmes avec qui elle prétend s'édifier en tant que sacrement du salut pour tous. Nous espérons donc une ecclésiologie davantage attentive aux dimensions sociologiques de l'existence, et une *Église-famille* proche de ses enfants abandonnés au bord du chemin de la vie. Ainsi, les exclus de la société ne seraient pas, en plus, les exclus de l'Église.³⁵⁷

L'originalité de l'appropriation de cette nouvelle ecclésiologie par le diocèse de Lomé se traduirait donc par une prise de conscience des rôles sociaux à jouer, qui s'inspirerait d'une théologie pastorale renouvelée à partir d'une solidarité subversive avec les opprimés et les exclus de la société. Une telle prise de conscience pourra permettre un déblocage de l'Église de Lomé, embourbée dans une praxis ecclésiastique qui la maintient dans une sorte de « conservatoire d'un moralisme étroit, d'un sacramentalisme ritualiste, d'une spiritualité désincarnée et d'une dogmatique desséchante ». ³⁵⁸ Ce faisant, elle pourra exercer sa fonction critique et prophétique en se donnant des instruments d'analyse qui lui ouvriraient les yeux et les oreilles sur les rapports sociaux aliénants, et surtout sur leurs causes profondes. Ainsi, les *enfants dans/de la rue* rappellent à la communauté ecclésiale de Lomé que si la personne humaine demeure effectivement « la première route et la route fondamentale » ³⁵⁹ de toute *Église-famille-de-Dieu*, cette dernière doit être sans repos tant que ses enfants croupissent dans des conditions déshumanisantes. Car, comme le souligne Jean Rigal,

*« la communauté ecclésiale n'existe pas pour elle-même, elle est au service de l'humanité, de sa vraie réussite en Celui qui chemine avec elle tout au long de l'histoire. Dieu n'a pas d'idées à défendre, mais des fils [des enfants] à faire grandir (et à épanouir) ».*³⁶⁰

³⁵⁷ Cf. Jean, RIGAL, *L'Église en chantier*, Paris, Cerf, 1994, p. 244.

³⁵⁸ Jean-Marc ÉLA, « De l'assistance à la libération, les tâches actuelles de l'Église en milieu africain », *Supplément à Feuilles Pastorales*, n° 27, septembre 1982, Kinshasa, p. 24.

³⁵⁹ Jean Paul II, *Redemptor Hominis*, n° 14.

³⁶⁰ Jean, RIGAL, *Op. cit.*, Paris, Cerf, 1994, p. 67.

QUATRIÈME PARTIE

INTERVENTION-PROSPECTIVE

AVEC LES ENFANTS DANS/DE LA RUE, ÉDIFIER L'ÉGLISE- FAMILLE-DE-DIEU

« Dans la notion d' « intervention », on retrouve l'idée de prendre part et de s'interposer dans une situation dans le but de l'influencer. [...]. Une pratique chrétienne d'intervention peut se définir de la façon suivante : « Ensemble d'actions réfléchies et pertinentes accomplies en Église en vue de la libération des communautés humaines ». [...]. Ce ne sont ni des idées pures, ni même des concepts opératoires : ce sont des actions, des gestes aux prises avec la matérialité et « le poids des choses ». Par contre, ces actions ne sont pas des gestes arbitraires et spontanés, isolés dans le temps et dans l'espace. L'existence de pratiques chrétiennes d'intervention suppose une réflexion théorique préalable, une mise en opération réglée des actions et la mise au point d'un ensemble d'instruments nécessaires pour bien poser ces actions. Bref, elles font partie d'un ensemble plus ou moins systématique et cohérent et c'est ce qui leur confère le titre de « réfléchies ». »³⁶¹

³⁶¹ Marcel VIAU, « Les actes fondateurs de la théologie pratique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Op. cit.*, p. 241-242.

Introduction

L'herméneutique théologique de la problématique des *enfants dans/de la rue* nous a convaincu que la « contextualisation » du paradigme de l'*Église-famille-de-Dieu* peut contribuer efficacement à infléchir la croissance de l'errance juvénile au Togo. En effet, elle nous a permis de mettre en exergue le potentiel d'intervention que recèle la prise en compte de l'osmose existant entre la théologie et l'anthropologie, entre l'ecclésiologie et la sociologie. C'est dans cette dynamique osmotique que l'interaction avec les *enfants dans/de la rue* ramène l'Église de Lomé, lui permettant ainsi de renouer avec toute la praxis de la tradition patristique. En effet, la redécouverte des implications existentielles et pratiques de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* rétablit le pont entre l'aujourd'hui de la compréhension qu'a l'Église d'elle-même en Afrique et les ecclésiologies des pères de l'Église. De fait, si ces derniers ont toujours eu à cœur le souci d'élaborer leur ecclésiologie en fonction et à partir des aspirations, des défis et des conjonctures de leur temps, c'est parce qu'ils ont compris que la praxis subversive du Christ, en faveur de la promotion intégrale (libération/épanouissement/salut) de tout humain, excluait tout fixisme. C'est cette capacité de déplacement et de dépassement, d'approfondissement et d'innovation féconde, dénuée de toute hantise de l'échec, qui a sustenté le souci d'une authentique adéquation entre l'orthodoxie et l'orthopraxie des pères de l'Église. On ne peut pas s'étonner que l'originalité de la tradition pastorale patristique demeure encore aujourd'hui une source d'inspiration pour une éthique féconde et responsable en matière d'ecclésiologie pratique. Les Pères de l'Église étaient des « praxéologues » avant la lettre.

C'est en leur emboîtant le pas que nous avons postulé la nécessité de ne jamais sacrifier les analyses sociologiques primordiales à l'urgence de l'action. Ce qui est malheureusement le cas dans la plupart des interventions ecclésiales qui se contentent, au mieux, d'une rapide approche globale de la réalité, et ne se donnent ni le temps ni les moyens pour la scruter en profondeur, dans toutes ses dimensions et sous tous les aspects. De fait, sauter ainsi à pieds joints la phase de l'observation critique de la réalité ne peut que conduire à une connaissance artificielle de celle-ci, et donc à une herméneutique théologique souvent générale, abstraite et non pertinente. C'est pourquoi nous continuons d'insister sur l'importance des racines sociologiques et ecclésiologiques

à partir desquelles tout projet d'interaction ecclésiale avec les *enfants dans/de la rue* devra être élaborée et exécutée. Aussi, tout projet d'intervention pastorale se réclamant de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* devra-t-il partir de cet enracinement socio-anthropologique. Pour ce faire, l'ecclésiologue Jean Rigal invite à prendre en compte trois paramètres essentiels³⁶² : les réalités humaines que l'on veut prendre en considération, car le monde est la « chair » avec laquelle l'Église se construit ; la mission de l'Église que l'on souhaite promouvoir ; enfin, les acteurs dont on dispose. Ces paramètres nous renvoient aux critères d'ecclésialité fondés sur des valeurs évangéliques et culturelles africaines et discutés plus haut, au chapitre IX de notre étude, et que nous rappelons ici. Il s'agit de : la centralité du sens et du respect de la personne humaine ; la promotion d'une identité ecclésiale propre à chaque communauté chrétienne (refus des identités d'emprunt) ; la promotion de la justice sociale selon la dynamique subversive de la praxis christique ; la promotion de la solidarité/convivialité ainsi que de la fraternité/sororité chrétienne et ecclésiale, l'accueil des exclus et le choix en faveur des pauvres. C'est dans ce cadre que nous proposons une intervention-prospective concrète avec les *enfants dans/de la rue* de Lomé, convaincu qu'on ne peut avoir d'autre pastorale que celle de son ecclésiologie.

Dans cette dernière partie de notre thèse, nous n'avons pas l'intention de fournir des recettes pour l'action, car nous sommes conscient que l'élaboration des projets pastoraux visant une meilleure socialisation de l'enfance et de la jeunesse marginalisées ne peut se faire que grâce à l'implication active de toute la communauté chrétienne, des intervenants sociaux, et surtout des *enfants dans/de la rue* eux-mêmes. C'est ce qui justifie la brièveté de cette partie. Notre but ici, c'est de proposer certains ressorts éthiques de l'intervention ainsi qu'un scénario d'activités socio-pastorales pouvant favoriser la socialisation des *enfants dans/de la rue* à Lomé.

³⁶² Cf. Jean, RIGAL, *L'Église en chantier*, Paris, Cerf, 1994, p. 243-244.

CHAPITRE 10

LES RESSORTS ÉTHIQUES DE L'INTERVENTION

De la prise de conscience et de la réinterprétation théologique de la problématique des *enfants dans/de la rue* en corrélation avec l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu*, nous dégageons trois ressorts éthiques à partir desquels l'intervention peut s'élaborer (le renouvellement du regard, la résistance résiliente et la solidarité) ainsi qu'une prospective pastorale qui pointe à l'horizon.

1. L'éthique du regard

« On a la pastorale de son regard », affirme Jacques Grand'Maison³⁶³. Ce constat rend bien compte de l'importance que les quatre évangélistes ont accordé au regard que Jésus posait sur les personnes qu'il rencontrait : par exemple sur cet aveugle que les autres rabrouent (cf. Mc 10, 46-52), sur la femme courbée (cf. Mc 5, 25-34), sur Zachée (cf. Lc 19, 1-10), sur les enfants (cf. Mc 10, 13-16), etc. C'est avant tout dans le regard porté sur une situation ou sur une personne que se trouve la clé de l'efficacité de toute intervention. C'est à cela qu'un de nos informateurs clés rattachaient l'originalité et la réussite de leur action auprès des *enfants dans/de la rue* de Lomé :

« On juge les enfants et jeunes de la rue mais on ne se préoccupe pas de ce qui les pousse vers la rue, les problèmes des parents, de la famille, de la société. Avant de condamner les comportements de ces enfants et jeunes, il fallait se préoccuper des causes et des facteurs qui conduisent dans ce genre de vie. Le manque de cette préoccupation fait que ces enfants et jeunes ne font pas confiance à leur société, aux personnes de leur famille et autres. [...]. Quand ils sentent qu'un compatriote s'intéresse à eux sans préjugés défavorables mais par philanthropie, ils se confient aussi. [...]. Il suffit d'une approche humanisante pour les apprivoiser ou se faire apprivoiser par eux et c'est le premier pas dans notre intervention, un pas très important, capital qui détermine les pas futurs. Le jeune de la rue qui est habitué à se faire empoigner et violenter est toujours surpris de se voir considéré en humain normal par des adultes.

³⁶³ Jacques GRAND'MAISON, « Ouverture », dans J.-G. NADEAU, *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*, I, *Cahiers d'études pastorales*, n° 4, Montréal, Fides, 1987, p. 71-90.

C'est là que se passe le miracle entre eux et nous. Alors le jeune demande à discuter et on l'oriente vers notre centre d'intervention. [...]. Voilà comment nous prenons les enfants et c'est une approche innovatrice qui n'est pas utilisée par les autres institutions d'intervention auprès des enfants de la rue. Je dis toujours à mes intervenants que lorsqu'un enfant vous cire votre chaussure, prenez la peine de lui remettre l'argent dans la main au lieu de le lui lancer. Les enfants de la rue sont très sensibles à ces gestes humanisants et respectueux à leur endroit. » (INFO 3)

Nous estimons donc que toute interaction ecclésiale avec les *enfants dans/de la rue* doit s'inscrire « dans l'histoire du regard de Dieu qui a vu l'humiliation de son peuple » (Ex 3, 7), et de celle de Jésus-Christ qui « apparaît comme les yeux ouverts sur les réalités existentielles (Mc 6, 34 ; 10, 21 ; Mt 14, 14 ; 9, 36 ; Lc 5, 27 ; 5, 20 ; Jn 1, 47-48 ; 19, 26) ». ³⁶⁴ C'est pourquoi, au lieu de prétendre apporter le salut de Dieu aux *enfants dans/de la rue*, la dynamique du regard de Jésus convie plutôt à voir, en eux et à partir d'eux, sa propre présence, signe concret du salut donné à l'humanité. N'est-ce pas dans cette dynamique du regard positif sur autrui que les disciples d'Emmaüs ont pu reconnaître Jésus-Christ en cet étranger devenu compagnon et hôte (cf. Lc 24, 13-32).

La conversion du regard est donc le premier pas pour une intervention autre auprès des *enfants dans/de la rue*. Pour l'Église de Lomé, il s'agit de présenter désormais ces enfants comme des médiateurs du royaume de Dieu, conformément aux pratiques de Jésus dans Marc 10, 13-16 et parallèles. Dans cette optique, l'Église est appelée, d'une part, à s'interroger sur le regard que les *enfants dans/de la rue* portent sur elle-même, sur ses pratiques ainsi que sur celles de la société. D'autre part, elle doit apprendre, non seulement à apprécier leur point de vue sur la réalité sociale et ecclésiale, mais encore à analyser et proposer des interventions concrètes à partir d'eux. Cette inversion peut contribuer à redonner une voix à ces enfants souvent ignorés, négligés ou dépréciés « lorsqu'on porte des jugements ou qu'on prend des décisions importantes » ³⁶⁵ les concernant.

³⁶⁴ Cf. Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine, Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 14.

³⁶⁵ Cf. Peter J. HENRIOT, *Option justice, Une exigence d'authenticité évangélique*, Montréal, Éditions Paulines, 1997, p. 40. En utilisant les expressions de cet auteur, nous pouvons dire qu'il s'agit de regarder ou d'apprécier la réalité sociale et ecclésiale « à partir », « depuis le côté », « de la part » ou « avec le regard » de ces *enfants dans/de la rue* : Cf. *Ibidem*.

Une telle conversion du regard exige une véritable *métanoïa*, i.e. un « retournement » de perception et de comportement tant sur plan institutionnel/structurel que personnel. Ce qui implique une rupture avec les pratiques et les discours sociaux dominants de réification des enfants en situation difficile. Il faut donc, non seulement une dénonciation, mais surtout une déconstruction de ces discours et de ces pratiques jusque dans leurs racines culturelle, religieuse, sociale et politique. Ici encore, les chrétiennes et les chrétiens sont invités à prendre pour modèle le comportement réactif et non-conformiste des enfants eux-mêmes.

L'éthique du regard que nous prônons est en réalité une exigence de reconnaissance des *enfants dans/de la rue* comme des sujets/acteurs de leur propre réhabilitation sociale et de celle de l'enfance en général. L'*Église-famille* devra apprendre à se comporter en partenaire et non de façon paternaliste infantilisante. En effet,

« la reconnaissance ou la valorisation de l'implication théologique du sujet, bénéficiaire et partenaire du salut, constitue un autre fondement de la théologie pratique contemporaine. On ne saurait parler de salut, d'expérience et d'action sans parler du sujet qui en est bénéficiaire, responsable, co-auteur avec d'autres sujets. Au carrefour de la situation contemporaine, de l'Écriture et de la tradition, c'est à partir du sujet et de ses questions, de ses appartenances et de ses possibilités que s'élaborent l'analyse, la critique et la réflexion. Et c'est à lui qu'elles doivent répondre. Et parce que le sujet est non seulement un agent mais aussi un patient de l'action et susceptible d'en devenir victime, la théologie pratique se fait particulièrement attentive aux enjeux éthiques de l'agir auxquels nombre de théologies pratiques accordent une place centrale. »³⁶⁶

En inscrivant l'interaction dans la dynamique du regard de Jésus-Christ, l'engagement ecclésial et chrétien avec les *enfants dans/de la rue* aurait donc pour assises la reconnaissance, le respect et la défense de la dignité et de l'intégrité de toute personne humaine, à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté chrétienne. Il s'agit avant tout de considérer ces enfants en personnes appartenant à la même humanité que nous, nourrissant les mêmes désirs de bonheur, et peut-être aussi partageant la même foi en Jésus-Christ. Concrètement, cela revient à faire valoir le droit de ces marginaux

³⁶⁶ Jean-Guy NADEAU, « une méthodologie empirico-herméneutique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Op. cit.*, 2004, p. 224

dans l'Église et dans la société. Par exemple, quand un enfant de la rue se sent humilié jusque dans la maison de Dieu à cause de sa tenue, de sa pauvreté, alors on peut affirmer qu'une telle communauté se comporte en porte-à-faux du regard de Jésus. Ce manque d'égard est vivement dénoncé par l'auteur de l'épître de Jacques :

« Mes frères, que votre foi en notre glorieux Seigneur Jésus-Christ soit exempte de toute acception de personnes. Supposez, en effet, qu'il entre dans votre assemblée un homme avec un anneau d'or et un habit magnifique, et qu'il y entre aussi un pauvre misérablement vêtu ; si, tournant vos regards vers celui qui porte l'habit magnifique, vous lui dites : Toi, assieds-toi ici à cette place d'honneur ! Et si vous dites au pauvre : Toi, tiens-toi là debout ! Ou bien : Assieds-toi au-dessous de mon marchepied ! Ne faites-vous pas en vous-mêmes une distinction, et ne jugez-vous pas sous l'inspiration de pensées mauvaises ? Écoutez, mes frères bien-aimés : Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres aux yeux du monde, pour qu'ils soient riches en la foi, et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment ? Et vous, vous avilissez le pauvre ! [...]. Si vous accomplissez la loi royale, selon l'Écriture : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, vous faites bien. Mais si vous faites acception de personnes, vous commettez un péché, vous êtes condamnés par la loi comme des transgresseurs. » (Jc 2, 1-9).

Les *enfants dans/de la rue* nous confirment que le regard chrétien sur l'autre doit se traduire plutôt par une reconnaissance mutuelle fondée sur l'empathie et non sur la condescendance, la pitié ou, pire, l'exclusion. Il s'agit d'un regard positif qui faciliterait le développement d'une confiance, d'une sympathie et d'une compréhension mutuelles entre ces enfants et la société. C'est cette nouvelle perception de leur personne et de leur réalité qui pourra leur permettre de reconstruire leur estime de soi, de renforcer les compétences acquises dans la rue et de faire émerger d'autres qualités et aptitudes étouffées par l'adversité sociale. De fait, combien de fois les *enfants dans/de la rue* ne nous ont-ils pas répété qu'il est plus facile pour eux d'affronter les conditions précaires de la rue que les regards assassins, annihilants et stigmatisants qui détruisent à leurs propres yeux leur humanité ? En effet, « quand les blessés de l'âme vivent dans une culture pétrifiée qui les juge d'un seul regard et n'en change plus, ils deviennent victimes une deuxième fois », fait remarquer Boris Cyrulnik.³⁶⁷

C'est donc de reconnaissance et d'acceptation fondamentale que les *enfants dans/de la rue* ont prioritairement besoin, car « c'est précisément l'acceptation et le

³⁶⁷ Boris CYRULNIK, *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 66.

regard optimiste porté sur la personne, un regard qui se concentre sur les éléments qui favorisent son progrès ».³⁶⁸

Une telle interaction ne peut pas s'opérer sans conflits, car les tenants des pratiques et des discours sociaux dominants n'accepteront pas de perdre les avantages qu'ils tirent de l'exploitation de la situation de ces enfants. Notre enquête sur le terrain nous a permis de nous rendre à l'évidence que les marchands de la misère ne sont pas seulement ceux-là qui profitent directement de la situation des *enfants dans/de la rue*, mais également certaines organisations qui prétendent œuvrer pour leur socialisation. Nous pensons que l'Église de Lomé devra elle-même se situer par rapport à la marchandisation de la misère des enfants pour une meilleure gestion des conflits inévitables dans son engagement aux côtés des *enfants dans/de la rue*.

2. L'éthique d'une résistance résiliente

*« L'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous ».*³⁶⁹

Cette réflexion de Jean-Paul Sartre rend bien compte de comment les *enfants dans/de la rue* de Lomé se perçoivent comme des protagonistes de toute action allant dans le sens de leur reconnaissance et de leur intégration socio-ecclésiale. De fait, ces derniers opposent continuellement une résistance à l'adversité, tant sociale qu'ecclésiale, qui a tendance soit à occulter leur drame existentiel, soit à l'instrumentaliser pour des fins culturelles, religieuses, économiques et politiques. Dans cette perspective, la dynamique existentielle de ces enfants, fondée sur une véritable volonté de s'en sortir et de se bâtir une vie meilleure, est plus qu'une simple résistance. Nous la désignons par l'expression « résistance résiliente », étant entendu que « la résilience humaine ne se

³⁶⁸ Stefan VANISTENDAEL et Jacques LECOMTE, *Le bonheur est toujours possible, construire la résilience*, Paris, Éditions Bayard, 2000, p. 48.

³⁶⁹ Jean-Paul SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, cité dans Stefan VANISTENDAEL et Jacques LECOMTE, *Op. cit.*, p. 7.

limite pas à une attitude de résistance, elle permet la construction, voire la reconstruction ». ³⁷⁰

C'est à partir de cette potentialité d'auto-reconstruction que l'Église doit concevoir son interaction avec les *enfants dans/de la rue* en vue d'une socialisation plus respectueuse des valeurs sociales fondamentales souvent sacrifiées au profit d'autres intérêts (religieux, économiques, politiques, etc.). Ainsi, tout comme la réaction de la syro phénicienne face à Jésus (cf. Mc 7, 24-30), la « résistance résiliente » des *enfants dans/de la rue* mérite d'être soulignée comme moteur de changement social. C'est d'ailleurs le cas de la plupart des personnes que la société a tendance de rejeter dans la périphérie. En effet, souligne Yao Assogba,

« l'histoire et la sociologie nous enseignent qu'en général les transformations sociales ont leurs origines en dehors des structures officielles ou du Centre du système social. Les changements sociaux viennent des gens de la périphérie. Ce sont les acteurs sociaux le plus souvent anonymes, les groupes sociaux déclassés, etc., qui, pour donner des réponses appropriées à leurs conditions d'existence, tendent habituellement à s'opposer aux idées, aux valeurs et aux pratiques sociales imposées par les catégories sociales dominantes. Ces acteurs de la société profonde sont des acteurs d'innovations sociales et sont porteurs de valeurs nouvelles qui traduisent un réel processus dynamique d'adaptation à leur contexte social [...] ». ³⁷¹

La résistance résiliente des *enfants dans/de la rue* met l'Église-famille-de-Dieu sur le chemin de l'audace sociopolitique et économique en vue d'une reconstruction innovatrice de sa pastorale de l'enfance et de la jeunesse. D'une part, elle somme cette Église à ne plus jamais se taire sur les injustices et les violations des droits humains qui engendrent la logique d'instrumentalisation et de perversion de la socialisation de l'enfance au Togo. D'autre part, elle met en question la raison d'être des écoles et des pensionnats (internats) catholiques devenus inaccessibles pour les pauvres.

En définitive, les *enfants dans/de la rue* convient l'Église de Lomé, dans ses structures et dans ses membres, à se réapproprier le parti pris de Dieu pour la défense et la promotion de l'enfance et de la jeunesse que certaines pratiques politiques,

³⁷⁰ Stefan VANISTENDAEL et Jacques LECOMTE, *Op. cit.*, p. 19

³⁷¹ Yao ASSOGBA, *Op. cit.*, p. 111.

économiques, sociales, culturelles et religieuses continuent de sacrifier au Togo. Ce faisant, elle actualise la mémoire subversive de Jésus, qui est aussi une résistance solidaire et engageante.

3. L'éthique de solidarité

*« L'Église ne peut se souvenir fidèlement de Jésus de Nazareth que si elle s'ouvre à la détresse humaine, à tous ceux qui se trouvent en dehors des temples et si elles se met à partager leur lutte pour plus de vie et de joie, de justice et de liberté. L'Église est au service du Royaume qui se construit là où nous découvrons qu'en Jésus-Christ, Dieu s'est mis du côté des crucifiés de l'histoire ».*³⁷²

La solidarité est donc la nouvelle donne qui définit le chrétien dans son être et dans son agir. En effet, l'intensité de la vie chrétienne peut être mesurée à la capacité de communion : communion avec « l'Autre » et communion avec « les autres », images de l'Autre. Cet Autre, c'est Dieu et les autres, tous les enfants, toutes les femmes et tous les hommes, sans discrimination aucune. C'est Dieu et les autres qui, pour l'essentiel, donnent à l'existence chrétienne ces coordonnées (cf. 1Jn 4, 7-21). Dans la relation avec les autres, la seule façon d'actualiser la communion est la pratique de la solidarité, source d'inspiration fondamentale de tout comportement chrétien. Toutefois, il ne s'agit pas de n'importe quelle solidarité.

La solidarité à laquelle appellent les *enfants dans/de la rue* va au-delà d'une certaine pratique de la charité, souvent réduite à l'aumône ou à une aide d'urgence. Il s'agit pour eux de se savoir et de se sentir soutenus dans leur quête de dignité et de reconnaissance sociale. Cette solidarité ne se limite pas au noble cadre, toutefois restreint, du respect, de la sympathie et de l'affection. Elle implique un engagement concret aux côtés de ces enfants. Une solidarité vivante qui se traduit par des prises de position publiques en faveur du pauvre, de la veuve et de l'orphelin. En effet, si, comme l'affirme le Pape Jean-Paul II, la vraie « charité envers Dieu et nos frères (et sœurs), est la manifestation directe de la fidélité de l'Église à son Seigneur »,³⁷³ les *enfants dans/de*

³⁷² Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine, Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 432.

³⁷³ Assemblée plénière du Conseil pontifical « COR UNUM », *Religion et activité caritative*, Cité du Vatican, libreria editrice vaticana, Novembre 2003, p. 9.

la rue, ces « enfants de personne », attendent des gestes concrets de la part des chrétiennes et des chrétiens pour se rendre compte que leur communauté pourrait devenir pour eux aussi une famille. C'est à cette solidarité, socialement et politiquement engagée, qu'appellent les *enfants dans/de la rue*. De fait, une solidarité qui se limiterait à la sphère dévotionnelle (voire même mystique) ne pourrait pas prétendre se réclamer du Christ, comme le souligne l'auteur de l'épître de Jacques :

« À quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : « J'ai la foi », s'il n'a pas les oeuvres ? La foi peut-elle le sauver ? Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise : « Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous », sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ? » (Jc 2, 14-16)

Il s'agit d'assumer personnellement et communautairement la sollicitude de Dieu pour les *enfants dans/de la rue*. Un tel parti pris pour les *enfants dans/de la rue* est, à coup sûr, une liturgie (un culte public) à dimensions multiples qui sanctifie³⁷⁴ Dieu et offre aux protagonistes l'occasion de faire l'expérience concrète de la reconstruction de l'humain en Jésus-Christ. Autant l'*enfant dans/de la rue* que la communauté (ou la personne) qui se fait solidaire deviennent dès lors un lieu de « christophanie ». Ce faisant, elle transforme la conception et la praxis ecclésiale et l'oriente vers un nouvel horizon, vers une utopie de l'eschatologie au présent qui est au cœur du projet évangélique du Christ lui-même.

De façon concrète, la prise de conscience de la nécessité d'enraciner l'interaction avec les *enfants dans/de la rue* doit conduire l'Église de Lomé à mettre en place de nouvelles structures pastorales et chrétiennes subséquentes, au niveau diocésain, paroissial et associatif. Ces structures seraient alors des supports pour les initiatives de solidarisation avec les enfants eux-mêmes, avec leurs familles ainsi qu'avec tout organisme soucieux de leur socialisation.

³⁷⁴ Sanctifier Dieu dans le sens de manifester la sainteté et l'amour salvifique de Dieu dans le monde. La solidarité chrétienne est donc un acte à travers lequel Dieu est reconnu saint et communique sa sainteté à l'humanité.

4. L'horizon d'une pastorale

Dans l'évangile selon Matthieu, l'impératif pastoral ou missionnaire se traduit par l'injonction de Jésus aux Douze d'aller de par le monde entier pour enseigner et faire des disciples en son nom (cf. Mt 28, 19-20). Mais dans l'évangile selon Luc, c'est Jésus lui-même qui se présente comme le paradigme de la mission : « l'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres... » (Lc 4, 18). C'est ce même Jésus qui s'identifie aux enfants et fait de ceux-ci des médiateurs privilégiés de l'Évangile du salut (Mc 9 et parallèles). C'est dans cette double optique que l'émergence des *enfants dans/de la rue* comme sujets-acteurs de l'actualisation du paradigme missionnaire du Christ prend tout son sens, une praxis qui est avant tout la communication de l'amour agissant de Dieu le Père, « tel que Jésus Christ l'a manifesté dans son attention portée aux plus petits, dans la force et la communion du Saint-Esprit ». ³⁷⁵ C'est de cette mission que l'Église de Lomé se doit d'être témoin, dans la prise en compte de toutes les situations sociales déshumanisantes qu'elle ne cesse de rencontrer.

L'interaction de l'Église de Lomé avec les *enfants dans/de la rue* interpelle celle-ci pour qu'elle n'oublie oublier son rôle de « levain » pour des transformations radicales des structures sociales injustes. Elle la rend plus attentive aux « ruptures existentielles, aux conflits qui déchirent les personnes et affectent le tissu social ». ³⁷⁶ Cette ouverture pastorale est susceptible d'induire une nouvelle vision de l'Église comme sacrement de salut et de libération effective et affective pour ceux et celles dont l'avenir paraissait incertain ou bouché. Nous pensons que la nouvelle vision pastorale de l'Église de Lomé pourrait s'inspirer de trois valeurs émergentes de cette interaction avec les *enfants dans/de la rue*.

1) Une vision pastorale fondée sur la « densité d'humanité »

³⁷⁵ David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne, histoire et avenir des modèles missionnaires*, éd. Haho - Karthala - Labor et Fides, 1995 ; p. 10.

³⁷⁶ Leonardo BOFF, *La nouvelle évangélisation dans la perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992, p. 111.

L'environnement dans lequel évoluent les *enfants dans/de la rue* est caractérisé par des pratiques de considération et de reconnaissance sociales proportionnelles à l'avoir et au pouvoir des individus. Dans un tel contexte, c'est l'argent et la force (physique ou des armes) qui déterminent le respect auquel on peut avoir droit. Mais, paradoxalement, la plupart de ces enfants aspirent au respect de toute personne sans égard pour sa richesse, sa provenance familiale ou pour la taille de ses muscles. Nous avons constaté, avec bonheur, que c'est avant tout la profondeur (la densité) d'humanité des personnes qui les attire. Ils sont prêts à sympathiser avec ceux et celles en qui ils découvrent cette épaisseur d'humanité. Quand on leur demande pourquoi ils aiment la compagnie de telle ou de telle personne, leur réponse est spontanée : *Ameya, ame le eme*, i.e. « cette personne a une étoffe d'humanité en elle ».

Il est clair que ces enfants considèrent cette densité d'humanité comme la valeur fondamentale susceptible de juguler la conflictualité potentielle de l'altérité inhérente à la diversité des conditions sociales. Nous pensons qu'elle pourrait être aussi un ferment essentiel pour la nouvelle vision pastorale de l'*Église-famille-de-Dieu*. De fait, la reconnaissance de la « densité d'humanité » au cœur des structures ecclésiales réhabiliterait l'*Église-famille-de-Dieu* de Lomé, aux yeux de tous les marginaux sociaux, dans sa mission d'instance d'humanisation et de socialisation.

Les *enfants dans/de la rue* invitent donc l'Église de Lomé à mettre autant de cœur que de cerveau pour une nouvelle dynamique pastorale fondée sur les coordonnées de la « densité d'humanité » : le sens de la sincérité et de la fidélité/transparence, la capacité d'une écoute active et d'un dialogue constructif, le sens de la justice égale pour tous et la capacité d'empathie. Tant que les *enfants dans/de la rue* ne sentiront pas cette « dimension d'humanité » à travers les personnes et les structures de l'Église, celle-ci ne pourra jamais les convaincre d'être une *Église-famille*.

2) Une vision pastorale fondée sur la responsabilisation et le respect de la liberté

Dans la rue, les *enfants dans/de la rue* ont acquis, au prix de leur vie, une certaine liberté que rien au monde ne peut leur ravir. Ils nous apprennent aussi que la responsabilisation citoyenne n'est possible que dans le cadre du respect de chacun, de la

défense de la liberté des uns et des autres et de la justice pour tous. Nous pensons que l'interaction de l'*Église-famille* de Lomé avec ces enfants pourrait amener cette dernière à s'interroger sur la pratique du respect et de la responsabilisation en son sein. Sa vision pastorale serait alors conçue comme un processus d'accompagnement des personnes et des communautés, dans la dynamique de Jésus qui considérait chaque personne comme protagoniste de l'épanouissement individuel et collectif.

3) Une vision pastorale qui libère et fait renaître les *enfants dans/de la rue* à l'espérance

Jésus, dans sa praxis pastorale, ouvre toujours un avenir nouveau aux personnes qu'il rencontre. Il réintègre les exclus en les mettant debout. De même, la pastorale des *enfants dans/de la rue* doit avoir pour objectif ultime la réhabilitation sociale et communautaire. Il s'agit de redonner sens à l'existence et de libérer les *enfants dans/de la rue* de tout ce qui, sur le plan psychosociologique, était pour eux des handicaps pour l'affirmation de leur identité en tant que personnes humaines, sujet de droits et de devoirs au même titre que les autres.

En regardant la réalité de la pastorale de l'enfance à travers ces « lunettes spéciales » que sont les *enfants dans/de la rue*, il nous apparaît que le projet d'*Église-famille-de-Dieu* à Lomé doit s'inscrire, définitivement, dans une dynamique de transformation et d'innovation. Pour ce faire, des actions concrètes s'imposent.

CHAPITRE 11

POUR UNE INTERVENTION PASTORALE CONCRÈTE DE SOCIALISATION DES ENFANTS DANS/DE LA RUE

Face à la situation des *enfants dans/de la rue*, à savoir la précarité de la vie, le poids du mépris et de la marginalité sociale qui conduit à la déstructuration du moi anthropologique et social (crises de dignité humaine et d'identité sociale chez l'*enfant dans/de la rue*), nous proposons, dans un premier temps, un scénario concret d'activités pastorales. Ensuite, nous allons identifier les résistances et les atouts pour leur réalisation.

Nous tenons à souligner, en cohérence avec la dynamique de notre recherche, que notre proposition pratique est loin d'être une recette d'intervention pastorale dogmatique. De fait, leur réalisation concrète devra traverser les étapes démocratiques du débat, de la discussion, de la consultation et des réajustements impliquant tous les commettants concernés, les *enfants dans/de la rue* en tête de liste.

1. Scénario d'intervention pastorale concrète

Les activités pastorales qui comportent notre scénario d'intervention pastorale sont de trois ordres : la sensibilisation, le positionnement public et la formation.

1.1. Des activités de sensibilisation

1) Sensibiliser à la dimension sociale de l'engagement chrétien en organisant des séminaires dans tout le diocèse. L'organisation de cette activité pourrait être confiée à la « commission pour la pastorale sociale ».

2) Sensibiliser à la question de l'enfance en difficulté en organisant des semaines pastorales de l'enfance en situation difficile à tour de rôle dans toutes les paroisses de Lomé. L'organisation de ces semaines peut être confiée conjointement à la Commission

pour la pastorale sociale, à la commission pour la pastorale de l'enfance, à la commission pour la pastorale familiale, à la commission justice et paix, en collaboration avec le BICE et les autres organisations non gouvernementales et publiques d'intervention. Toutefois, l'animation (les activités concrètes) de ces semaines doit revenir en priorité aux *enfants dans/de la rue* eux-mêmes. On peut étaler ces semaines sur toute l'année pastorale ou au moins les restreindre à la période de carême. Dans ce dernier cas, choisir quelques paroisses significatives pour ces manifestations tout en invitant les communautés et population du secteur à y participer. C'est l'occasion de sensibiliser et de responsabiliser les communautés chrétiennes face à l'endémie de l'errance juvénile, d'encourager toute œuvre en faveur des enfants abandonnés et en situation difficile et, enfin, de défendre et de promouvoir les droits des enfants. L'objectif de cette activité, c'est de révéler à la communauté chrétienne les « faces cachées » du phénomène des enfants de la rue, susciter un nouveau regard sur ces enfants et amorcer un processus de « démarginalisation » de ces enfants.

1.2. Des activités de positionnement public

1) Il s'agit d'initier une émission radiophonique qui pourrait s'intituler : « les *enfants dans/de la rue* sur les antennes de Radio Maria »³⁷⁷. Par exemple, on pourrait, pendant un mois (à raison de 2 fois par semaine), passer des enregistrements de récits de vie d'*enfants dans/de la rue* sur les antennes de cette Radio (un récit par émission) et organiser un débat autour de chaque récit. Cette émission serait animée par des enfants/jeunes responsables des mouvements d'action catholique et des *enfants dans/de la rue* qui ont été resocialisés par les ONG de la place et d'autres qui sont encore dans la rue. Pour que la liberté de parole soit garantie pour les participants, la discrétion des intervenants sociaux invités à ces séries d'émission s'avère nécessaire. Après environ 30 minutes de débat, l'antenne pourrait être ouverte au public pour des échanges en direct.

Une autre série d'émissions radiophoniques peut regrouper des intervenants d'organismes non gouvernementaux (ONG) et d'associations qui travaillent auprès des enfants en situation difficile.

³⁷⁷ Une radio catholique à très large audience et couvrant tout le Togo.

2) Promouvoir une pastorale familiale engagée vis-à-vis de la politique sociale en vigueur dans le pays.

3) Créer, au sein de la commission Justice et Paix, un organe de défense des intérêts des orphelins de père et/ou de mère dans les cas de spoliation des biens par la grande famille.

1.3. Des activités de formation pour inscrire les actions dans la durée

- Initier une pastorale spécifique des *enfants dans/de la rue* au même titre que d'autres pastorales (sacramentaire, liturgique, etc.)

- Former des agents pastoraux spécialisés en vue de redynamiser les mouvements d'action catholique pour l'enfance et la jeunesse ; les initier à l'analyse sociale et à la doctrine sociale de l'Église.

- Mettre en place des outils d'information dans le but d'intégrer l'analyse sociale dans l'ordinaire de la formation et de la sensibilité chrétienne.

2. Difficultés et atouts de l'intervention

Deux niveaux de difficultés sont à prévoir : interne à l'Église, vis-à-vis de ses propres agents et externe à l'Église, et dans ses rapports avec les institutions politiques en place.

Tout d'abord la nouveauté de l'approche de ce problème social en pastorale de l'Église peut susciter des résistances au sein même de la communauté chrétienne, tant au niveau du laïcat et des prêtres que des responsables des différents partenaires ecclésiaux mentionnés. Cependant la manifestation de la volonté pastorale de l'évêque³⁷⁸ pourrait préparer les esprits par des lettres pastorales et des actes prophétiques. De toute façon,

³⁷⁸ Nous tenons à souligner ici que la présente thèse est aussi l'expression de l'ouverture pastorale de notre évêque à la question sociale, en particulier celle des enfants en situation difficile.

nous sommes conscient que des résistances reliées à la culture ecclésiologique remise en question dans cette thèse ne pourront être balayées du jour au lendemain.

Par ailleurs, les relations tumultueuses et les conflits larvés entre l'Église catholique et le gouvernement actuel ne présagent pas une facile alliance pour l'intervention. L'Église catholique peut craindre une récupération de son intervention pour des fins politiques. Cependant des alliances sont possibles avec des réseaux de responsables de ces services publics en vue de l'action.

Quant aux atouts, notre enquête sur le terrain indique qu'une éventuelle intervention de l'Église bénéficierait de la pleine collaboration des enfants eux-mêmes ainsi que de la plupart des organisations engagées à leurs côtés.

Conclusion

En définitive, le défi des *enfants dans/de la rue* interpelle l'Église de Lomé à passer d'une pastorale d'entretien de l'institution Église à une pastorale sociale d'engagement prophétique ayant pour archétype la praxis pastorale du Christ lui-même. La prise de conscience effective de la dimension sociale et politique de l'ecclésiologie d'*Église-famille-de-Dieu* demeure l'atout essentiel pour une intervention efficace aux côtés des ces enfants. Pour cela, les fidèles et les responsables de l'Église doivent vaincre la peur de l'action qui est camouflée sous l'expression de la sainte prudence de l'Église, développer leur capacité d'analyse critique de l'activité pastorale familiale et de l'enfance, et enfin renforcer la solidarité chrétienne. Les *enfants dans/de la rue* nous rappellent que « le but des pratiques chrétiennes d'intervention n'est pas seulement d'édifier l'Église, comme on l'entendait traditionnellement, mais aussi de transformer le monde des humains dont les chrétiens rassemblés en Église font partie. »³⁷⁹

³⁷⁹ Marcel VIAU, « Les actes fondateurs de la théologie pratique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Op. cit.*, p. 242.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le champ théologique dans lequel s'inscrit notre recherche est celui de la théologie pratique. Cette discipline, comme le souligne Marcel Viau,

« s'intéresse à toutes les pratiques humaines dans la mesure où elles sont actuellement ou virtuellement le lieu de l'activité du Christ dans le monde. Les pratiques dont il est ici question ne sont pas seulement les pratiques pastorales stricto sensu, quelle que soit la définition (étroite ou large) que l'on donne à cette expression. »³⁸⁰

Elle vise, entre autres, à identifier les lieux et les situations d'où la geste divine se fait manifeste dans le monde contemporain. Ensuite elle permet d'articuler, de façon scientifique et critique, les faits empiriques et les intuitions théologiques. Enfin, la théologie pratique permet d'élaborer des pratiques conscientes et critiques de leurs enjeux et de leur fonctionnement, des pratiques pertinentes, cohérentes et promotrices des responsabilités des sujets sociaux et ecclésiaux.

C'est ce que nous avons tenté en proposant à la communauté catholique de Lomé une réélaboration, une nouvelle compréhension et une reconstruction pastorale de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* en lien avec l'interpellation de la problématique et des pratiques sociales des *enfants dans/de la rue* de Lomé.

Dans les deux premières parties de notre thèse, nous avons, à partir de notre travail de terrain et des outils d'analyse en sciences sociales, repéré les divers paramètres qui conditionnent et expliquent le phénomène des *enfants dans/de la rue* de Lomé. Dans la première partie, notre description a eu pour but d'exposer la réalité de l'errance juvénile au Togo, du point de vue d'intervenants sociaux et d'enfants en situation de rue. Dans la deuxième partie, nous avons souligné les facteurs qui sont à l'origine de ce phénomène et qui y contribuent. La problématique qui a émergé de cette phase d'analyse

³⁸⁰ Marcel VIAU, « De la théologie pastorale à la théologie pratique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Op. cit.*, p. 44.

critique est la suivante : la dépersonnalisation et la déshumanisation des personnes socialement vulnérables, la perversion de la solidarité qui présidait à la socialisation des enfants et l'instrumentalisation de l'enfance au profit des logiques culturelle, religieuse, sociale, politique et économique. C'est le paradoxe du « déni de l'enfance » dans une société qui prétend se bâtir à partir de celle-ci.

Dans la troisième partie, nous avons mis en exergue la corrélation existant entre cette problématique des *enfants dans/de la rue* et les référents de la tradition judéo-chrétienne sous les angles de l'exigence de sollicitude à l'égard de l'enfance, de la solidarité/convivialité et de la justice sociale. Cette corrélation nous a conduit à une réinterprétation subséquente de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu*.

Enfin, dans la dernière partie de notre étude, nous avons proposé des ressorts éthiques pour une intervention-prospective et quelques scénarios concrets d'activités pastorales.

Notre étude nous a amené à constater que le contexte dans lequel évoluent les *enfants dans/de la rue* est celui d'une décomposition socioculturelle, économique et politique bien avancée. L'Église n'échappe pas à cette déconfiture. Même si les responsables ecclésiastiques sont loin d'être des prophètes de la « cour royale », ils n'acceptent ni ne tolèrent les voix prophétiques discordantes ou trop compromettantes dans leur propre enceinte épiscopale ou presbytérale. Face à une telle situation, c'est à la base familiale chrétienne (la *grass root*) qu'il revient de réagir. Pour ce faire, elle pourrait s'inspirer de la dynamique de survie de ces *enfants dans/de la rue* qui est en harmonie avec l'esprit de la « mémoire subversive du Christ ». Ce serait une réaction légitime de détermination identitaire du « vivre en Église » que postule le concept d'*Église-famille-de-Dieu*. Malheureusement, la persistance de la pesanteur idéologique, tant culturelle que politique, qui présidait à l'herméneutique ecclésiologique dans l'imaginaire de la base chrétienne ne permet pas à cette dernière de jouer tout son rôle de levain pour transformer toute la dynamique ecclésiale dans sa dimension sociale. Elle se considère encore comme une simple « consommatrice émancipée » et non comme une actrice/sujet de production de sens et/ou de conscience ecclésiale. Un travail d'éducation

populaire s'impose donc pour que la base chrétienne puisse prendre conscience de son rôle incontournable de sujet d'ecclésiologie et de protagoniste de projet de société.

« C'est le travail de conscientisation, qui doit être, en un sens, la contribution essentielle des Églises, avant qu'il soit question de creuser des puits ou de se lancer dans des réformes agraires. C'est la formation et l'intelligence des situations qui trempent le caractère, fabriquent des antidotes, élaborent des structures de résistance tant au niveau individuel qu'au niveau communautaire, ainsi que des programmes d'action capables de mobiliser le plus grand nombre. »³⁸¹

Ce faisant, l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* pourra identifier et déployer toute sa potentialité anthropologique, socioculturelle, politique et théologique, en faveur de la promotion du sens et du respect de toute personne humaine, « route de l'Église » et « image de Dieu ». Pour nous, il est clair que l'émergence de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* à Lomé doit induire, d'une part, des pratiques ecclésiales réactives contre les situations de servitude et les forces oppressives qui ont aliéné la conscience populaire et favorisé un christianisme de résignation préjudiciable à l'engagement social des chrétiens et des chrétiennes. Dans ce sens, l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* ne peut plus cautionner une « ecclésialité » en harmonie avec des structures d'injustice et de violence déshumanisantes en cours au Togo. D'autre part, cette émergence doit permettre des initiatives proactives pour que les marginaux deviennent des sujets sociaux et ecclésiaux. De fait,

« la tragédie de l'existence humaine des femmes, hommes et enfants d'Afrique qui vivent dans des conditions infrahumaines, constitue le lieu privilégié, à partir duquel on peut articuler des réflexions théologiques contextuelles sur l'intelligence de la foi en Jésus-Christ, susceptible de relever adéquatement les défis de l'Afrique contemporaine. Soulignons que la pertinence d'une théologie africaine émancipatrice dépend de son incidence sur l'amélioration qualitative des conditions de vie des opprimés. En effet, faire de la théologie dans un contexte d'oppression structurelle multiforme implique que la théologienne/le théologien soit appelé(e) à opérer un choix judicieux de vie ou de mort, face aux multiples défis qui se posent à la société ambiante.

³⁸¹ Éloi MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris/Yaoundé, Karthala/Presses de l'UCAC, 1997, p. 214-215.

Bref, nous pouvons dire qu'aussi longtemps que la pauvreté endémique, la misère sociale, l'institutionnalisation de l'oppression structurelle et la violence systématique des droits de l'homme (de la femme et de l'enfant) continueront à prévaloir, les chrétiens d'Afrique sont appelés à s'investir dans les espoirs et les luttes légitimes de libération du continent africain et le devenir du christianisme africain, à l'aube du troisième millénaire, en dépend inéluctablement. »³⁸²

En définitive, notre thèse, qui fait des *enfants dans/de la rue* des sujets/acteurs « ecclésiogénésiques », voudrait réaffirmer que l'enracinement socio-anthropologique de l'ecclésiologie africaine de l'*Église-famille-de-Dieu* ne peut pas faire l'économie d'un engagement pratique et politique en faveur de la dignité et du respect de la personne humaine, critère ultime d'une authentique fidélité à la dynamique christique.

La vision qui se dégage d'une telle irruption des *enfants dans/de la rue* dans l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu*, est celle d'une Église socialisée et centrée davantage sur la personne humaine en situation comme « premier sacrement » et « icône de Dieu », d'une Église dynamique qui est au cœur de toutes les luttes sociales pour y faire émerger le salut total du Christ qui continue de redonner sens et dignité à toute personne humaine. C'est tout simplement à une Église-famille, levain dans la pâte sociale³⁸³, qu'aspirent les *enfants dans/de la rue* de Lomé. C'est au cœur de ce projet d'Église qu'une vraie pastorale de l'enfance pourra être concrétisée.

Nous nous inscrivons dans la dynamique d'un changement en profondeur de la vision pastorale de l'Église de Lomé. Dans cette vision, l'Église doit se redéfinir comme le lieu de l'herméneutique de la Parole de Dieu confrontée aux réalités existentielles et aux signes des temps, le lieu d'une fraternité plus vécue que professée et enfin le lieu d'où toute personne humaine retrouve sa dignité et se sent interpellée pour son immersion dans le monde en vue de sa transformation, et cela dans la force de l'Esprit. C'est cette tension eschatologique que toute Église doit porter en elle et manifester à travers ses membres. C'est pourquoi il devient urgent que l'Église sorte beaucoup plus des églises pour aller vers ceux qui sont à la périphérie de la société, car l'action sociale

³⁸² Valère Kambale KANDIKI, « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération », dans *Alternatives Sud*, Vol. VII (2000) 1, p. 123-124.

³⁸³ Cf. « Lettre à Diognète », 5-6, dans *Liturgie des heures*, II, Paris, Cerf, DDB, 1980, p. 651. La *lettre à Diognète* a été écrite vers la fin du II^{ème} siècle et elle a une visée apologetique.

ne doit plus être considérée comme une annexe à la mission de l'Église mais comme indispensable à son être et à sa vie.³⁸⁴

La problématique des *enfants dans/de la rue* confirme que l'intégration des dimensions anthropologique, sociale et politique au cœur du débat ecclésiologique est incontournable pour l'émergence d'une véritable *Église-famille-de-Dieu* en Afrique, et plus particulièrement au Togo. De fait, comme le souligne Karl Rahner,

*« L'Église ne peut absolument pas se contenter de la seule Révélation de Dieu, même développée et interprétée de façon convenable. Elle a besoin pour son action – une action d'un genre tel que, sans elle, elle perdrait sa nature – d'une connaissance de la situation dans laquelle se déroule sa vie ».*³⁸⁵

Nous rêvons donc d'une Église de Lomé dont le premier souci pastoral ne sera plus celui des « affaires ecclésiastiques » et de statistiques à envoyer à Rome.

Nous rêvons d'une Église de Lomé qui saura faire émerger une praxis pastorale sociale dans une dynamique de la promotion et du développement intégral de tout humain, à l'abri de tout prosélytisme et de tout paternalisme ecclésiastique.

Nous rêvons d'une Église affranchie du mythe du prêtre lié à l'autel, au confessionnal et au presbytère ainsi que celui du bon chrétien qui se mesure à ses pratiques dévotionnelle et caritative limitées à la sphère intra ecclésiale.

³⁸⁴ Cf. Jc 2, 14-17 : « A quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : 'J'ai la foi', s'il n'a pas les oeuvres ? La foi peut-elle le sauver ? Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise : 'Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous', sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ? Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les oeuvres, elle est tout à fait morte ».

³⁸⁵ Karl RAHNER, « Réflexions sur la problématique théologique d'une constitution pastorale » dans *Gaudium et Spes. L'Église dans le monde de ce temps. Schéma XIII. Commentaires*, Karl RAHNER, Henri de RIEDMATTEN, Marie-Dominique CHENU, etc., Paris, Mame, 1967, p. 32-35, cité par Jean JONCHERAY, « Théologie et sciences humaines », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Op. cit.*, p. 171. Karl RAHNER a également traité de la nécessité de la prise de conscience effective des dimensions sociales de la révélation chrétienne sous le titre : « Tâche prophétique de l'Église en face de la société sécularisée », dans ses *Écrits théologiques*, 10, *Monde moderne et théologie*, Paris, DDB-Mame, 1970, p. 31-35.

Nous rêvons d'une Église qui adopterait une praxis pastorale centrifuge dans laquelle le pasteur et les autres chrétiens oseront aller vers la périphérie pour rencontrer ceux qui, à cause des préjugés et des conditions sociales, ne viennent pas à l'Église.

Nous rêvons tout simplement d'une Église animée par la dynamique subversive de l'Esprit du Christ et des prophètes qui la pousserait à s'opposer constamment aux comportements, aux pratiques et aux structures sociopolitiques et culturelles déshumanisants.

Nous rêvons enfin d'une Église de Lomé dont la solidarité avec les pauvres et les petits ne se limiterait pas aux sermons, aux homélies, et aux interventions d'urgence de l'OCDI.

C'est à une telle Église qu'aspirent les *enfants dans/de la rue* de Lomé. En définitive, nous pensons que hors de la route des enfants, point d'*Église-famille-de-Dieu* !

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources premières

1.1. Sur l'enfance en sciences humaines

- AFANDÉ, Koffi, *Jeune délinquant et jeune marginal au Togo, aperçus de comparaison : Allemagne-France*, Freiburg, Édition Iuscrim, 1997, 309 p.

- AGOSSOU, Thérèse, (dir.), *Regards d'Afrique sur la maltraitance*, Paris, Karthala, 2000, 277 p.

- AGUELLI, Susanna, *Les enfants de la rue : l'autre visage de la ville, rapport présenté à la Commission Indépendante sur les questions humanitaires internationales*, Paris, Berger-Levrault, 1986, 138 p.

- APER, Terre des hommes, AD-Togo, *Les enfants en circonstances difficiles au Togo. Étude du cas des enfants des rues de Lomé. Rapport intermédiaire*, Lomé, 1998, 66 p.

- BAWA, Kokou, Baoubadi, «Choisir de sortir de la rue : une marche avec les jeunes du Programme apprenti du CAJED-TOGO », *Cahiers de Marjuvia*, n° 9, 1999, p. 137-140.

- BAWA, Kokou, Baoubadi, *Une analyse des conditions de vie des enfants en situation difficile à Lomé : le cas des enfants des poubelles du campus universitaire*, Lomé, Université du Bénin, septembre 1997, Mémoire de maîtrise en psychosociologie, 139 p.

- COPPIETERS' t WALLANT, Renaud, *Jeunesse marginalisée, Espoir pour l'Afrique: un juge des enfants témoigne*, Paris, l'Harmattan, 1992, 189 p.

- D'ALMEIDA, Dossè, N., Lambert, *Les droits de l'enfant dans la législation togolaise et comparée des personnes et de la famille*, Lomé, Haho, 1996, 271 p.

- DOUNIA, Joseph, *L'action des structures de réinsertion sociale sur les enfants de la rue en milieu urbain : le cas du Centre d'observation et de Réinsertion Sociale de Cacavelli*, Mémoire, PHISSA, 1992, 114 p.

- GLIGBE, Komi, Grati, *Analyse des difficultés de réinsertion sociale des « Enfants de la rue » (Cas du Projet JAD et les enfants du Grand Marché de Lomé)*, Lomé, Université du Bénin, décembre 1994, Mémoire de maîtrise en sociologie, 110 p.

- HAUVILLE, Olivier, *Enquête sur les « jeunes de la rue » à Lomé*, Lomé, OXFAM-AD-TOGO/JAD, juillet 1989, 35 p.

- HERAULT, G., ADESANMI T., *Jeunes, culture de la rue et violence urbaine en Afrique*, Ibadan, IFRA, 1997, 451 p.

- INVERNIZZI, Antonella, *L'enfant qui vit dans les rues en Afrique, en Asie et en Europe de l'Est, Bibliographie commentée*, Genève, mai 2000, 184 p + xxv p., site Internet, <http://www.unifr.ch/socsem/>

- KEKEH, Roger, *Étude prospective sur le trafic des enfants au Togo*, Lomé, WAO-Afrique, 1997, 52 p.

- LALLEMAND, Suzanne, *La circulation des enfants en société traditionnelle, prêt, don, échange*, Paris, L'Harmattan, 1993, 224 p.

- LUCCHINI, Riccardo, «L'enfant de la rue : réalité complexe et discours réducteurs », *Déviance et Société*, 1998, vol. 22, n° 4, pp. 347-366.

- LUCCHINI, Riccardo, *Enfant de la rue, identité, sociabilité, drogue*, Genève, éd. Droz, 1993, 248 p.

- LUCCHINI, Riccardo, *L'enfant de la rue et la consommation de la drogue au Brésil : réflexions sur la toxicodépendance*, Fribourg, Institut des sciences économiques et sociales, 1992, 48 p. + xi p.

- LUCCHINI, Riccardo, *Sociologie de la survie : l'enfant dans la rue*, Paris, PUF, 1996, 323 p.
- MARGUERAT, Yves, « A propos du colloque d'Ibadan sur la violence urbaine », *Cahiers Marjuvia*, n° 1, 1995, p. 58-64.
- MARGUERAT, Yves, « Enfants et jeunes de la rue: processus de l'exclusion », *Cahiers Marjuvia*, n° 4, 1997, p. 75-83.
- MARGUERAT, Yves, « Jeunes, culture de la rue et violence urbaine en Afrique, (résumé des actes du colloque d'Abidjan, mai 1997) », *Cahiers Marjuvia*, n° 7, 1998, p. 43-66.
- MARGUERAT, Yves, « L'insertion des jeunes par l'apprentissage dans le secteur informel : le cas du Togo », *Cahiers Marjuvia*, n° 8, 1999, p. 74-79.
- MARGUERAT, Yves, « La dynamique des enfants de la rue à Lomé au Togo », *Cahiers Marjuvia*, n° 1, 1995, p. 13-17.
- MARGUERAT, Yves, « Les chemins qui mènent à la rue, un essai de synthèse sur le processus de production d'enfants de la rue en Afrique noire », *Cahiers Marjuvia*, n° 9, octobre-décembre 1999, p. 45-55.
- MARGUERAT, Yves, « Les enfants en situation difficile : un essai de typologie », *Cahiers Marjuvia*, n° 5, 1997, p. 79-83.
- MARGUERAT, Yves, « Note sur les enfants de la rue et la drogue », *Cahiers Marjuvia*, n° 6, 1998, p. 59-60.
- MARGUERAT, Yves, « Rue sans issue : réflexion sur le devenir spontané des enfants de la rue », *Cahiers Marjuvia*, n° 5, 1997, p. 84-92.
- MARGUERAT, Yves, « Une enfance malheureuse dans l'Afrique traditionnelle », *Cahiers Marjuvia*, n° 6, 1998, p. 55-58.

- MARGUERAT, Yves, « Une participation sociale, symptômes et traitements : les gamins de la Rue à Lomé », *Revue internationale de criminologie et de police technique*, Volume 40, n° 4, Genève, 1987, p. 445-447.

- MARGUERAT, Yves, *Les « Smallvi » ne sont pas des « Gbevivi » : éléments pour une histoire de la marginalité juvénile à Lomé*, Lomé, ORSTOM, Novembre 1990, 27 p.

- MARJUVIA, *À l'écoute des Enfants de la rue en Afrique Noire*, documents édités par Yves Marguerat et Danièle Poitou, Paris, Fayard, 1994, 628 p.

- MASIALA, Ma Solo, *Les enfants de personne*, Kinshasa, éd. Enfance et Paix, 1990, 117 p.

- STOECKLIN, Daniel, *Enfants des rues en Chine*, Paris, Karthala, 2000, Coll. Questions d'enfances, 367 p.

- UNESCO (éd.), *Dans la rue, avec les enfants. Programmes pour la réinsertion des enfants de la rue*, Paris, Éditions Unesco, Bureau international catholique de l'enfance, 1995, 325 p.

- VANISTENDAEL, Stephan, « Les enfants de la rue : Problèmes ou personnes ? », *Les Cahiers du BICE*, Genève 1992, 23 p.

1.2. Sur l'enfance dans la théologie et la pastorale chrétienne

- *Cahiers pour Croire aujourd'hui*, n° 30, 15 janvier 1989, « de l'enfance à la filiation ».

- *CERAO Bulletin*, octobre - décembre 1978, n° 4 / 78, « 1979 : Année internationale de l'Enfant : un dossier utile », Lomé.

- JEAN-PAUL II, « Discours à la XXXIXe Assemblée Générale de l'Organisation des Nations-Unies », *Documentation Catholique*, n° 1772, 21 octobre 1979, p. 872-879.

- JEAN-PAUL II, « Les droits de l'enfant », *Documentation Catholique*, n° 1757, 4 février 1979, p. 101-102.

- JEAN-PAUL II, *Le Rédempteur de l'homme*, « *Redemptor Hominis* », (Encyclique), Kinshasa, Éd. Saint Paul, 1979.

- JEAN-PAUL II, *Lettre aux enfants pour l'Année de la famille*, Vatican, 13 décembre 1994.

- JEAN-PAUL II, *Message à l'occasion de la journée mondiale de la Paix*, Vatican, 1er janvier 1996.

- JEAN-PAUL II, *Message au Secrétaire général de l'ONU à l'occasion du Sommet Mondial pour les enfants*, Vatican, 22 septembre 1990.

- *Le monde de la Bible*, « la Nativité », novembre décembre 1996.

- LEGASSE, Simon, *Jésus et l'enfant : « enfants », « petits » et simples dans la tradition synoptique*, Paris, J. Gabalda, 1969, 375 p.

- *Les dossiers de la Bible*, « l'enfant dans la Bible », n° 30, novembre 1989.

- RAHNER, Karl, « Pour une théologie de l'enfance », *l'Anneau d'Or*, n° 120, 1964, p. 428-439.

- *Rapport initial du Saint-Siège au Comité pour les droits de l'enfant*, Vatican, 2 mars 1994.

- *Revue catholique internationale Communio*, tome X, n° 2 - mars avril 1985, «L'enfance ».

- *Revue internationale de théologie Concilium*, n° 264, « La place de nos enfants », Paris, Beauschesnes, 1996.

- Secrétariat Général de l'Enfance Missionnaire, *Un futur meilleur pour les enfants du monde : situation actuelle nécessites et perspectives*, Rome, SPED.IM, 2000, 131 p.

1.3. Sur la question sociale et/ou l'engagement social des chrétien(ne)s

- Assemblée plénière du Conseil pontifical « COR UNUM », *Religion et activité caritative*, Cité du Vatican, libreria editrice vaticana, Novembre 2003, 109 p.

- CHABOT, Jean-Luc, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, PUF, 1989, 128 p.

- Conférence des Évêques du Togo, (C. E. T.), *Démocratie : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix ; Lettres des Évêques à tous les Fidèles, aux hommes et aux femmes de bonne volonté*, Lomé, le 24 juin 1991.

- Conférence des Évêques du Togo, (C. E. T.), *Exhortation des Évêques et des Ordinaires du Togo sur les prochaines élections dans notre pays*, Lomé, le 23 mai 1992.

- Conférence des Évêques du Togo, (C. E. T.), *Instruction sur l'identité du chrétien*, Lomé, 20 septembre 1974.

- Conférence des Évêques du Togo, (C. E. T.), *Le chrétien dans le Togo en pleine mutation*, Atakpamé, le 17 décembre 1990.

- Conférence des Évêques du Togo, (C. E. T.), *Lettre des Évêques du Togo aux Fils du Cher Pays*, Lomé, École professionnelle Saint-Joseph, 1967.

- Conférence des Évêques du Togo, (C. E. T.), *Lettre pastorale des Évêques du Togo sur la construction de la Nation à l'aube du troisième millénaire*, Atakpamé, le 2 février 1998.

- Conférence des Évêques du Togo, *Dans la vérité, bâtissons la paix, Message des Évêques du Togo à l'attention des fidèles catholiques et de tous nos compatriotes togolais, hommes et femmes de bonne volonté*, Lomé, 19 mars 2003.

- CONGAR, Yves, *Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, Vol 1, 595 p; Vol 2, 632 p.

- COSTE, René, *L'Église et les défis du monde dans la dynamique de Vatican II*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1986, 302 p.

- COSTE, René, *Les fondements théologiques de l'Évangile social : la pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale*, Paris, Cerf, 2002, 442 p.

- COSTE, René, *L'Église et les Droits de l'homme*, Paris, Desclée, 1983, 103 p.

- COSTE, René, *Les dimensions politiques de la foi*, Paris, Éditions ouvrières, 1972, 262 p.

- COSTE, René, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000, 555 p.

- COSTE, René, *Pas de pauvres chez toi. La pensée sociale de l'Église*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1984, 208 p.

- COSTE, René, *L'amour qui change le monde : théologie de la charité*, Paris, Éditions S.O.S., 1981, 261 p.

- COSTE, René, *Les bases théologiques de la charité*, Paris, Éditions S.O.S., 1984, 87 p.

- DJEREKE, Jean-Claude, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001, 298 p.

- FONTENELLE, Marc-Antoine, *Construire la civilisation de l'Amour, Synthèse de la doctrine sociale de l'Église*, Paris, Pierre TEQUI éditeur, 1998, 830 p.

- MUYEMBE, Munono, Bernard, *Église, évangélisation et promotion humaine, Le discours social des évêques africains*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Cerf, 1995, 286 p.

- Pontifical Council Cor Unum, *Acts of the World Congress on Charity, Rome 12-15 May 1999*, Vatican, Vatican Press (second edition), 2003, 299 p.

- Pontifical Council Cor Unum, *Ars caritatis, The Thirtieth Anniversary of the Foundation of the Pontifical Council « COR UNUM » 1971-2001*, Vatican, Vatican Press, mars 2002, 207 p.

- Premier Synode de l'Archidiocèse de Lomé, « *Église de Lomé, Parole de Dieu et Eucharistie : voilà ta force* », 8 janvier 2000 – 28 janvier 2001, *Décrets Synodaux*, Lomé, Édition Saint Augustin Afrique, 2002, 46 p.

- Van KRUNKELSVEN, Jan, *Le discours socio-pastoral de l'Église d'Afrique*, Centre d'études économiques et sociales d'Afrique occidentale, BP 305, Bobo-Dioulasso, Burkina-Faso, 1987, 133 p.

1.4. Sur la théologie africaine et/ou l'ecclésiologie de l'Église famille de Dieu

- BISHWENDE, Ramazani, Augustin, *Église-famille-de-Dieu, Esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001, 214 p.

- CHENU, Bruno, *Théologies chrétiennes des tiers mondes, latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris, Centurion, 1987, 213 p.

- CHEZA, Maurice, (dir.), *Le Synode africain, Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996, 425 p.
- DERROITTE, Henri, « Le christianisme en Afrique entre revendication et contestation », *Revue théologique de Louvain*, n° 24, 1993, p. 38-69.
- ÉBOUSSI BOULAGA, Fabien, « La démission », *Spiritus*, n° 56, mai-août 1974, p.276-287.
- ÉLA, Jean-Marc et LUNEAU, René, *Voici le temps des héritiers, Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1987, 269 p.
- Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, (Exhortation apostolique post-synodale), Vatican, 14 septembre 1995.
- KABASELE LUMBALA, François, « L'Église-famille en Afrique », *Concilium*, n° 260, 1995, p. 125-131.
- KUSIELE DABIRE, Jean-Marie, « L'Église-famille de Dieu. Approche théologico-doctrinale et pastorale », *RICAO*, n° 14-16, 1996, p. 81-119.
- LUNEAU, René, *Paroles et silences du synode africain, 1989-1995*, Paris, Karthala, 1997, 243 p.
- MUSHETE, Ngindu, A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, L'harmattan, 1989, 156 p.
- NOTHOMB, D., « L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique. Une réflexion théologique et pastorale », *Nouvelle revue théologique*, n° 117 (1995), p. 44-64.
- Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et Madagascar (SCEAM), *L'Église famille de Dieu, Instrumentum laboris, Lettre pastorale*, Accra, Édition et Publication SCEAM, 1998, 94 p.

2. Sources secondes

2.1. Sur l'enfance en sciences humaines

- ARIÈS Paul, *Déni d'enfance*, Villeurbanne Cedex, Éditions Golias, 1997, 218 p.
- BALAAM, Yves, *Enfants de la rue et de la prison dans une ville africaine*, 1975-1992, Paris, Karthala, 1997, 191 p.
- BARRY-A, « Marginalité et errance juvéniles en milieu urbain : La place de l'aide psychologique dans les dispositifs de prise en charge des enfants de la rue », *Psychopathologie Africaine*, n° 29 (2), 1998, p. 139-190.
- BARTLETT, S., HART, R. et al., *Cities for children : Children's Rights, Poverty and Urban management*, London, EARTHSCAN/UNICEF, 1990, 305 p.
- BOMPTEMPO-BIRCHE-DE-CARVALHO-D; GOUSSAULT-Y, dir., *Sagesse et désordre : le vécu quotidien des enfants de la rue au Brésil : signes d'un mouvement social*, Université de Paris 01, IEDES, Paris, 1992, 564 p.
- BRUCE, F., *L'exploitation sexuelle des enfants*, Genève, BICE, 1992, 282 p.
- CASTRO-Q-A-R ; COSIO-M-E, dir., *O.N.G.: enfants des rues*, Université de Paris 3, Institut des hautes études de l'Amérique latine, Paris, France, 1994 ; 108 p.
- COLLECTIF, Actes du Colloque, *Une génération sans nom ni oui, Colloque international sur les jeunes de la rue et leur avenir dans la société, 24-26 avril 1992 à l'Université du Québec à Montréal*, Montréal, P.I.M.P. Inc, 1994, 336 p.
- COLONI, Marie-Jeanne, *Sans toit ni frontière, les enfants de la rue*, Paris, Les enfants du Fleuve, 1987, 420 p.

- COLY, Marcelin, *Les enfants en rupture de liens familiaux à Dakar, Stratégies de rééducation et de réinsertion socio-familiale*, Abidjan, CELAF-INSTITUT, 1997, Mémoire de licence en sciences pédagogiques et religieuses, 154 p.

- COMBIER, Annick, *Les enfants de la rue en Mauritanie*, Paris, L'Harmattan, 1994, 208 p.

- CONNOLLY, M., et ENNEW, J., « Children out of place. Introduction », *Childwood – children out of place: Special issue on working and street children* (3), 2 May 1996, p. 131-145.

- DALLAPE, Fabio, *You are a thief! An experience with street children*, Undugu Society of Kenya, 1987, 125 p.

- DALLAPE, Fabio, *Enfants de la rue, enfants perdus? Une expérience à Nairobi*, Dakar, ENDA, 1990, 183 p.

- DARRIGAUD, Claude, *Les Anti-trottoirs de Manille : Pierre TRITZ, père des enfants de la rue*, Paris, Fayard, 1992, 215 p.

- DEDY SERI, F., *Enquête sur la jeunesse défavorisée d'Abidjan : Abobo, Adjamé, Plateau, Treichville (Approche Sociologique)*, Abidjan, UNICEF, 1991, 100 p.

- DENOT-C, « L'enfant inoxydable d'Abidjan », *Politique africaine*, n° 53, Paris, Karthala, 1994, p. 108-116.

- DRABO, Raphaël, *Stratégie de développement dans l'Église de Cotonou : Le cas des enfants en situation difficile*, Abidjan, ICAO, Juin 1995, Mémoire de licence canonique, 97 p.

- ENDA, *Enfant en recherche et en action. Une alternative africaine d'animation urbaine*, Dakar, ENDA, 1995, 252 p.

- ENDA, *Lettre de la rue, Bulletin inter-africain des Activités « Appui aux Enfants et Jeunes dans les villes »*. Dakar, ENDA, novembre 1993, 26 p.

- ENNEW, J., ; MILNE, B., *Methods of Research with Street Children. An annotated Bibliography on Research Methods, Radda Barnen, Swedish save the children*, 260 p., <http://www.rb.se/childwork>

- FORTIER, J. ; ROY, S., « Les jeunes de la rue et l'intervention : quelques repères théoriques », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 27, 1996, p. 127-152.

- GLAUSER, B.; ESPINOLA, B.; ORTIZ, R.M.; DE CARRIZOSA, S.O., *Vivre de la Rue, Le cas des Enfants d'Asunción (Paraguay)*, UNICEF, 1988. Dakar, ENDA, 1990, 168 p.

- LE ROUX, J., « The worldwide phenomenon of street children : Conceptual Analysis », *Adolescence* 31 (124), 1996, p. 965-971.

- LEFORT, François, et BADER, C., *Mauritanie : La vie réconciliée*, Paris, Fayard, 1990, 238 p.

- LEMINE OULD AHMED SEYFER, Mohamed, « Une action pour les enfants de la rue à Nouatchott », *Cahiers Marjuvia*, n° 5, second semestre 1997, p. 11-17

- LENOBLE-BART, A., « Les enfants de la rue à Kigali : sortir de l'impasse ? », *Politique Africaine*, n° 63, Paris, Karthala, octobre 1996, p. 72-78.

- NERAUDAU, Jean, Pierre, *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles lettres, 1984, 411 p.

- NIMY MOENDO-LENOIR, B., « La famille africaine, lieu d'humanité », *Actes de la 20ème Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 91-107.

- NIMY MOENDO-LENOIR, B., « Enfants et jeunes de la rue », *Revue internationale de criminologie et de police technique*, Vol. 40, n° 4, Genève, 1987, p. 437-444.

- PARAZELLI, Michel et POIRIER, Mario, « Nouveau regard sur la réalité complexe des enfants de la rue en Amérique latine », *Nouvelles pratiques sociales*, Vol. 13, n° 1, juin 2000, (Entrevue avec Riccardo Lucchini).

- PARAZELLI, Michel, « La fiction généalogique des jeunes de la rue : le mythe de l'autonomie naturelle », *Possibles*, Vol. 22, n° 1, 1998, p. 25-42.

- *Pirogue*, n° 85, « Les enfants difficiles », Abidjan, juin 1992.

- POITOU, Danièle, *Délinquance juvénile et marginalité des jeunes en milieu urbain d'Afrique Noire: éléments de bibliographie, 1950-1984*, Paris, Centre d'études africaines, 1985, 74 p.

- *Politique Africaine*, n° 63, « Du côté de la rue », Paris, Karthala, octobre 1996, 159 p.

- *Politique Africaine*, n° 80, « Enfants, jeunes et politique », Paris, Karthala, décembre 2000, p. 1-31.

- RAZAFY-A; HOPKINS-R, « La soif de vivre des enfants de la rue de Madagascar », *Le Courrier de l'Unesco*, juin, 1999, p. 3-8.

- RICHE, P. & ALEXANDRE-BIDON, D., *L'enfance au moyen âge*, Paris, Seuil, 1994, 219 p.

- SEMUR-F-C, « Le chemin de croix des enfants domestiques en Haïti », *Études*, 381 (5), 1994, p. 459-464.

- SPALETTA, Gilbert, *Les enfants du soleil*, Paris, L'Harmattan, 1999, 151 p.

- SZANTON BLANC, C., *Urban Children in Distress. Global Predicaments and Innovative Strategies*, Florence, UNICEF-Gordon and Breach, 1994, 481 p.

- TAY, Alphonse., « Des enfants et des jeunes de la rue », *Aventures*, n° 71/72, Automne-Hiver, 1995, p. 11-12.

- TESSIER, Stéphane, *À la recherche des enfants des rues*, Paris, Karthala, 1998, 477 p.

- TESSIER, Stéphane, *L'enfant des rues et son intégration dans la cité : expériences et propositions*, Paris, Syros, 1994, Collection Enfance et société, 184 p.

- TESSIER, Stéphane, *Langages et cultures des enfants de la rue*, Paris, Karthala, 1995, 146 p.

- TESSIER, Stéphane, *L'enfant des rues et son univers : ville, socialisation et marginalité*, Paris, Syros, 1995, 227 p.

- UNESCO, *Dans la rue, avec les enfants. Programmes pour la réinsertion des enfants de la rue*, Paris, UNESCO, 1995, 303 p.

- VANISTENDAEL, Stefan, et LECOMTE, Jacques, *Le bonheur est toujours possible. Construire la résilience*, Paris, Bayard, 2000, 223 p.

- VELIS, J., P., *Fleurs de poussières : Enfants de la rue en Afrique*, Paris, UNESCO, 1993, 172 p.

2.2. Sur l'enfance dans la théologie et la pastorale chrétienne

- CLAES, Jan, « Des jeunes démobilisés, dit-on... », *Lumen Vitae*, Vol. XLV, 1990, n° 3, p. 263-275.

- GAUTHIER, Jacques, « L'enfant dans les sociétés patriarcales », *Sciences Pastorales*, Vol 10, 1991, p. 77-104.

- Jean-Paul II, *Les tâches de la famille chrétienne*, « *familiaris consortio* », (Exhortation apostolique), Kinshasa, Médiaspaul, 1995.

- Les Évêques de Belgique, « Lettre des Évêques de Belgique aux enfants », *Documentation Catholique*, n° 1776, 16 décembre 1979, p. 1080-1081.

- PETITCLERC, J.-M., *Respecter l'enfant, réflexion sur les droits de l'enfant*, Mulhouse, Salvator, 1989, 128 p.

- *L'enfance dans le monde*, Famille et résilience de l'enfant, Genève, BICE, Vol. 21, n° 1, 1994, 54 p.

2.3. Sur la question sociale et/ou l'engagement social des chrétien(ne)s

- BARONI, Lise, *Au cœur de nos solidarités, Pour une spiritualité de l'engagement social*, Montréal, Éditions Paulines, 1996, 24 p.

- BOFF, Leonardo, *François d'Assise*, Paris, Cerf, 1986, 209 p.

- MARIN, Richard, *Dom Helder Camara, les puissants et les pauvres : Pour une histoire de l'Église des pauvres dans le Nordeste brésilien (1955-1985)*, Paris, Éditions Ouvrières, 1995, 336 p.

- MINANI, Rigobert, *Existe-t-il une doctrine socio-politique de l'Église ?*, Kinshasa, CEPAS, 2000, 207 p.

- PETIT, Jean-Claude et BRETON, Jean-Claude, (dir.), *Seul ou avec les autres? : le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité : actes du 28^e Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991*, Montréal, Fides, 1992, 440 p. (p. 237-281).

- WISSER, Laurent, Jérémie, *critique de la vie sociale*, Labor et Fides, Genève, 1982, 262 p.

2.4. Sur la théologie africaine et/ou l'ecclésiologie de l'Église famille de Dieu

- ADOUKONOU, B., « Lieux d'épreuve de la théologie de la fraternité », dans ID., *Une expérience africaine d'inculturation*, t II, Cotonou, 1992, p. 88-117.

- BAUR, John, *2000 ans de christianisme en Afrique, Une histoire de l'Église Africaine*, Kinshasa, Éditions Paulines, 2001, 639 p.

- ELA, Jean Marc, *Repenser la théologie africaine*, Paris, Karthala, 2003, 447 p.

- ELA, Jean-Marc, *Afrique, l'irruption des pauvres, sociétés contre ingérence, Pouvoir et argent*, Paris, L'Harmattan, 1994, 266 p.

- ELA, Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980, 173 p.

- ELA, Jean-Marc, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1994, 143 p.

- KÄ MANA , *Théologie pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala 1993, 205 p.

- PENOUKOU, Efoévi, B., *L'Église et les défis africains*, Lomé, La créativité perpétuelle, 1997, 196 p.

2.5. Sur le macro-environnement des enfants dans/de la rue de Lomé

- ASSOGBA, Yao, *Sortir l'Afrique du gouffre de l'histoire, le défi éthique du développement et de la renaissance de l'Afrique noire*, Saint Nicolas, Les Presses de l'Université de Laval, 2004, 200 p.

- Banque mondiale, *Togo : sortir de la crise, sortir de la pauvreté*, Cotonou, Ceda, 1996, 133 p., Annexes, 23 p.
- BAYART, Jean-François, MBEMBE, Achille, TOULABOR, Comi, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, 268 p.
- d'ALMEIDA-TOPOR, Hélène, (et al., éd.), *Les jeunes en Afrique, Evolution et rôle (XIXe-XXe siècles)*, Tome 1, Paris, L'Harmattan, 1992, 571 p.
- d'ALMEIDA-TOPOR, Hélène, (et al., éd.), *Les jeunes en Afrique, la ville et la politique*, Tome 2, Paris, L'Harmattan, 1992, 526 p.
- DIRECTION DE LA STATISQUE, *Enquête démographique et de santé 1998*, Lomé, Direction de la Statistique, 1999, 287 p.
- ELA, Jean-Marc, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire, les défis du « monde d'en-bas »*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1998, 426 p.
- ERNY, Pierre, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1990, 197 p.
- ERNY, Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, Payot, 1972, 281 p.
- GABA Laurent, *L'état de droit, la démocratie et le développement économique en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2000, 399 p.
- GADO, C. D., *Paroles du Guide, Ministère de l'Information*, Lomé, 80 p.
- GBLOU, H., *Les quartiers périphériques de Lomé (Togo)*, Lille, Université de Lille, 1970, 84 p.

- GNASSINGBÉ, Éyadéma, *Premier Congrès statutaire du R.P.T., tenu à Kpalimé, du 12 au 14 novembre 1971*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1979.
- GNASSINGBÉ, Éyadéma, *La vérité sur les complots contre le peuple togolais et son guide le général Éyadéma*, Lomé, République togolaise, 1980, 175 p.
- GUIDETTI, Michèle, LALLEMAND, Suzanne, MOREL, Marie-France, *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin/Masson, 1997, 188 p.
- LOCOH, Thérèse, «Les nouvelles formes d'union à Lomé», *Études togolaises de population*, n° 15, Lomé, 1990, p. 5-33.
- MARGUERAT, Yves, *Lomé : une brève histoire de la capitale du Togo*, Lomé, Haho, 1992, 64 p.
- MARIE, Alain, «Marginalité et conditions sociales du prolétariat urbain en Afrique. Les approches du concept de marginalité et son évaluation critique», *Cahiers d'Études africaines*, 81-83, XXI-1-3, pp. 347-374.
- MARIE, Alain, *L'Afrique des individus : itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 1997, 438 p.
- MBEMBE, Achille, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, 247 p.
- Ministère de l'Éducation Nationale, *La réforme de l'enseignement au Togo*, Lomé, Ministère de l'Éducation Nationale, 1975, 37 p.
- NGOSSO, N., «Togo : la face cachée », *Sans frontière*, 25 mars 1980, p. 8-9.
- PNUD, *Conjoncture économique du Togo*, 2e Semestre 1995, http://www.tg.refer.org/togo_ct/eco/pnud/etat04.htm, 12 p.

- PNUD, *Principaux indicateurs du développement du Togo*, <http://www.pnud.tg/Socioeco/index.html>, février 2003

- PNUD, *Rapport sur la situation économique du Togo – 1999*, Lomé, avril 2000, 19 p.

- PNUD, *Rapport sur le développement humain au Togo 1997*, Lomé, juillet 1998, 79 p.

- POITOU, Danièle, «Pratiques traditionnelles et processus de marginalisation de la jeunesse africaine », *Revue internationale de criminologie et de police technique*, Volume 40, n° 4, Genève, 1987, p. 394-407.

- RIVIÈRE, Claude, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, Lomé, NÉA, 1981, 215 p.

- RIVIÈRE, Claude, *Union et procréation en Afrique, Rites de la vie chez les Évé du Togo*, Paris, L'Harmattan, 1990, 223 p.

- Secrétariat administratif du R.P.T., *Allocutions et discours du général Éyadéma de 1969-1989*.

- Systèmes des Nations Unies au Togo, *Bilan Commun de Pays*, Lomé, septembre 2000, 64 p.

- Systèmes des Nations Unies au Togo, *Plan Cadre d'assistance des Nations Unies au Togo (2002-2006)*, Lomé, janvier 2001, 65 p.

- *Togo Dialogue* (Mensuel du R.P.T.), « Le général Éyadéma », (1979-1980)

- TOULABOR, Comi, M., « L'énonciation du pouvoir et de la richesse chez les jeunes « conjoncturés » de Lomé (Togo) », *Revue française de science politique*, n° 3, juin 1985, p. 446-458.

- TOULABOR, Comi, M., *Le Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986, 332 p.
- TOULABOR, Comi, M., « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, n° 1, Paris, Karthala, septembre, 1981, p. 52-71.
- UNICEF, *Analyse de la situation de la femme et de l'enfant – Togo, 1997*, Lomé, 1998, 261 p.
- VERDIER, R., « Le Rassemblement du peuple togolais », *Revue française d'études politiques africaines*, n° 145, janvier 1978, p. 86-97.
- VERSCHAVE, François-Xavier, *La Françafrique, le plus long scandale de la République*, Paris, Stock, 1998, 380 p.
- VERSCHAVE, François-Xavier, *Noir silence, qui arrêtera la Françafrique ?*, Paris, Les Arènes, 2001, 598 p.

3. Sources en méthodologie

- ADNES, Pierre, *La théologie Catholique*, Paris, PUF, 1967, p. 103-106.
- AKTOUF, O., *Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 117-127.
- AUDINET, Jacques, *Écrits de théologie pratique*, Montréal/Paris, Novalis/Cerf, 1995, 284 p.
- BOFF, Clodovis, M., *Théorie et pratique, la méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990, 404 p.
- FORTIN, Anne, « Les méthodes en théologie. La pensée interdisciplinaire en théologie », *Concilium*, n° 256, 1994, p. 131-142.

- GAUTHIER, Benoît, *Recherche sociale, De la problématique à la collecte des données*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 227-246.

- HENRIOT, Peter, *Option justice, Une exigence d'authenticité évangélique*, Montréal, Éditions Paulines, 1994, 94 p.

- HOLLAND, Joe, et HENRIOT, Peter, *Comprendre la société. Outils d'analyse pour unir foi et justice*, Lyon/Bruxelles, Chronique Sociale/Vie Ouvrière, 1990, 176 p.

- MAYER Robert, OUELLET Francine, SAINT-JACQUES Marie-Christine, TURCOTTE Daniel, et Collaborateurs, *Méthodes de recherche en intervention sociale*, Montréal/Paris, Gaëtan Morin éditeur, 2000, 409 p.

- MENARD, C., *L'intervention pastorale, recherches et analyses*, Montréal, éd. Fides, 1991, Col. Cahiers d'études pastorales, vol. 8, 290 p.

- MUCCHIELLI, R., *L'analyse de contenu des documents et des communications*, Paris, Librairies techniques, 1979, 116 p.

- NADEAU, J.-G. (dir.), *L'interprétation, un défi de l'action pastorale*, Montréal, éd. Fides, 1989, Col. Cahiers d'études pastorales, vol. 6, 279 p.

- NADEAU, J.-G. (dir.), *La praxéologie pastorale, orientations et parcours*, tomes 1 & 2, Montréal, éd. Fides, 1987, Col. Cahiers d'études pastorales, vol. 4 (259 p.) & 5 (311 p.).

- PAIEMENT, Guy, *Pour faire le changement. Guide d'analyse sociale*, Ottawa, Novalis, 1990, 200 p.

- PELCHAT, Marc, (dir.), *Les approches empiriques en théologie, Université Saint-Paul, Groupe de recherches en études pastorales, Colloque (1991 : Université Laval)*, Québec, Faculté de théologie, Université Laval, 1992, 390 p.

- PETIT, Jean-Claude, *La théologie, sa nature, ses méthodes, son histoire, ses problèmes : répertoire bibliographique international français, allemand, anglais*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1979, 468 p.

- PETIT, Jean-Claude, *Répertoire bibliographique sur l'herméneutique : avec une section consacrée à Hans-Georg Gadamer*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1984, 79 p.

- ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel, (dir.), *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, 819 p.

- VIAU, Marcel, *La nouvelle théologie pratique*, Montréal/Paris, Paulines/Cerf, 1993, 298 p.

- XHAUFFLAIRE, Marcel, *La pratique de la théologie politique, Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, Tournai, Casterman, 1974, 325 p.

4. Sites Internet

- <http://globetrotter.berkeley.edu/humanrights/bibliographies/kidbib.street.html> : Bibliographie sur les street children préparée par Molly Ryan (1997)

- <http://www.childhouse.uio.no/index.html> : Bases de données sur les chercheurs et des instituts de recherche à propos de l'enfance.

- <http://www.childwatch.uio.no/> : Réseau d'instituts de recherche sur les droits de l'enfant.

- <http://www.childwatch.uio.no/cwi/projects/indicators/contexts1.html#8> : Rapport sur les droits de l'enfant en Afrique.

- <http://www.childwatch.uio.no/cwilprojects/indicators/prostitution/> : Revue de la littérature et bibliographie commentée sur la prostitution enfantine (Ennew ; Gopal ; Heeran ; Montgomery).
- <http://www.crin.org/>: Informations sur les événements, les organisations et les publications au sujet des droits de l'enfant.
- <http://www.globenet.org/enda/procape/>: Bibliographie sur les enfants issus des milieux urbains défavorisés ainsi que l'approche de ENDA/Procape.
- http://www.pangaea.org/street_children/kids.htm : Bibliographie sur les «street children » ainsi qu'un répertoire d'organisations.
- <http://www.rb.se/childwork/index.htm> : Bibliographie de J. Ennew et B. Milne (1996) sur les enfants travailleurs et/ou de la rue dans une perspective des méthodes de recherche.
- <http://www.streetkids.org/> : Site de street kids international (Canada)
- <http://www.unicef-icdc.org> : Site du centre de recherche de Florence (UNICEF Innocenti Research Centre). On y trouve des bases de données sur l'enfance.
- <http://www.unifr.ch/socsem/> : Bibliographie commentée sur l'enfant qui vit dans les rues.

ANNEXES

ANNEXE 1 : ENQUÊTE SUR LE TERRAIN

1. Les entrevues

- Mgr KPODZRO P. K. Fanoko, archevêque de Lomé

1 entretien de 30 mn sur la pertinence théologique du choix du thème de la recherche (décembre 1995).

- Le chef de la Brigade Criminelle de Lomé

Âge : 35 ans environ ; 2 entretiens de deux heures chacun.

Date et lieu : 18 et 19 décembre 1995 à Lomé.

- Sœur Jeannine, Responsable du « Foyer Appel » à Lomé et ancienne déléguée des Affaires près la Brigade pour mineur.

Âge : 70 ans environ ; 1 entretien

Date et lieu : le 19 décembre 1995 à Lomé.

- Monsieur X, Responsable d'un Projet de des « Enfants de la rue » : JAD à Lomé.

Âge : 55 ans environ ; 1 entretien.

Date et lieu : le 27 décembre 1995 à Lomé.

- Monsieur X, Responsable du CORSC de Cacavelli.

Âge : 55 ans environ ; 1 entretien.

Date et lieu : le 28 décembre 1995 à Lomé.

- Madame la Directrice adjointe des Affaires Sociales du Togo.

Âge : 50 ans environ ; 1 entretien.

Date et lieu : le 27 décembre 1995 à Lomé.

- La Responsable des Affaires Sociales près le Tribunal des Enfants.

Âge : 40 ans environ ; 1 entretien.

Date et lieu : le 26 décembre 1995 à Lomé.

- Des Agents de la Brigade pour mineurs, décembre 1995, à Lomé.

- Des Agents de « l'Oasis Terre des hommes », décembre 1995, à Lomé.

- Des Agents des Affaires sociales de Lomé en décembre 1995.

- Le Juge pour enfants, décembre 1998, à Lomé.

- Des personnes ressource de la tradition Éwé à Noépé, Tsévié et Lomé (entre 1995 à 1998).

- Entretiens avec 90 *enfants dans/de la rue* de Lomé à partir d'un questionnaire (novembre 1998) et dirigés par un sociologue.

- Entretiens et correspondances sur la question des enfants de la rue à Lomé avec Yves Marguerat, directeur de recherche à l'IRD (Institut de recherche pour le développement, ex-ORSTOM) en France, responsable de projet pour les enfants de la rue au Togo (APER) et secrétaire de la revue *Marjuvia*.

- Ne connaît pas son père et sa mère ? Oui Non

2) Si tes parents sont en vie, vivent-ils ensemble ? Oui Non

3) Si tes parents sont en vie et ne vivent pas ensemble, pourquoi ?

- Ils n'ont jamais vécu ensemble ? Oui Non - Ils ont divorcé ? Oui Non

- Ne sait pas

4) S'ils ont divorcé ou sont séparés, depuis quand le sont-ils ?

- Avant ta naissance ; Après ta naissance Quel âge avais tu ?.....

5) Ton père a (ou avait) combien de femmes ?

6) Quelle est (ou était) la religion de ton père ?..... ; de ta mère

7) Quelle est (ou était) l'occupation de ton père.....

8) Quelle est (ou était) l'occupation de ta mère.....

9) Combien de frères et sœurs as-tu ?.....

10) Si tu as des frères et sœurs, quel est ton rang par rapport aux enfants de ton père ?

Conditions de vie

1) Pourquoi es-tu ici dans la rue ?.....

- Gagner ma vie ou de l'argent - Mes parents sont pauvres Refus de travailler au village

- Mes parents sont difficiles - Mes études n'ont pas réussi - Autres (à préciser)

2) Où passes-tu la nuit ? - Parents - Père - Mère - Tuteur - Autre parent - Ami - Dans la rue - Ailleurs

3) Si dans la rue, où exactement ?.....

- Marché - Gare - Bâtiments abandonnés - N'importe où - Autre (à préciser)

4) Si dans la rue, dors-tu seul ou avec les amis ? ...Seul ; ... Avec les amis ; Les deux

5) Si dans la rue, avec quel parent vivais-tu avant de venir dans la rue ? Les 2 parents

Oui Non ; Père Oui Non ; Mère Oui Non ; Tuteur Oui Non ; Ami

Oui Non ; Autre (à préciser).....

6) Qui te donne à manger ?

7) Combien de fois manges-tu par jour ?

- 8) Qui te donne des habits ?
- 9) Comment fais-tu quand tu tombes malade ?
- 10) Qui paie la médication pour toi ?
- 11) Quels sont tes loisirs ? Film ; Football ; Jeu de cartes ; Musique ; Autre (à préciser)
- 12) Quel genre de film préfères-tu ? Western ; Policier ; Film d'amour ; Film porno ; Karaté ; Autres (à préciser)
- 13) Où suis-tu le film ?
- 14) En compagnie de qui ?
- 15) Combien de cigarettes fumes-tu par jour ?
- 16) Est-ce qu'il t'est arrivé un jour de prendre de la drogue ? Oui Non
- 17) Si oui, combien de fois le mois dernier ?
- 19) Quel genre de musique préfères-tu ?

Activités lucratives

- 1) Quelle est ta principale activité ?
- 2) Depuis quand exerces-tu cette activité ?
- 3) Combien d'argent gagnes-tu par jour ?
- 4) Où mets-tu l'argent que tu gagnes ?
- 5) Que fais-tu avec l'argent que tu gagnes ?
- 6) Est-ce qu'il t'arrive de voler ? Parfois ; Souvent ; Jamais ?
- 7) Si oui, pourquoi ?

Divers

- 1) Reçois-tu de l'aide ? Oui Non ; Si oui, de qui ?
- 2) S'il y a aide, quelle est sa forme ? Nourriture ; Habits ; Argent ; Autres (à préciser)
- 3) Penses-tu que l'État peut faire quelque chose pour toi ? Oui Non
- 4) Penses-tu que l'Église Catholique peut faire quelque chose pour toi ? Oui Non

5) Si oui, que peut-on faire pour toi? Me remettre à l'école ; M'apprendre un métier ; Punir mes parents qui m'ont abandonné ; Aider mes parents à se réconcilier ; Me trouver une famille adoptive ; Autres (à préciser)

6) Quel métier ou profession préférerais-tu exercer ?

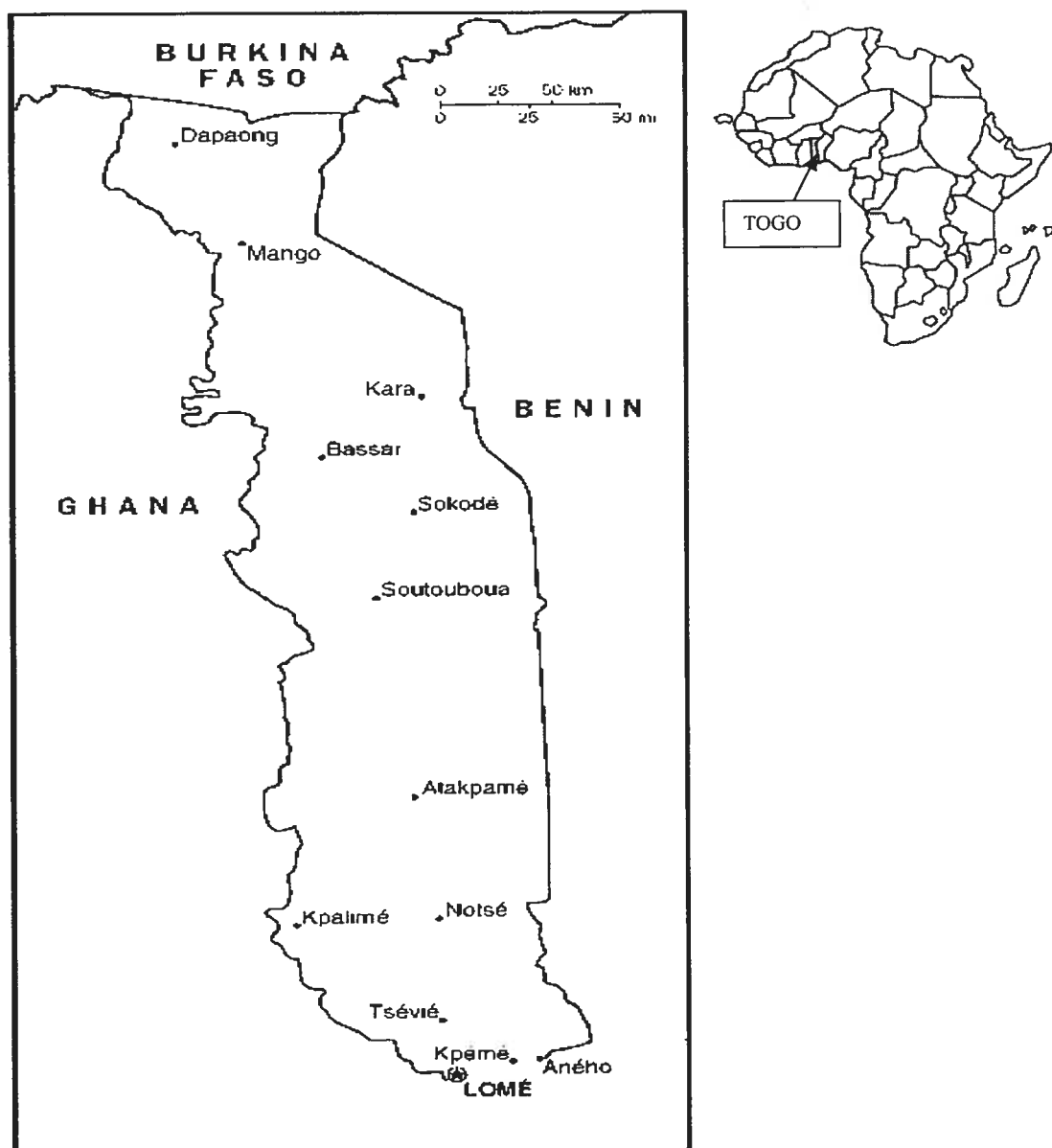
7) As-tu jamais été appréhendé par la police ? Oui Non

8) Si oui, pourquoi ? Drogue ; Prostitution ; Vol d'argent ; Banditisme ; Rafle policière ; Autres (à préciser).

ANNEXE 2 : LES CARTES

1. Carte du Togo et fiche signalétique

(Sources : <http://www.quid.fr/monde.html?mode=detail&iso=tg&style=fiche>; Banque mondiale : indicateurs 2004 - Hachette Multimédia encyclopédie; <http://www.populationdata.net/togo.html>.)



Données générales et de développement humain

- Nom officiel : République Togolaise
- Région : Afrique de l'Ouest (hémisphère nord)
- Superficie : 56 785 Km²
- Population : 5,557 millions (juillet 2004)
- Densité de Population : 108,22 hab./Km²
- Capitale : Lomé (948 000 habitants en 1998)
- Population (estimation 1995) : Population < 15 ans : 45, 8 % (Enfants 0-4 ans : 18, 5 % ; Enfants 5-14 ans : 27,3 %) ; Population de 15 à 19 ans : 10, 2 % ; Population < 19 ans : 56 % ; Population de moins de 19 ans en 1998 est de 2 200 000.
- Taille moyenne des ménages (1981) : 5,9
- Taux de croissance : 3,2 % . – Taux d'urbanisation 33 %.
- Principaux groupes ethniques (1981) : Adja-Ewe (44 %) ; Kabye-Tem (27 %) ; Para-Gourma-Akan (16 %) ; Akposso-Akébo (4 %) ; Ana-Ifè (3 %).
- Religions (1981) : 59 % de la population reste attachée à la religion ancestrale, 22 % de catholiques, 12 % de musulmans et 6 % de protestants.
- Langue officielle : français, éwé, kabyè, kotokoli
- Date de l'indépendance : 27 avril 1960
- Indice de Développement Humain (rang mondial) : 0,495 (141^{ème} sur 175)
- Espérance de vie (2001) : femmes 56,1 ans (2002) ; hommes 52 ans
- Taux de mortalité infantile : 80‰ en 1997
- Taux de mortalité maternelle : 480 pour 100 000 naissances
- Nombre de prescripteurs : en 1998, 8 médecins pour 100 000 habitants
- Nombre d'habitants/lit hospitalier : 664 (1990-94)
- Taux d'alphabétisation (2001) : femmes 37 % (1995) ; hommes 67 %

Données économiques

- Principales ressources Phosphates, coton, café, cacao.

- Parité Euro 1 € vaut (au 01/01/2004) 655,95 Franc CFA
- Parité Dollar 1 \$ vaut (au 01/01/2004) 521,59 Franc CFA
- RNB par habitant 270 \$/hab (sur 175 pays)
- PNB en milliard(s) de dollars US : 1,492 Milliard(s) de dollars
- Budget de l'état : 23 % du PNB
- Exportations de marchandises (2002) : 429 millions \$US
- Importations de marchandises (2002) : 580 millions \$US
- Solde de la balance des paiements (2002) : -186 millions \$US
- Population active par secteur (1998) : agriculture 65 %, industrie 5 %, services 30 %

	Togo (2002)	Canada (2002)
PIB :	1,4 milliards \$US	727,5 milliards \$US
PIB par habitant :	292 \$US	23 168 \$US
Crois. du PIB réelle :	2,9 %	3,4%
Inflation:	3,1 %	2,2%

2. Carte de Lomé avec les principaux sites des enfants dans/de la rue

(Sources : Cf. http://www.populationdata.net/cartes/togo_lome.html ; Cf. Yves Marguerat et Danièle Poitou, *Op. cit.*, p. 270)

Les sites des *enfants dans/de la rue* sont indiqués par 